

# Palavra Divina e Palavra Humana na Bíblia, ou a Questão: Onde está a Verdade?

*Hans-Jürgen Prien*

A IECLB neste ano entrou num diálogo tanto prático como dogmático com a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, distrito brasileiro, portanto, da Igreja Luterana — Sínodo Missouri dos Estados Unidos da América do Norte. A primeira temática dogmática discutida e ainda em discussão são os escritos confessionais da época da Reforma. Em que sentido estes escritos confessionais podem formar o fundamento da nossa dogmática hoje? Tomara que logo seja possível publicar algo a respeito desta disputa.

Para poder seguir com o diálogo com nossos irmãos luteranos temos que penetrar em outra temática dogmática muito controvertida que é a questão da inspiração da Sagrada Escritura, da qual trata o seguinte artigo. A tradução do original alemão devemos ao estudante Walter O. Schlupp.

Uma professora norte-americana estava tratando com seus alunos de biologia o surgimento das espécies conforme Darwin e sua teoria de descendência. A mesma professora também dava aulas de religião. Tendo sido educada dentro de um pensamento fundamentalista, ela ensinava a criação do mundo e da vida em seis dias, seguindo Gênesis 1. Não importa até que ponto ela tinha consciência dessa contradição. Em todos os casos ela representava o pensamento da verdade dupla, onde a verdade da razão humana não tem qualquer relação com a verdade do Espírito Santo.

**I. A questão da verdade dupla foi bastante discutida na ortodoxia vétero-protestante. Ela tentou solucionar o problema colocando um limite entre razão e revelação, seguindo o lema formulado por Johannes Gerhard: "maneat philosophia intra terminos obiecti sui!", que se poderia traduzir livremente com "A razão permaneça dentro de seus limites e não contradiga aquilo que foi revelado divinamente!"** Isso, porém, é mais um desejo piedoso do que uma solução do problema, pois este reside exatamente na pergunta de como é que se pode delimitar concretamente o campo de ação da razão, do âmbito do Espírito Santo, isto é, da revelação bíblica? Já que os protestantes rejeitavam um magistério infalível da igreja, que se poderia consultar em caso de dúvida, só restou uma possibilidade para a delimitação clara: definiu-se a Bíblia como o campo

de ação do Espírito Santo (1). Com isso a Bíblia se torna um tabu para a razão. A razão fica relegado o âmbito daquelas coisas sobre as quais a Bíblia nada declara de definitivo. A fundamentação teológica dessa delimitação é a doutrina da inspiração da escritura, a qual foi agora claramente formulada, como o mostram os seguintes exemplos:

**Matthias Flacius** já constatava em 1567: "O originador (lat.: autor) de todos os livros santos é um único, e não muitos ou diversos: a saber, o próprio Deus. O fato de ele ter falado através de diversos órgãos ou pessoas e em variedade de língua e de doutrina não quer dizer nada." O rigor com que Flacius defende a autoria de Deus é mostrado pelo seu violento ataque contra a opinião de que os sinais hebraicos de vocalização teriam sido inseridos no texto divinamente inspirado talvez apenas mais tarde (2): "Se as igrejas permitem ao diabo colocar essa hipótese, não se tornará toda a escritura duvidosa para nós?" (*Clavis scripturae sacrae* II, 62.646).

**Joh. Musaeus** advogou em 1679 uma doutrina amplamente desenvolvida da teopneustia da escritura, da qual citamos apenas algumas frases importantes:

"A causa atuante (causa efficiens) e decisiva (principalis) das Sagradas Escrituras é Deus ou, o que dá no mesmo, o Espírito Santo. O fator causal (Ursaechlichkeit) pelo qual o Espírito Santo influíu sobre elas (as Sagradas Escrituras) é a teopneustia ou inspiração divina (inspiratio divina). A causa de atuação menos decisiva (minus principalis) sobre as Sagradas Escrituras são os homens santos, que por inspiração do Espírito Santo lançaram mão da pena (calamo), preparando a escritura em diversos lugares e épocas... Quanto ao tipo da ação, eles simplesmente dependiam da teopneustia... pela qual o Espírito Santo os informava e lhes ditava ao espírito como que para dentro da pena aquilo que devia ser escrito. Quanto ao exercício dessa ação eles dependiam do Espírito Santo, que os levava a escrever em parte através da teopneustia ou da própria inspiração (inspiratio), com a qual ele transmitiu (suggessit) a imagem tanto das coisas como das palavras a serem escritas, em parte por uma ordem expressa ou por um certo impulso interior, ou também por outros meios; assim eles foram levados a pegar a pena e executar a escrita." Para Musaeus os escritores bíblicos só são causa decisiva (causa principalis) no que diz respeito aos sinais das letras e sílabas, "que deviam ser desenhados e formados com pena e tinta sobre o papel" (*Introductio in Theologiam*, 245ss) (3).

(1) cf. Wenzel Lohff, *Wahrheit als Hl. Geist*, em: *Was ist Wahrheit*, Göttingen 1965, 181s.

(2) O judeu Elias Levita, seguindo a tendência da pesquisa rabínica do AT naquela época, tinha afirmado em 1538 em sua obra "Massoreth Hammassoreth" que os sinais hebraicos de vogal tinham uma origem independente da escrita consonantal. Zwingli, Calvino e Lutero rejeitaram essa "nova conquista dos rabinos" (neues Menschenfündlein der Rabbinen), não se dando o mesmo com os ortodoxos a partir de Flacius. — cf. H. — J. Kraus, *Geschichte der hist. — krit. Erforschung des AT von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956, 31.

(3) Texto novamente impresso em Emanuel Hirsch, *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, Berlin 1951, 314s e Horst Beintker, *Die Lehre von der Hl. Schrift und von der Tradition*, Quellen zur Konfessionskunde, Reihe B, H 2,45ss — Lüneburg 1961.

De modo correspondente costumava-se chamar os escritores bíblicos de simples escreventes (amanuenses) do Espírito Santo. Joh. Gerhard chama-os até de “serventes de Deus, a mão de Cristo, os escrevões e tabeliões do Espírito Santo, eles não escrevem como pessoas, mas como homens-de-Deus” (4), e A. Calov então só tira disso a consequência lógica, ao constatar que por isso “não pode haver em toda a escritura erro algum, nem em questões insignificantes, nenhum lapso de memória e muito menos uma mentira” (5).

A forte ênfase concedida à doutrina da inspiração na ortodoxia tem mais uma origem no desejo de se garantir a doutrina cristã. O ponto de partida é o receio “de que dúvidas acerca da autenticidade dos escritores bíblicos põem a fé em perigo”. Por isso a doutrina da inspiração da escritura tende a “constestar a autoria responsável ou mesmo apenas co-responsável dos autores humanos, colocando Deus como autor único e exclusivo. Se isso for comprovado, as Sagradas Escrituras conterão em sua totalidade apenas palavras de Deus, que todas elas sem exceção e com o mesmo grau de validade representam ‘doutrina’ obrigatória. Essa doutrina dada pelo próprio Deus é então idêntica com a revelação que produz e exige fé. Uma característica intrínseca dessa doutrina é que ela só chega a seu termo quando cada palavra pode valer realmente como ‘inspirada’. Pois só então é que a prova da escritura, baseada nessa concepção de revelação se mostra de princípio como irrefutável” (6).

A tendência de dar uma garantia total ao conteúdo da Bíblia através da doutrina da inspiração, sem dúvida também tem um motivo apologético. O Concílio Tridentino (1564) tinha agravado a controvérsia teológica em torno do valor da tradição; por isso os ortodoxos queriam assegurar a doutrina reformatória, baseada no *sola scriptura*, contra todas as pretensões de qualquer tipo de tradição; isso fizeram, desenvolvendo o dogma da inspiração verbal. Mas ao conceber a inspiração verbal como um processo até mecânico, eles falsificaram a concepção dinâmica e cristocêntrica da palavra de Deus na Bíblia, como a encontramos em Lutero, criando uma doutrina puramente estática da escritura, a qual prende o espírito totalmente à palavra da Bíblia e culmina na opinião de que “o espírito está contido na palavra escrita, não importando se ela é pregada ou não”. Com isso é desprezada a soberania do Espírito, tão acentuada por Agostinho e Lutero (7). Ao substituir a doutrina romana da autoridade do papado pela doutrina da inspiração verbal da Bíblia, a ortodoxia não fez nada menos do que substituir o papa romano por um papa de papel!

(4) *Loci Theol.*, II, 15.

(5) *Systema Locorum theologicorum*, 1655 — 77, I; 551 — ambos citados em H. — J. Kraus, loc. cit. 30.

(6) Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*, Vol. 1 München 1931, 170, baseado em O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus*, Vol I, 1908, 55ss.

(7) Lennart Pinomaa, *Sieg des Glaubens, Grundlinien der Theologie Luthers*, Göttingen 1964, 128.

“O postulado do compêndio infalível das verdades salvíficas obrigou a ortodoxia a tirar da história viva e movida pelo espírito, na qual a escritura surgiu e atuou, o processo de anotação, isolando-o totalmente: aqui o espírito atuou num ato único, que sozinho se destacou de toda outra atuação do espírito na história da igreja; aqui ele criou o prodígio do livro infalível” (8). Houve, portanto, uma equiparação de revelação e escritura e ao mesmo tempo uma historização completa de revelação e escritura como grandezas de um passado remoto!

Nós dissemos acima que com a doutrina da inspiração verbal, a teologia da reforma devia ser salvaguardada contra qualquer pretensão de tradição eclesiástica ou teológica, para que os reformadores pudessem conservar as Sagradas Escrituras como único fundamento e norma normans. Mas bem este intento falhou, uma vez que a teologia ortodoxa teve que se basear em concepções e tradições medievais para fundamentar a inspiração verbal, especialmente a distinção escolástica entre o natural e o sobrenatural. Pois a distinção entre revelação e razão, acima mencionada, corresponde àquela feita entre a “natureza” e o âmbito “sobrenatural”. É fácil mostrar no seguinte esquema as conseqüências que teve sobre o conceito de fé este pensamento escolástico de dois andares novamente em voga na ortodoxia:

<p><b>Andar Inferior</b> = <b>Natureza: fides generalis</b>          (fé vinda de baixo)          Razão</p>	}	<p><b>Notitia (ficar sabendo)</b>  <b>Assensus (concordar)</b></p>
<p><b>Andar Superior</b> = <b>Sobrenatural: fides specialis</b>          (fé vinda de cima)          Revelação = Bíblia</p>	}	<p><b>Fiducia</b></p>

Exatamente como notitia (ficar sabendo) e assensus (concordar) são condições para a fé salvífica nelas baseada, assim a Bíblia inversamente se torna algo sobrenatural que se “pode” entender racionalmente, já que ela é um meio e dado de revelação objetivo. Por isso também se começou a fundamentar racionalmente a autoridade da escritura: os critérios externos (a vetustez dos documentos bíblicos, a autenticidade dos relatos históricos, a ausência de contradições no conteúdo, a simplicidade e seriedade do estilo bíblico, a grandeza dos segredos divinos revelados pela escritura, a santidade dos mandamentos contidos nas Sagradas Escrituras) (9) — esses critérios externos receberam um peso cada vez maior. Diante de quaisquer dúvidas quanto à Bíblia, apelava-se sempre mais a sua origem e conservação sobrenaturais através dos tempos, apelava-se “portanto a um fato objetivo, mas também objetiva-

(8) Paul Althaus, *Die Christliche Wahrheit*, Gütersloh, 6.ª ed. 1962, 167.

(9) Cf. E. Hirsch, loc. cit. 317s e Beintker, loc. cit. 47.

mente contestável"! Se o "princípio" da escritura se tornara racional, então ele também podia ser refutado com argumentos racionais. Exatamente isso aconteceria no Iluminismo. Ao se delimitar a razão da revelação, outorgara-se ao mesmo tempo à razão o papel do contínuo indispensável ao conhecimento teológico. Se havia um limite entre a natureza e o sobrenatural, então esse limite também podia ser discutido, e a razão podia fornecer os critérios para essa discussão. Isso se daria na fase posterior da ortodoxia. Com o auxílio de critérios racionais, o limite do "natural" não foi então somente posto em dúvida, mas também sempre mais deslocado para dentro do âmbito que antes era considerado 'sobrenatural', e o Iluminismo então deslocou esse limite a tal ponto, que no fim a revelação se tornou supérflua ou foi entendida, quando muito, como antecipação daquilo que posteriormente também seria acessível à razão (10).

Não é por puro interesse por coisas passadas que nós nos ocupamos tão longamente com o conceito vétero-protestante da inspiração da escritura, pois temos em mente os seguintes motivos:

- 1) A concepção da inspiração da escritura já existia desde a época da Igreja Antiga; mas essa concepção foi completamente desenvolvida e esquematizada por parte dos protestantes só no período da ortodoxia.
- 2) A doutrina ortodoxa da inspiração continua tendo influência nas comunidades através do movimento de reavivamento. Isso se nota principalmente no continente americano, que foi muito pouco atingido pelo Iluminismo no século XVIII. Já que o Sínodo Missouriano é "um fruto do reavivamento confessional da Alemanha em chão americano" (11) e seus esquemas teológicos ainda hoje são fortemente marcados por aquele movimento, não é de se estranhar que ele advoga enfaticamente a doutrina ortodoxa da inspiração, naturalmente suponho que ela seja genuinamente luterana.
- 3) É necessário conhecer a fundo a doutrina ortodoxa da inspiração para se descobrir os seus becos sem saída, os quais desvalorizam o tão citado argumento de que foi a petulância dos iluministas racionais que prejudicou de modo vergonhoso e teologicamente ilegítimo a doutrina ortodoxa e realmente cristã da inspiração verbal.

II. Algum leitor já deve ter-se perguntado se a doutrina da inspiração verbal acima esquematizada não é defendida também por Lutero, como afirmam todos os que hoje ainda a defendem.

Walther von Loewenich compilou em seu livro "Luther und der Neuprotestantismus" (12), fundamental para a nossa pergunta, as principais afirmações do reformador, que documentam um positivismo de escritura seu, e "para o qual toda afirmação da Bíblia, in-

(10) Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik, Vol. I, Neukirchen, 3.<sup>a</sup> ed. 1964, 135ss.

(11) H. Sasse, Art. Missouri-Synode, RGG IV, 1016ss.

(12) Witten 1963, 342.

dependente de qualquer conteúdo religioso ou cristocêntrico, vale como infalivelmente produzido pelo Espírito Santo.”

Citamos aqui as passagens mais importantes:

“As Sagradas Escrituras são palavra de Deus, escrita e soletrada e formada com letras” (WA 48, 31, 4).

A Bíblia é “o próprio e especial livro, escritura e palavra do Espírito Santo” (Des Hl. Geistes eigen, sonderlich Buch, Schrift und Wort — WA 38, 340, 8). Partindo da infabilidade do Espírito Santo, Lutero supõe que a escritura por ele inspirada sempre tem razão também em questões não teológicas, por exemplo no campo das ciências naturais, história e filologia. Por isso Lutero recomenda em relação às dúvidas se Deus realmente criou o mundo em seis dias: “dê ao Espírito Santo a honra de ser mais douto que tu” (WA 12, 440, 13). Dentro desta mesma linha ele rejeitou a imagem heliocêntrica de Copérnico (Wa Ti 1, p. 419, 16; 4, p. 412, 32) baseando-se em Jos 10, 12. A partir de seu conteúdo, Lutero consideraria o conto de Jonas como uma lenda, mas mesmo assim ele acredita nela, porque ela se acha nas Sagradas Escrituras (Ti 1, n.º 736; Ti 3, n.º 3705). Diante da contestação dos judeus de que Mt 1,23 usa de modo indevido a passagem Is 7,14 como profecia do nascimento virginal, já que a palavra hebraica aqui significa na realidade “mulher jovem”, e não “virgem”, Lutero comenta que se deveria confiar em que o Espírito Santo, que também fala por Mateus e Lucas, entenda o hebraico corretamente (WA 11, 7, 20; 11, 321, 13-24; 15, 478, 1; 27, 477, 6; 27, 478, 9).

De um modo geral, vale o seguinte para a Escritura: “Não se deve brincar com a palavra de Deus. Se tu não a podes entender, tira o chapéu diante dela” (WA 20, 571, 22).

Por enquanto vamos deixar como estão estas afirmações bíblicas de Lutero, às quais se poderiam juntar várias outras. Elas parecem dar razão àqueles que se baseiam no reformador para fundamentar a inspiração verbal. Voltemo-nos agora ao Neoprottestantismo, no qual todos nós nos localizamos, contanto que não rejeitemos em atitude biblicista-fundamentalista qualquer pesquisa histórico-crítica no texto da escritura.

III. O Neoprottestantismo, cujo início podemos situar nos meados do século XVIII, está caracterizado pelo desenvolvimento do método histórico-crítico, com crítica textual, crítica literária e crítica do conteúdo, pela aplicação dos princípios histórico-religiosos e da fenomenologia da religião, pelo estudo do Jesus histórico, a demitização e a discussão hermenêutica generalizada.

Não existe consenso perfeito nas pesquisas mais recentes em torno da questão de quando teria surgido o método histórico-crítico. H. — J. Kraus considera a “Histoire critique du Vieux Testament” (1678) do oratoriano Richard Simon “o lugar decisivo em que começou a ciência histórico-crítica”, porque este douto francês reconheceu “que uma história da tradição fundamenta a história literária (Literaturgeschichte)” (13). Gottfried Hornig, en-

(13) loc. cit. 59ss.

tretanto, considera Johann Salomo Semler, que em 1776 motivou uma tradução alemã dessa obra de Simon, suprimida pela Inquisição, como fundador propriamente dito da compreensão histórico-crítica da escritura, chamando especialmente a atenção para a sua obra principal de quatro volumes: "Abhandlung von freier Untersuchung des Canon" (Tratado de Livre Pesquisa do Cânon) 1771—75 (14). Klaus Scholder em sua tese de habilitação interpreta a formação do método histórico-crítico de modo convincente como um processo histórico que segue o princípio hegeliano do desdobramento dialético do espírito em tese, antítese e síntese. A primeira etapa desse esquema dialético, a tese portanto, corresponde ao Cartesianismo, que deu os fundamentos para a época do Iluminismo no fim do século XVII.

Três aspetos do método de Descartes haveriam de ter um efeito revolucionário sobre a história do pensamento: 1. Descartes colocou "o eu em reflexão no centro do universo". Este é o sentido de sua famosa formulação do "Discours": "E ao reconhecer que essa verdade: 'penso, logo sou' (cogito, ergo sum) é tão firme e certa que as imputações mais sofisticadas dos céticos não a podem abalar, eu decidi, então, que eu poderia sem qualquer ressalva fazer desta verdade o primeiro princípio da filosofia" (IV, 1. p. 26). Ao passo que para Agostinho Deus era a "própria verdade" original, o eu autoconsciente (das selbstbewusste Ich) se tornou a verdade para Descartes (15). 2. Esse princípio fundamenta um rompimento radical com toda forma de tradição. Pois nenhuma tradição consegue garantir a verdade para a razão, "nenhuma autoridade pode lhe dar a segurança que só ela alcança por seu próprio juízo. Aqui não se trata apenas de um novo modo de conhecimento epistemológico, mas também de um novo conceito do que é "verdadeiro". Verdadeiro não é mais primariamente aquilo que é garantido, mas o evidente, não mais o transmitido, mas o que é demonstrado e provado." O que é radicalmente novo neste sistema de pensamento de Descartes é o "princípio da dúvida universal", a qual atinge tudo, até a existência de Deus (16). "O sentido da dúvida é ganhar um fundamento firme depois de romper seriamente com a tradição, o que porém significa uma situação de total instabilidade intelectual" (17) 3. Descartes já reconheceu aquele problema da verdade dupla, que tínhamos esquematizado inicialmente, isto é, o problema de uma verdade da razão e uma da religião. Para a época moderna ele resolveu essa questão "no sentido do domínio universal da razão"! Com isso a filosofia toma o lugar da teologia como o garante da unidade do pensamento. Não são mais o magistério eclesiástico

(14) Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Joh. S. Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961, 56es.

(15) G. Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewusstseins, em Logis XXII, 1933.232 — citado conforme Scholder, Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jh., München 1966, 132.

(16) Scholder, loc. cit. 133.

(17) Krüger loc. cit. 237, citado conforme Scholder op. cit. 133, cf. a primeira regra principal no Discours: "nunca aceitar algo como verdadeiro, se eu não o posso reconhecer de modo evidente como verdadeiro: i. é, evitar precipitações e preconceitos cuidadosamente e não julgar nada que não se apresente a meu pensamento de modo tão claro e nítido, que eu não tenha motivo para duvidar" (II, 7, p. 15).

ou a autoridade da Escritura que decidem as contradições entre razão e revelação, mas sim a razão que agora se faz de juiz dentro de seu próprio campo. Quem já observou a diferença fundamental entre Descartes e Lutero de maneira muito acertada foi Feuerbach: "Cartesius diz: Eu penso, eu sou, i. e., meu pensamento é o meu ser; Lutero por seu lado diz: Minha fé é meu ser. Aquele reconhece a unidade de pensamento e ser, sendo essa unidade o espírito, cujo ser é só pensamento, fazendo dessa unidade o princípio da filosofia. Este por seu lado vê a unidade de fé e ser e a expressa como religião" (18).

Diante da filosofia cartesiana, três posições eram concebíveis quanto à relação entre escritura e razão, a saber subordinação, equiparação ou prioridade da razão. Os ortodoxos achavam que só a subordinação da razão sob a Escritura poderia evitar o desmoronamento da unidade de pensamento e com isso o perigo de uma verdade dupla. Um grupo de outros teólogos — Scholder os chama de partido cartesiano do centro — tentaram conciliar a ortodoxia com a crítica radical, colocando escritura e razão uma ao lado da outra, no sentido de uma severa separação entre teologia e filosofia. A teologia tomaria conta das coisas sobrenaturais (res supernaturales) e a filosofia se encarregaria das coisas naturais (res naturales), sendo ao mesmo tempo proclamados dois conceitos diferentes de verdade: o conceito filosófico de verdade precisa de provas concludentes e é logicamente compreensível, ao passo que o conceito teológico de verdade depende apenas da autoridade da Escritura e tem que ser crido. Tudo isso depende da pressuposição de que se possa demonstrar a ausência de contradições entre razão e revelação, a qual se afirma, já que Deus é ao mesmo tempo criador da razão e da revelação, da escritura e natureza. Este partido cartesiano intermediário, de que fazia parte gente como Balthasar Bekker (1634-98) e Christoph Wittich (1625-87), sem dúvida tinha apreendido a exigência da época de associar o progresso irrevogável do conhecimento filosófico com a base ortodoxa; só que eles se enfiaram na contradição de exigir por um lado a separação necessária entre teologia e filosofia, afirmando porém, por outro lado, a concordância de Escritura e razão. Pois se razão e revelação necessariamente coincidem, não se precisaria separar teologia e filosofia.

Mesmo assim a separação entre teologia e filosofia fundamentou em princípio e pela primeira vez a crítica da escritura! Wittich descobriu o "escopo" da escritura, i. é, o seu alvo espiritual que consiste apenas da transmissão das verdades da fé, sem querer perpetuar aquela concepção cósmica. Para Wittich estava claro que a cosmovisão bíblica era presa à época, pois ele usa aqui o conceito cartesiano dos preconceitos (prejudicia) que são ultrapassados e corrigidos pelo progresso da ciência. "A palavra 'preconceito' é o termo mais apropriado para o grande desejo do Iluminismo, para a vontade de examinar livre e desembaraçadamente; 'preconceito' é o correlato polêmico inequívoco da ambígua palavra 'liberdade'"

(18) Gesch. d. neueren Philos. von B. Verulam bis B. Spinoza, 1883, 219 cf. Scholder p. 134.



(19). Alguém como Bekker relega a mitologia bíblica aos preconceitos e inicia assim a demitização! Seu trabalho é um exemplo para o fato “de que as raízes da crítica bíblica moderna de modo algum provêm de um ceticismo, seja de que tipo for”. Muito pelo contrário, seu objetivo, assim como o de todo o partido cartesiano do centro é “fundamentar e assegurar a autoridade e liberdade da escritura também dentro de um mundo transformado” (20).

Mas quem haveria de determinar a imagem do Iluminismo para a posterioridade não foi o partido cartesiano do centro, mas sim a esquerda radical, que exigiu e praticou “a sujeição incondicional da teologia ao domínio universal da razão”. Ela enveredou pelo caminho de uma religião da razão sem considerar dogma, tradição e história, levando o princípio cartesiano às suas últimas conseqüências e permitindo a filosofia decidir também sobre o escopo da escritura. Eles fizeram impossível um diálogo entre Escritura e razão. Pessoas como o médico de Amsterdão Ludwig Meyer (1629-81) e o Pastor de Saumur, Isaac d’Huisseau († após 1685) esperavam conseguir a reunificação da cristandade dividida reduzindo o cristianismo aos conceitos básicos do evangelho: virtude, felicidade e imortalidade, elevando-os ao princípio hermenêutico, com o qual eles eliminaram todas as afirmações bíblicas que contradiziam essas metas. Essa linha da crítica teria a sua continuação até Reimarus, Semler e Lessing. Benedictus de Spinoza, em seu “Tractatus Theologico-Politicus” (1670), já fez um balanço provisório da discussão em torno de razão e revelação e o colocou no contexto da crítica moderna da religião. Para ele revelação e razão estão separados apenas formalmente, pois ambos servem à mesma meta: a criação e promoção de virtude e felicidade humanas. Só porque é pequeno o número de pessoas que conseguem uma conduta virtuosa apenas dirigidas pela razão é que revelação e Escritura são úteis para a grande massa como instâncias que exigem obediência incondicional (21).

No século XVIII o domínio da razão passou a se portar sempre mais de modo tão autoritário como antes o reinado da Escritura. Conseqüentemente a crítica procurava sempre mais “abalar sistematicamente a autoridade e credibilidade da escritura, desmascarar suas histórias como invenções obscuras e suas afirmações teológicas como preconceitos ultrapassados há muito tempo e que à luz da razão se dissolvem em esquemas ilusórios.

Por um século a posição radical parece ser a posição do futuro. Desde Voltaire até os abalos da Revolução Francesa ela domina em toda a Europa esclarecida pelo Iluminismo. A associação que se costuma fazer até hoje entre crítica bíblica e destruição

(19) L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, 1930, 163 — citado conforme Scholder loc. cit. 154.

(20) *Ibidem* 158 — cf. Bekker, “Bezauberte Welt”.

(21) Scholder, loc. cit. 159ss. O que havia de novo em Spinoza era a exigência de uma “história da escritura”, a qual, no entanto, não provinha de um interesse genuinamente histórico, mas era fundamentada de modo cartesiano. De modo análogo à explicação da natureza, a qual estabelece suas definições a partir da história natural, ele quer que se completem dados e princípios para a explicação da escritura a partir de uma história fiel da escritura.

ateísta provém dessa época". Hoje o Iluminismo tem novamente uma importância fundamental e atual para nós, pois muitas coisas indicam uma Renascença do Iluminismo. Por isso nós tratamos de modo bem detalhado essa etapa da tese. Agora nos voltaremos brevemente à antítese e síntese.

Scholder vê em Herder e sua "descoberta da historicidade em princípio do homem e seu mundo" a antítese contraposta à crítica bíblica totalmente a histórica do Iluminismo. Com ela Herder inaugurou a possibilidade da compreensão histórica da Bíblia, naturalmente renunciando à crítica racional, porque o fenômeno histórico lhe parece singular e sem analogia. A síntese entre crítica racional e compreensão histórica só foi conseguida por Ferdinand Christian Baur (1792-1860), que portanto pode ser considerado o fundador da teologia histórico-crítica moderna.

Essa visão geral sobre o surgimento do Neoprotestantismo nos mostrou como a crítica bíblica crescente abalou profundamente a confiança antes natural na verdade literal da Bíblia, privando esta de um importante sustentáculo de sua autoridade.

Com isso as afirmações da Bíblia foram restritas ao campo religioso, processo este cujo significado para a história do pensamento (Geistesgeschichte) não pode ser sobrestimado. Pois não foi a Reforma, mas sim o fim do domínio universal da Bíblia que fez desaparecer o domínio da Igreja medieval! Isso também questiona o conceito tradicional de igreja, o que só agora vem à consciência de um público maior através do prolongado debate atual sobre as estruturas eclesiais; é de se esperar que este mais cedo ou mais tarde levará à dissolução do tipo tradicional de igreja presa a um povo (Volkskirche).

IV. Finalizando, nós ainda temos que tentar algo como a quadratura do círculo, isto é, procurar uma resposta à dupla pergunta se o Neoprotestantismo com a sua crítica bíblica se acha em contradição total a Lutero e à intenção da Escritura?

Até agora só mencionamos um lado da compreensão de Escritura de Lutero, a qual Loewenich chama de sua linha "tradicionalista" e da qual ele distingue a linha "reformadora" (loc. cit. 343). Nesta linha se encontra a crítica de Lutero ao Cânon, a qual no entanto "não tem uma orientação primariamente histórico-crítica, mas teológica" (22). Para Lutero, o critério apostólico é o que determina aquilo que é verdadeiramente canônico, mas isso não no sentido tradicional da autoria apostólica, mas no sentido "do que se ocupa com Cristo" (was Christum treibet). Lutero explica o seu critério cristocêntrico, que é derivado da sua compreensão do centrum scripturae (centro da escritura), especialmente em seus prefácios à Bíblia, cuja leitura recomendamos calorosamente. Assim ele escreve no "Prefácio às Epístolas S. Tiago e Judas":... "todos os honrados livros santos concordam em que eles se ocupam com Cristo e o pregam. A pedra de toque certa para cri-

---

(22) Loewenich, loc. cit. 335 — cf. Wilhelm Maurer, *Luthers Verständnis des ntl. Kanons*, Fuldaer Heft N.º 12, 1960, 47ss.

ticar todos os livros é se eles se ocupam com Cristo ou não, pois toda escritura mostra para Cristo, Rm 3 (21), e S. Paulo não quer saber de nada senão de Cristo, ICo 2 (2). Aquilo que não ensina a Cristo, não é apostólico, mesmo se for ensinado por S. Pedro ou S. Paulo. Por outro lado, aquilo que prega a Cristo, é apostólico, mesmo se Judas, Anás, Pilatos e Herodes o fizerem” (23).

O descobrimento de Lutero do cânon dentro do Cânon, este princípio cristocêntrico do Cânon é revolucionário para o seu tempo. Ele rompe a concepção eclesiástica da infalibilidade das Sagradas Escrituras em todas as suas partes. “O princípio hermenêutico cristocêntrico coloca a validade integral da escritura sob um critério teológico, o qual foi tirado da Escritura, mas não corresponde a esta em toda a sua amplitude. Com isso Lutero se distancia de todo biblicismo formal” (24).

Lutero agora também não pode mais fundar a verdade da Escritura sobre a autoridade da igreja, como tantos o fizeram antes dele, seguindo a frase de Agostinho: “Eu não teria fé no evangelho, se a autoridade da igreja não me levasse a isso”. Para Lutero de nada adianta se Agostinho, S. Pedro, S. Paulo ou mesmo o arcanjo Gabriel dizem algo; “eu tenho que ter a palavra de Deus” (WA 10.III,260,16). “A certeza vem apenas do próprio Deus. ‘Podem pregar-me a palavra, mas ninguém ma pode colocar no fundo do coração senão Deus mesmo” (260,21). O homem tem que chegar sozinho à certeza de poder dizer: “Isso foi Deus quem disse. No momento em que disseres que o homem o fez, ou os concílios, tu estarás construindo sobre a areia. Por isso não há juiz sobre a terra senão aquele homem que tem fé verdadeira em seu coração, seja homem ou mulher, jovem ou velho, douto ou indouto; pois Deus não tem preferências, mas honra a todos que vivem conforme os seus mandamentos” (263,8).

As Sagradas Escrituras têm, portanto, “não uma autoridade emprestada, mas original”, a qual tem que se tornar uma certeza de fé para cada um individualmente. Cada um tem que “saber de modo bem pessoal: Aqui é Deus mesmo que fala a mim. O ‘leigo’ (264), não pode se esconder atrás da autoridade dos ‘doutos’, dos teólogos e autoridades eclesiásticas. A fé que Deus lhe deu ao coração é o último fundamento de sua certeza”. Com isso Lutero não quer dar asas ao entusiasmo, mas quer expressar que as Sagradas Escrituras só se tornam “palavra de Deus” no sentido global para o indivíduo quando ela é experimentada pessoalmente, e isso através do testemunho do Espírito Santo. Está certo que na fé não se lida de verdades racionais, mas também na fé a “evidência” é necessária! O problema neoprotestante da certeza, portanto, já tem as suas raízes em Lutero. Por isso nós não podemos afirmar que Lutero tenha sido um adepto convicto da teoria da inspiração verbal, que exigisse dos cristãos uma fé cega na Bíblia (25).

(23) Luthers Vorreden zur Bibel — ed. Heinrich Bornkamm (Furche-Bücherei Vol. 238) Hamburg 1967, 177s.

(24) Loewenich loc. cit. 336.

(25) Loc. cit. 337ss.

Também a **distinção de Lutero entre Escritura e palavra dá a entender** que a autoridade da Bíblia não se baseia na infalibilidade da letra. Se bem que Lutero nada soubesse ainda da pesquisa em torno da história da tradição dos textos bíblicos, ele antecipou resultados posteriores da pesquisa, vendo na palavra escrita apenas um efeito colateral da proclamação viva original, da viva vox evangelii (viva voz do evangelho). “Não é o papel, mas sim a realidade de Cristo nele anunciada que importa (32,265,13). Sem a experiência viva do coração o livro não nos pode ajudar (36.318,22). A anotação do evangelho se tornou necessária por causa da heresia (10,I.628,6). A **palavra se encontra portanto dentro da Escritura, mas as duas não coincidem simplesmente. Ela é a fala viva de Deus em todos os tempos, na Escritura e na pregação no presente.**” Conforme esta **intenção básica de Lutero, a subordinação sob uma doutrina rígida e mecânica da inspiração seria um mal-entendido legalista**, como ele já o viu no biblicismo legalista dos entusiastas e anabatistas (26).

Como é que podemos harmonizar essa linha “reformatória” de Lutero com a “tradicionalista”, aparentemente bem oposta? Em primeiro lugar precisamos constatar que a pergunta pela origem da Escritura não era controvertida na época de Lutero, motivo pelo qual ele também não desenvolveu sistematicamente a sua doutrina da Escritura. Sua compreensão da Escritura tem um caráter dialético e não pode ser harmonizada. Assim como o Reformador vê na lei o **opus alienum de Deus** (obra alheia de Deus) e no evangelho o **opus proprium de Deus** (obra própria de Deus) com o homem, sendo por isso a palavra do evangelho a palavra de Deus em grau mais alto do que a palavra da lei, assim também a palavra do Espírito (**verbum internum**) é a palavra de Deus num sentido mais adequado que aquela palavra que é expressa pela letra (**verbum externum**); pois a ‘letra’ também pode ser manifestação humana. Sem o processo interior, pelo qual Deus mesmo fala ao homem através de seu espírito, a palavra externa permanece apenas letra. Lutero evita uma relativização entusiástica da palavra externa na Bíblia considerando essa palavra externa o necessário “ponto de partida para o Espírito e a palavra interna”. Assim como a encarnação da palavra de Deus foi condição para o envio do Espírito Santo, assim também hoje o Espírito só vem, “quando a palavra o precedeu” (27). A partir daí se poderia explicar até certo ponto o fato de que Lutero podia acentuar de modo tão enfático a autoridade absoluta das Sagradas Escrituras no sentido tradicional.

O motivo pelo qual o Reformador aceitava, porém, em “um caso afirmações históricas da Bíblia em obediência cega, e em outro caso as criticava como sendo sem importância para a compreensão global da palavra de Deus, isso não se pode harmonizar sistematicamente, mas apenas explicar como seqüência histórica de pensamentos antigos e novos, recebidos e próprios, que se encontram lado a lado em Lutero. Neste caso somos obrigados a seguir a inter-

(26) Loc. cit. 339ss.

(27) Pinomaa loc. cit. 126ss — of. Dictata super psalterium 1513-1516, WA 3,276,37ss.

pretação neoprotestante, que não procura o essencial de Lutero em seus "restos católicos", mas naquilo que ele mesmo tinha concebido" (28).

**Essencial em Lutero também é o seu conceito de razão.** Lembremo-nos apenas de sua famosa Declaração de Worms (1521): "A não ser que eu seja convencido por testemunhos da Escritura ou por argumentos racionais evidentes, — pois eu não acredito apenas no papa ou mesmo nos concílios, pois é óbvio que os mesmos erraram muitas vezes ou se contradisseram a si mesmos — assim estou persuadido pela escritura, e minha consciência está presa à palavra de Deus. Eu não posso nem quero retratar nada; pois agir contra a consciência é perigoso e não sincero" (WA 7,834,4). Lutero, portanto, não se reporta aqui apenas à Escritura, mas também exige que a mesma não seja interpretada arbitrariamente, mas de modo racional e metodicamente correto. Uma tal interpretação compromete a consciência!

A fórmula de argumentos da Escritura e da razão (cf. também a tese 18 de 1517 — WA 1,234,11) se encontra com mais frequência em Lutero. O Reformador concede, portanto, autoridade à razão, se bem que não a mesma que às Sagradas Escrituras. "A autoridade da razão se torna atual quando não existe uma decisão clara por parte das Sagradas Escrituras" (1,529,33). Sem que possamos apresentar aqui a prova detalhada (29), pode-se constatar que para Lutero a razão pode ser uma fonte de conhecimento teológico, se bem que esse pensamento sem dúvida passa para o segundo plano diante do sola scriptura. O teólogo de Wittenberg não chegou a uma concepção totalmente harmônica sobre a relação entre "escritura e razão".

Mas ele reconhece que a razão é metodicamente necessária "para possibilitar um sistema ordenado de raciocínio. A razão iluminada, que se colocou na obediência sob a palavra de Deus, é um auxílio para a compreensão correta da escritura" (WA T1 1, N.º 439 (30)). Contanto que o Neoprotestantismo não se entrega a um racionalismo puro, ele pode reportar-se a Lutero também em relação à aplicação da razão na hermenêutica da escritura, sem no entanto esquecer que a situação do hermeneuta se modificou radicalmente desde a descoberta da historicidade de nossa existência, de modo que não podemos esperar receitas prontas de Lutero. Mesmo assim precisamos mencionar ainda, que Lutero preparou o caminho para a exegética moderna ao superar a hermenêutica medieval com o seu sentido quádruplo da escritura.

Tentemos agora precisar um pouco mais onde é que podemos encontrar a verdade! A teoria da inspiração verbal da Escritura nega a encarnação de Jesus, i. é, a sua historicidade legítima. Pois para que é que Jesus precisou, então, chamar testemunhas e orde-

(28) Loewenich Loc. cit. 344ss.

(29) Op. cit. 389ss; Reinhold Seeberg, Dogmengeschichte IV/1 — 414 (6. Aufl. 1959); B. Lohse, Ratio und Fides, Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1958 — cf. nestas obras a bibliografia a respeito do valor que Lutero dava à razão.

(28) Loewenich loc. cit. 344ss.

nar a proclamação oral, se o conteúdo das Sagradas Escrituras podia ser ditado diretamente do céu? O importante não é um ato especial de inspiração, mas o fato de que toda a pregação se dê “no Espírito Santo” (I Pe 1,12). A verdade atua portanto como Espírito Santo, e isso também através de toda a história de redação e tradição da Bíblia. “Através do Espírito, a palavra humana é ‘verdadeiramente palavra divina’ e é reconhecida como tal no fato de produzir fé. Assim a inspiração da proclamação se manifesta na inspiração dos ouvintes para a fé. Isso vale para a pregação oral e para a sua cristalização na escrita... A inspiração da escritura pelo Espírito é, portanto, de fato demonstrada pelo ‘testemunho do Espírito Santo’... Mas isso não é nada senão a auto-confirmação do evangelho no fato de provocar fé, ou a autenticação do evangelho por Deus, o qual produz a fé (31).

Assim como Jesus se expôs totalmente indefeso à dúvida e negação de seus contemporâneos, nós também temos que liberar a escritura em sua forma e conteúdo. Parece que Deus deseja essa falta de defesa, porque ela “é a mais pura forma de dedicação, que só procura o outro. Ela não força, mas só pode pedir que se corresponda a seu amor, disposta a suportar a dúvida e o não. Por isso Deus não pode vir como um poder externo opressor, nem na forma de uma prova irrefutável ou de um livro inspirado verbalmente, como se tivesse caído do céu, mas de uma maneira bem indefesa, sim, de uma forma inquietantemente indefesa. Mas paradoxalmente, indefeso como ele vem, ele é mais forte que a mais dura resistência e subjuga o coração de todo homem que ele queira subjugar” (32).

A palavra divina aparentemente indefesa possibilita a autonomia da razão humana, uma arbitrariedade que julga poder dispor de seu parceiro (“Gegenüber”), sim, ela julga que nem precisa de uma reconciliação com Deus. A esse tipo de razão a pregação cristã só pode dizer não. A verdade como Espírito Santo coloca um limite à razão, intimando-a a desistir da tentativa de conseguir a vida a partir de si mesma, em favor da reconciliação que é apreendida na pessoa e no caminho de Jesus de Nazaré. Essa conversão é a fé, é confiança na promessa divina da salvação através da imputatio alienae justitiae Christi para dizê-lo uma vez nos tradicionais termos dogmáticos (cf. CA IV).

A exigência de aceitar a reconciliação em Jesus Cristo “pela loucura da pregação” da cruz (1 Cor 1,21) visa os limites da razão. E a fé nesta pregação é o meio no qual a razão encontra a reconciliadora eficiência do Espírito. “Atuação do Espírito Santo significa: Deus cria reconciliação — verdade do Espírito é a verdade da reconciliação”, e o homem é chamado a entrar nesta nova realidade e deixar determinar sua autocompreensão pela realidade da reconciliação (33).

(31) Althaus op. cit. 184s.

(32) Hans Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewissheit des Glaubens*, Göttingen 1966, 155

(33) Wenzel Lohff op. cit. 194s. Para a temática geral também se recomenda a leitura de: *Kranzbacher Gespräch der Lutherischen Bischofskonferenz zur Auseinandersetzung um die Bibel* — editado por Hugo Schnell, Hamburg 1967.