

# Batismo - Meio de salvação ou selo da justificação?

**Observações sobre a compreensão sacramental e não-sacramental do Batismo na perspectiva do Novo Testamento**

**WILHELM HUFFMEIER**

Preleção inaugural, proferida no dia 17 de outubro de 1973 na Faculdade de Teologia em São Leopoldo, RS.

Também na IECLB há problemas com respeito ao Batismo. Um relatório sobre experiências pastorais, escrito para o II Exame Teológico, e que tive oportunidade de ler recentemente, fala da superstição e dos passes mágicos na compreensão que muitos membros de nossas comunidades fazem do Batismo. Em vista disso o Concílio do Distrito Eclesiástico Norte do Espírito Santo decidiu promover uma "conscientização em massa do que é Batismo". Outras comunidades e concílios provavelmente terão planos semelhantes. As observações aqui apresentadas querem ser entendidas como uma contribuição para essa conscientização.

De início é preciso observar que a IECLB não é a única que tem problemas em relação ao Batismo. A Igreja Católica do Brasil compartilha os problemas, como demonstra a Pastoral da última Assembléia Geral da CNBB muito digna de leitura (1). Além disso a crise do Batismo é mundial e antiqüíssima. Sim, a rigor ela é tão antiga quanto o próprio Batismo cristão. A esse respeito não nos deve enganar o fato de que durante quase 2000 anos o Batismo foi realizado de maneira muito uniforme. Até mesmo a suscetibilidade do Batismo cristão para concepções mágicas não é nada de novo debaixo do céu. Se reconhecemos magia ali onde se quer controlar, canalizar e manipular com rituais Deus e suas dádivas, a favor de desejos próprios e em virtude de temores pessoais, então a magia é tão antiga quanto a religião. Ela é, por assim dizer, o seu sócia. Também o sócia do Batismo cristão surge quase simultaneamente com ele. O Batismo a favor dos mortos, ao qual Paulo alude em I Co 15, 29, contém claramente elementos mágicos. Acreditava-se naquele tempo que um Batismo realizado vicariamente em favor de pessoas falecidas poderia proporcionar-lhes determinadas qualidades salvíficas que assegurassem a participação na futura ressurreição. Semelhantes concepções, no entanto, não se restringem de forma alguma ao mundo helenista de então. Elas se mantêm tenazmente em todas as esferas de nosso mundo.

(1) cf. Revista Eclesiástica Brasileira 33, 1973, pp. 198 — 202 e pp. 436 — 443.

Muitos de nossos membros de comunidade apegam-se com fidelidade não subestimável ao sócia mágico do Batismo cristão. Sob um juízo teológico, a necessidade desse sócia e a confiança nele é o resultado de que não se reconhece, por fraqueza ou ausência de fé, o senhorio do Ressurreto. Quando Cristo exerce o senhorio, toda magia chega tarde. Não obstante, também ilusões são realidades, e o seu surgimento com relação a esse assunto representa sempre uma pergunta crítica ao testemunho que a Igreja dá de Cristo.

Interpretações mágicas do Batismo, porém, constituem apenas um aspecto da compreensão batismal de nossas comunidades. Falou-se, além disso, com razão de uma secularização e mundanização do Batismo, a que, aliás, corresponde um aumento do caráter eclesiástico da Santa Ceia. Com respeito ao Batismo, pensa-se no fato de que numa sociedade mais do que 90% "cristã" faz parte do sentimento de ordem e do bom tom deixar batizar os filhos. Tal atitude foi magistralmente caricaturizada por S. Kierkegaard: "A gente não tem religião; todavia, em virtude das circunstâncias: porque primeiramente a mãe se encontrava em determinadas circunstâncias e porque em decorrência disso o pai entrou em circunstâncias difíceis, e por causa das circunstâncias incômodas com o doce queridinho, por isso a gente tem (com o ato sagrado do Batismo): a religião evangélica luterana." Kierkegaard acrescenta que "sob o nome do Batismo cristão (se ousa) oferecer a Deus um ato", que é o resultado daquele "terno momento em que a mãe, após superar as dores do parto, está fraca, e o pai — em apuros". Segundo Kierkegaard poderia ser introduzido "um pouquinho de veracidade" nesse procedimento somente "se a jovem dama (madrinha), em vez de segurar sentimentalmente a touca sobre a cabeça da criança, segurasse uma touca de dormir sobre o pai da criança" (2). Não poderemos negar que aqui se atinge um abuso muito difundido do Batismo. Contudo existe também em nossas comunidades muito desejo realmente sério diante do Batismo, cujo caráter problemático reside única e exclusivamente na indefinição da fé que solicita um Batismo indefinido. As pessoas gostariam de fazer algo de "bom" ao bebê, sem, no entanto, saber dizer em que isso consiste. Tal indefinição talvez seja a característica mais típica para a compreensão batismal em nossas comunidades.

Que se contrapõe, portanto, na questão do Batismo? Magia e fé? Religiosidade popular e esclarecimento teológico? Fé indefinida e definida? Arbitrariedade e responsabilidade teológica no entendimento do Batismo? Certamente tudo isso em conjunto! No entanto o aspecto da crise batismal que deverá interessar em primeiro lugar a nós, não pode ser outro do que a pergunta e preocupação se o nosso batizar e as concepções de Batismo em nossas comunidades fazem transparecer algo do fato de que a salvação e o bem do mundo foram decididos e encaminhados única

(2) Publicado em: Kierkegaard, (Fischer-Bücherei 109). Seleção e Introdução de H. Diem, p. 202

e definitivamente na pessoa e no destino de Jesus Cristo. Quem pensa de acordo com o Evangelho há de indagar também nesse caso imediatamente: Que têm a crise do Batismo e o próprio Batismo a ver com as partículas exclusivas da Reforma: *solus Christus, sola fide e sola scriptura*?

Justamente em torno desse ponto é que gira, pois, a controvérsia do Batismo que há muito arde na teologia evangélica e que recentemente se inflamou de novo em consequência da doutrina batismal do maior teólogo evangélico de nossos dias, o suíço Karl Barth.

A primeira vista o pomo de discórdia reside na questão da prática do Batismo de infantes. A escaramuça em torno do Batismo há pouco realizada no *Jornal Evangélico*, portanto, permaneceu decididamente na superfície. No fundo está a pergunta pela natureza propriamente dita do Batismo. O alcance dessa questão torna-se mais claro quando Karl Barth rejeita a compreensão sacramental do Batismo. Por **sacramento** deve ser entendido, no caso, um ato simbólico que não apenas indica para algo, mas que também realiza aquilo para o que indica. Como sacramento, o Batismo é "signum instrumentale" da graça, meio de salvação. O ato simbólico do Batismo constitui-se de aspergir com água ou de mergulhar em água. A esse ato simbólico, que externamente indica ou realiza um processo de purificação, atribui-se o **poder** de desencadear um processo de purificação interior correspondente. Esse processo de purificação chama-se ablução ou perdão dos pecados (cf. At 22, 16 com I Co 6, 11). Não se poderá negar que é muito fina a parede divisória entre a compreensão mágica e a sacramental do Batismo, acima descrita. Isso permanece em vigor mesmo que na compreensão sacramental do Batismo não seja negado que o **poder** para tal efeito reside unicamente na ação salvífica de Cristo. Tanto mais se discute, porém, como essa ação salvífica está presente e se impõe no ato simbólico, na obra humana do Batismo. Uns dizem que o ato simbólico tem esse poder e pode causá-la porque Deus identificou a sua graça com esse ato. Outros afirmam que na verdade a realização do Batismo consiste numa interferência de Deus assegurada por um pacto, a qual coincide temporal, mas não substancialmente com o Batismo. Martin Lutero, por fim, em adesão a Agostinho, condiciona novamente o ato exterior do Batismo à relação promessa-fé, tornando o efeito do Batismo dependente do evento da palavra de promessa dirigida à fé (3).

Contudo, se Lutero reintroduziu o Batismo na relação Palavra-fé, não devemos entendê-lo assim como atualmente ocorre em quase todas as Igrejas luteranas, a saber, que a fé poderia, em qualquer hora, seguir-se ao Batismo. Tal se evidencia pelas tentativas desaperadas de Lutero, de poder pressupor fé nos bebês batizados. Desse modo foi levado a falar da "fides infantium", da "fides

(3) cf. WA 6, 516, 30-32 = Clemen 1, 448, 8-11 (De captivitate Babylonica ecclesiae... 1520) com WA 6, 518, 12s = Clemen I, 449, 39s.

vicaria”, afirmando finalmente, mediante uma paralisação de sua vinculação da fé à promessa a ser ouvida, que o Batismo, como sacramento, **provoca** a fé já nos infantes.

Quem tiver um conhecimento maior de Lutero, reconhecerá sem dificuldades que tudo isso eram soluções de emergência. Contradiziam claramente outros princípios de sua teologia. Por exemplo: A natureza da Palavra consiste, antes de mais nada, em ser **ouvida** (e desse modo crida) (4). Bebês, entretanto, ainda não podem ouvir. Eles justamente carecem dessa passividade específica. Ou: deve ser firme a verdade inalienável de que, onde há a promessa divina, toda pessoa é responsável por si própria, a sua **própria** fé é demandada, cada um presta contas sobre si mesmo (5).

Ao mesmo tempo não se pode ignorar que Lutero, vinculando novamente o Batismo e seu efeito à relação Palavra-fé, problematiza no fundo o caráter sacramental do Batismo. Por isso não admira que essa problematização se torna explícita em duas afirmações de Lutero, em que ele, embora apenas por curto período, 1520, aplica criticamente o “sola scriptura” e o “solo Christo” contra a compreensão tradicional do sacramento: 1) “Se eu quiser falar de acordo com o uso da Escritura, existe apenas um único sacramento e três sinais sacramentais” (6). 2) “Nas Escrituras Sagradas nenhum dos 7 sacramentos é designado com o nome sacramento. As Escrituras Sagradas possuem apenas um único sacramento, que é o próprio Cristo, o Senhor” (7).

Isso significa: **Unicamente** em Cristo Jesus Deus e sua graça estão indicadas de tal maneira que são transmitidas, comunicadas e causadas ao mesmo tempo. Com isso encontramos novamente diante das tentativas atuais por uma compreensão correta do Batismo.

A intenção de Karl Barth ao rejeitar o caráter sacramental, isto é, de instrumento salvífico, do Batismo, é negar-lhe qualquer poder de lavar os pecados (8). Barth fundamenta seu veredito positivamente (numa semelhança surpreendente com aquelas declarações de Lutero), dizendo que somente em e por meio de Jesus Cristo existe efetivamente perdão dos pecados e que esse perdão é transmitido pelo Espírito onde, quando e como, isto é, com os meios que ele quer, e encontra **unicamente** e antes de mais nada na fé o seu alvo adequado. Barth denomina esse acontecimento comunicatório de Batismo do **Espírito**, cujo sujeito concreto é o próprio Jesus Cristo, razão pela qual Barth também denomina Jesus

(4) WA 4, 9, 18s.

(5) WA 6, 521, 20ss = Clemen 1, 453, 30-32. A essa assertiva segue-se a menção de Mc 16, 16.

(6) WA 6, 501, 38s = Clemen 1, 431, 38s.

(7) WA 6, 86, 5ss.

(8) cf. Kirchliche Dogmatik (= KD) IV/4 (fragmento), p. 112. Já em KD VI/1, p. 744 e em KD IV/2, p. 59 Barth manifestava dúvidas quanto ao caráter sacramental do Batismo, enquanto que em KD I/1, 93 e no escrito “Die kirchliche Lehre von der Taufe” (1943) ele ainda compreendia o Batismo como sacramento (segundo a tradição reformada), embora já atacasse a prática de batizar crianças como sendo “desordeira”. Quanto ao problema de uma possível incoerência na teologia de Barth, cf. E. Jünger, Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme (Theol. Studien 98), principalm. pp. 36ss.

Cristo de único sacramento da Igreja. Do Batismo do Espírito, Barth distingue o Batismo de água, que não é meio eficaz do Espírito, mas sim reação não-sacramental de pessoas que testemunham em gratidão e súplica que foram levadas por Jesus Cristo à fé, no Espírito, e que agora iniciam nele com a vida cristã (9).

A partir desse conteúdo positivo, que procura fundamentar com amplas exegeses bíblicas, e não só a partir da questionabilidade da prática do Batismo de infantes segundo o Novo Testamento, Barth nega a legitimidade do Batismo de bebês, que não creêm. K. Aland, um dos mais veementes críticos de Barth, confirmou esse método à sua maneira (10). Isso porque Aland, defendendo a legitimidade teológica da prática do Batismo de infantes, justamente não parte de uma comprovação dessa prática no Novo Testamento. Mas tendo demonstrado, em contraposição a J. Jeremias, que o Batismo de crianças se tornou costume na Igreja somente a partir de ca. 200 d.C., Aland sustenta que o Batismo de bebês é uma consequência necessária e legítima da compreensão neotestamentária do Batismo, apesar de que não se pode comprovar a sua prática na época da formação do Novo Testamento. No mesmo sentido o exegeta católico O. Kuss formulou muito antes de Aland que: "A pergunta pelo Batismo de lactentes em última análise não é outra do que a pergunta pelo sacramento: a doutrina da vigência geral dos pecados e da morte e a doutrina da aplicação, da mediação da salvação pelo Batismo, têm por consequência obrigatória o Batismo de lactentes" (11). As posições contrárias de Aland (respectivamente Kuss) e Barth concordam, aliás, em mais um ponto: Ambas pressupõem uma compreensão mais ou menos homogênea do Batismo no Novo Testamento. De acordo com Barth, ela é não-sacramental, de acordo com Aland ela é sacramental.

Dessa simples caracterização, forçosamente comprimida, da atual controvérsia em torno do Batismo, realizada decididamente no campo da exegese neotestamentária, resultam dois postulados metodológicos para uma abordagem promissora da questão no Novo Testamento:

1) Unicamente a pergunta pela essência e a necessidade do Batismo no Novo Testamento pode conduzir à distinção dos espíritos e à formação de um consenso, bem como decidir sobre costume e prática do Batismo.

(9) cf. KD IV/4, pp. 112 e 117

(10) Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an Joachim Jeremias (Theol. Existenz Heute N.F. 86); o mesmo, Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis — zugleich eine Auseinandersetzung mit Karl Barths Tauflehre, Gütersloh 1971.

(11) O. Kuss, Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament (1950), em: Auslegung und Verkündigung I (ensaios sobre a exegese do NT), Regensburg 1963, p. 149. — A opinião de Kuss coincide claramente com o sentido do artigo sobre o pecado original, em CA 2. Contudo E. Jüngel, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, em: Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, pp. 29s. demonstrou que a formulação em CA 2 (Batismo como anulação do pecado original) foi uma concessão de Melancthon ao protesto católico, contrariando a formulação do 4.º dos artigos de Schwabach e dos de Marburg (anteprojetos da CA) nos quais Lutero colaborou. Os artigos atribuíram originalmente a anulação do pecado original unicamente (solus!) a Cristo.

2) A comprovação se o Novo Testamento conhecia ou não o Batismo de infantes de nada auxilia na discussão em torno da correta compreensão do Batismo, podendo ser, por isso, muito bem deixada de lado.

Quem considera esses pontos terá de levar em conta (nisso a pesquisa crítica do Novo Testamento é em grande parte unânime) mais algumas circunstâncias que dificultam o seu indagar teológico:

3) Não existe (contra Barth e Aland) nem uma resposta clara do Novo Testamento à pergunta pela essência e necessidade do Batismo cristão, nem em parte alguma propriamente uma doutrina explícita do Batismo. Antes é preciso reconstruir, a partir de observações mais ou menos ocasionais, o respectivo conceito de Batismo de um escrito ou autor neotestamentários e contar, além disso, com uma **evolução** na compreensão neotestamentária do Batismo (12). Essa evolução de forma alguma leva, em linha reta, do pensamento não-sacramental do judaísmo, através do pensamento mágico-sacramental do helenismo, ao conceito de sacramento da Igreja ocidental, expressado classicamente em Agostinho: "invisibilis gratiae visibilis forma" é o "sacramentum" que possui "tanta virtus, ut corpus tangat et cor abluat" (13).

4) É evidente que desde o início o Batismo foi festejado com muita naturalidade em todas as comunidades cristãs como "rito de iniciação" único e não reiterável. Do ponto de vista **histórico**, tal fato aponta para o Batismo de João legitimado pelo Batismo do próprio Jesus, do ponto de vista **teológico**, aponta para uma obrigatoriedade que se expressa na ordem batismal de Mt 28, 18-20, de formação tardia, segundo a história da tradição, como a obrigatoriedade de um mandamento de Jesus Cristo. O Batismo possui no Novo Testamento a **obrigatoriedade** de um **mandamento** de Jesus Cristo, contudo ele não é um instrumento salvífico obrigatório.

5) Como modelo para o Batismo cristão não entram em cogitação nem o Batismo judaico de prosélitos, comprovado com alguma exatidão somente para em torno do ano 70 d.C., (cf. Epicteto Diss. II, 9, 19-21; Sib. Or. IV, 162-170; Mishná Pessahim VIII, 8), nem as lavagens cultuais do Antigo Testamento (cf., p. ex., Nm 19) ou dos essênios de Qumrã (cf. 1 QS 3, 4-12; 4, 20s e 5, 13s; também Josefo Bell. Jud. II, 129). Mas para tal serve

(12) W. G. Kümmel formulava já em 1950: "um erro característico para toda a discussão recente acerca do Batismo no Novo Testamento e que traz consequências catastróficas: Parte-se da suposição de uma doutrina ou prática batismal homogênea, ao invés de catalogar primeiramente os costumes e as concepções talvez reconhecíveis em cada escrito ou grupo de escritos e de apresentar somente a partir delas uma evolução ou também uniformidade total das concepções e dos costumes. Pois uma abordagem verdadeiramente histórica não poderá ignorar que as notícias da comunidade primitiva não concordam sem mais nem menos com a concepção batismal de Rm 6, nem essas, com a helenização em Tt 3,5" (Theologische Rundschau N. F. 18, 1950, p. 43). Basta que se complementem as indicações de Kümmel apontando para as passagens batismais em I Pe 3, 18-22 e Hb 10, 22s, bem como Ef 5, 25-27, a fim de tornar mais nítida toda a amplitude do espectro. Parece-me que os trechos sobre o Batismo em I Pe e Hb relacionam-se com os trechos sacramentais e até mágicos em At 22, 16 e Tt 3,5 assim como a interpretação moral (anti-sacramental) que Josefo atribui ao Batismo de João se relaciona com esse Batismo (cf. Antiquitates XVIII, 5, 2).

(13) cf. In Johannis Evangelium Tractatus 80, 3 com Quaestiones in Heptat. III qu. 84.

unicamente o Batismo do arrependimento para o perdão dos pecados, praticado por João Batista e que desde A. Schweitzer é designado com predileção como "sacramento escatológico".

6) O Batismo cristão não é nenhum ato isolado para si, mas está em conexão com aquilo que ele denota e realiza, uma conexão que pode ser definida como seqüência de evento salvífico, fé e desejo de Batismo (cf. Ef 1, 13s e II Co 1, 29-22 (14), bem como At 8, 35-39).

7) O Batismo acontece "sobre", ou melhor, "no", ou também "em vista do" e "por causa do" nome de Jesus Cristo (cf. I Co 1, 13; At 2, 38). A fórmula batismal triádica em Mateus (28, 18-20) é recente, do ponto de vista da história da tradição.

8) De acordo com o Novo Testamento, inserem-se no âmbito das conseqüências do Batismo, negativamente, o perdão dos pecados (At 22, 16; cf. I Co 6, 11; tradição do Batismo de João, Mc 1, 4) e, positivamente, incorporação na comunidade cristã (I Co 12, 13; Gl 3, 24; Rm 6, 3s; At), concessão do Espírito Santo ou, respectivamente, seladura com o Espírito Santo (At 2, 38s; II Co 1, 21s; At 19, 1ss), renascimento (Tt 3, 5; cf. Jo 3, 5), etc., sem que, no entanto, todos esses efeitos tenham de ser citadas ou mesmo subentendidos em toda passagem de Batismo no Novo Testamento.

9) Uma designação de ser rigorosamente imprescindível para a salvação o Batismo recebe somente no final do evangelho de Marcos, que a crítica textual já demonstrou como secundário, o qual, porém, preserva também a seqüência fé — Batismo (Mc 16, 16).

10) Em contraposição à tradição dogmática da Igreja desde Agostinho, o Novo Testamento desconhece o conceito de sacramento como termo coletivo para Batismo e Santa Ceia. A palavra grega "mysterion", reproduzida parcialmente em algumas traduções latinas do Novo Testamento por "sacramentum", é um conceito estritamente escatológico ou cristológico, sem conexão constatável com os atos do Batismo e da Santa Ceia, mais tarde chamados de sacramentos.

11) A ausência do conceito sacramento para designar Batismo e Santa Ceia no Novo Testamento, no entanto, não exclui que Batismo e Santa Ceia no Novo Testamento sejam talvez concebidos, em seu conteúdo, de tal maneira que se encaixam num termo coletivo comum e que o posterior conceito dogmático de sacramento pode servir para eles e expressar a sua essência (cf. I Co 10, 1ss).

12) Se definirmos a peculiaridade do Batismo no Novo Testamento com o termo "drömenon" (realização), oriundo da fenomenologia das religiões, como "um procedimento que, com meios naturais, torna eficaz poderes sobrenaturais, em geral utilizando

(14) cf. a análise de E. Dinkler, Die Taufterminologie in 2. Kor 1, 21s, em: Signum crucis (ensaios sobre o NT...), Tübingen 1967, pp. 99ss.

palavras pronunciadas” (15), então teremos acertado a natureza de determinadas (nem de longe de todas) interpretações do Batismo no Novo Testamento, e expressado a sua proximidade para com o posterior conceito de sacramento. Em decorrência dessa proximidade, a pesquisa neotestamentária designa, de forma mais ou menos consciente, o Batismo como sacramento.

Em relação aos pontos mencionados impera relativa unanimidade na pesquisa crítica do Batismo. Todavia engana-se redondamente aquele que presume que tal consenso assegura a clareza e consistência na concepção do Batismo, de modo a possibilitar instruções inequívocas diante da prática batismal em nossas comunidades, bem como no diálogo para o entendimento ecumênico. O pluralismo, portanto, parece ser também aqui a consequência obrigatória da multiplicidade do cânone, pois dentro daquele consenso as mais extremas posições são possíveis. Isso acontece de acordo com o ponto a que se dá na exegese a primazia sobre os outros citados, ou com o estágio na evolução das interpretações do Batismo que se considera como teologicamente legítimo. Somente um exegeta ingênuo ou também cego poderá ignorar que, em tais decisões, o confessionalismo celebra os seus triunfos mal dissimulados. Por isso parece bem natural que a exegese católica e confessional luterana (cf. CA 2, 5, 9 e 13 (16)) atribua em grande parte prioridade absoluta ao ponto de vista “sacramental” na interpretação batismal, expresso na tese 12. Uma explicação do Batismo, porém, que se orienta nas partículas exclusivas da Reforma e as considera responsabilmente, refere-se justamente ao aspecto da doutrina da justificação contido nas teses 6 e 10. Daí advém ou a consequência de uma eliminação exegética do sacramentalismo de diversas passagens neotestamentárias, ou a formulação de um postulado de crítica de conteúdo em relação à compreensão sacramental do Batismo. Crítica de conteúdo é aquela atitude crítica diante da Bíblia que transforma em cânone dentro do cânone aquilo que — com palavras de Lutero — “promove Cristo”, ou seja, que demarca com círculos críticos aquilo que é capaz de obscurecer a Cristo. Um Batismo, no entanto, que é compreendido como instrumento de salvação (sacramento), obscurece o livre senhorio de Cristo.

Procurarei demonstrar agora no exemplo da teologia paulina do Batismo como as três posições citadas se concretizam e diante de que aporias cada uma delas se encontra, ao fazê-lo.

Como cristão evangélico, sabe-se que Paulo foi o apóstolo da justificação pela fé. Sabe-se também que essa justificação pela fé é algo que o homem não pode conquistar para si, mas que somente pode permitir que lhe seja dado. A justificação pela fé define o homem como alguém que recebe e que, por isso, necessita receber.

(15) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, 3. ed., p. 137.

(16) Contudo a doutrina do Batismo na CA não é harmônica, nem em si, nem em comparação com os artigos de Schwabach e Marburg, que lhe serviram como modelo. Cf. para tal W. Lohrmann, *Glaube und Taufe in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Stuttgart 1962, e E. Jüngel, *Zur Kritik...*, op. cit. pp. 26-30.

Nada, no entanto, se configura mais difícil para o homem do que deixar-se presentear consigo próprio (= com sua justiça), com o mais íntimo cerne de sua vida, com o seu lar pessoal. Ele não quer que seu íntimo lhe seja concedido, mas quer poder devê-lo a si próprio. Assim como na vida exterior o homem somente se orgulha daquilo que ele próprio realizou, assim ele também gostaria de ter estruturado sozinho a mais íntima substância de sua vida. Paulo chama de pecado essa atitude de querer realizar-se a si mesmo, um pecado que se revela na glorificação própria como aquilo que realmente é. Como fé, no entanto, Paulo designa aquela atitude do homem em que ele não procura produzir o seu íntimo pessoalmente, mas o deixa ser causado por alguém outro. Crer é um deixar, um deixar acontecer e um deixar entrar. A força para esse deixar, contudo, o homem não possui por ser alguém que pode decidir-se. Essa força lhe é concedida. O poder de decidir-se não é a força pela qual surge a fé, mas o lugar no qual ela surge, antropológicamente falando. Contudo a força e o lugar pertencem juntos assim como raio e trovão. Não se deve separá-los. Paulo denomina essa força Espírito Santo. Ele não é nenhuma força que paira livremente no ar, mas sim como que o perfume que se espalha no mundo a partir de Jesus Cristo. Quem cheira esse perfume e o deseja permanecer no seu âmbito, é para Paulo um crente. É alguém que recebeu aquilo que ele é, e que se mostra agradecido por essa dádiva. Um exemplo para essa atitude de fé Paulo vê em Abraão, pois Abraão deixou que Deus lhe concedesse o seu íntimo, a sua honra, a saber, um filho na forma de uma promessa, apesar de que a partir de Abraão pessoalmente não havia possibilidades de receber um filho. Abraão teve fé — isto é, ele deixou entrar a força de Deus.

Em breves traços delinee a estrutura fundamental da teologia de fé paulina. Surge, pois, a pergunta, em que lugar dessa estrutura o Batismo possui uma localização legítima.

Duas possibilidades são cogitadas: Ou o Batismo é um meio, através do qual aquela força, que identificamos como Espírito Santo, vem até o homem. O Batismo seria, então, uma definição visível do caminho do Espírito, a qual se coloca entre Cristo e a pessoa chamada à fé. Batismo seria um meio de salvação.

Ou o Batismo é um ato que pressupõe que se estabeleceu no Espírito o contato entre Cristo e o homem como crente, tornando-o praticamente público e irrevogável, assim como a fé de Abraão foi selada pela sua circuncisão. Então o Batismo seria selo da justificação, não transportando mas confirmando a salvação.

Ambas as possibilidades estão, por assim dizer, contidas na exegese de Paulo. A seguir, quero demonstrar o porquê.

Nas cartas cuja autenticidade é indubitável, Paulo fala em 6 lugares explicitamente sobre o Batismo (I Co 1, 13-17; 10, 2; 12, 13; 15, 29; Gl 3, 27; Rm 6, 3s). É verdade que a pesquisa pressupõe com bons motivos que Paulo alude ao Batismo em algumas outras passagens, especialmente em I Co 6, 11; II Co

1, 21s e I Ts 5, 3ss. Contudo, somente quem dissolver, como H. Schlier (17) e outros, as tensões entre a teologia paulina e a compreensão mágico-sacramental do Batismo, encontrada por Paulo em Corinto e outros lugares, em favor de uma teologia do sacramento em Paulo esboçada nítida e coerentemente, este registrará alusões ao Batismo em todas as passagens que Paulo formula de maneira semelhante às do Batismo sem mencionar explicitamente o Batismo. Schlier o realiza de forma clássica no seu comentário a Gálatas, quando entende Gl 2, 19 da seguinte maneira: (Na aceitação do Batismo) morri pela lei para a lei, a fim de que viva para Deus. (Pelo Batismo) fui crucificado com Cristo (18). Considerando o paralelismo de Gl 2, 19 e 3, 27 e o fato de que dentro do texto batismal Rm 6, 2ss se fazem afirmações semelhantes a respeito do efeito do Batismo e do efeito da cruz, K. L. Schmidt já conclui o oposto: "Paulo possui uma concepção de sacramento como se a não possuísse." (19) Por conseguinte, teremos de ser muito cautelosos na ampliação do número das passagens em que Paulo fala indiretamente do Batismo. Ao invés disso, teremos de ver na simultaneidade de afirmações semelhantes sem e com o Batismo primeiramente um problema da teologia paulina. Esse problema poderia ser definido, de acordo com H. von Soden, da seguinte maneira: "Se Paulo não tivesse encontrado o Batismo e a Santa Ceia já como sacramento, dificilmente os teria podido transformar nisso por si próprio" (20).

Com essa permutabilidade problemática de afirmações sobre a justificação ou a crucificação e sobre o Batismo já anotamos algo peculiar para a compreensão paulina do Batismo. Mas é preciso indicar mais algumas peculiaridades.

1) Bem no início da assim chamada Primeira Carta aos Coríntios Paulo se refere ao Batismo, no contexto de certas divisões e partidos em Corinto. Do modo pelo qual Paulo o faz, podemos deduzir que na compreensão coríntia do Batismo (seja por influência de Apolo, discípulo de João e batista, seja por causa do rito batismal entendido em analogia a mistérios helenísticos) dava-se mais peso à relação batista-batizando do que à relação de ambos com o poder do Batismo, com o fruto da cruz que se impõe em nome de Jesus Cristo ("hypér hemôn", v. 13). De qualquer forma, Paulo vê-se necessitado (como em outros lugares também) de introduzir criticamente a cruz de Cristo como o único ato salvífico do uno e indivisível Cristo, e de constatar em segundo lugar que ele é grato por ter batizado somente duas ou três pessoas em Corinto. Ele acrescenta: Cristo não me enviou (ao apostolado) para batizar, mas para proclamar o Evangelho. Foi constatado com muito acerto que Paulo dificilmente teria excluído um sacramento imprescindível à salvação, do conteúdo e do objetivo de seu

(17) cf. H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, em: Die Zeit der Kirche (ensaios exegéticos...), Freiburg 1966, 4. ed., pp. 107ss.

(18) cf. o comentário sobre o trecho.

(19) Der Apostel Paulus und die Antike Welt (1924), em: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1965, p. 238.

(20) Sakrament und Ethik bei Paulus, em: Das Paulusbild..., p. 375, nota n.º 48.

apostolado (21). Por outro lado também não se deve deduzir de I Co 1, 17 uma depreciação fundamental ou até uma indiferença total do Batismo. A isso se contrapõem as demais passagens batismais de Paulo. No entanto deve ser ressaltado que, em virtude das experiências de Paulo com a comunidade coríntia, o Batismo tem para ele também uma tendência que o faz ocultar a cruz de Cristo, quando não concorrer com ela. O ato batismal necessita interpretação. Paulo quer dizer que somente em conexão com a cruz de Jesus Cristo proclamada como Evangelho ele é realmente aquilo que deve e pode ser do ponto de vista cristão. Somente quem já entendeu a palavra da cruz como salvação compreende o sentido do Batismo, e não ao contrário. Para aquele que, no entanto, não entendeu a palavra da cruz, o Batismo não é apenas desprovida de sentido, mas na verdade perigoso. A periculosidade do ato batismal, aberto para diversas interpretações, e até as provocando, evidencia-se em I Co 1, 14-17.

2) Quando Paulo fala da constituição, natureza e aplicação da salvação, é estranho que ele em geral não menciona o Batismo. Rm 1-4 não alude com nenhuma palavra ao Batismo, a não ser que se queira ver em Rm 4, 11 uma indicação implícita do Batismo, como o faz, p. ex., G. Klein (22). Ali Paulo diz que Abraão recebeu o sinal da circuncisão como selo da justificação pela fé. Selo, selar é, em época pós-paulina com toda a certeza, em Paulo com probabilidade, um termo para o Batismo. Essa alusão falaria, então, decididamente contra qualquer caráter do Batismo como transmissor da salvação. Também em I Co 1, 8ss; Gl 2, 14ss; Fl 3, 3ss; I Ts 5, 3ss, passagens em que Paulo desenvolve a sua doutrina da justificação, não se cita o Batismo, mas sim o evento da unificação com Cristo, que possui grande semelhança com o que Paulo diz em Rm 6, 3s sobre o Batismo. Isso, porém, significa: O Batismo em geral não aparece na conexão, característica para Paulo, da salvação com a cruz de Jesus Cristo, que concretiza a salvação como reconciliação (II Co 5), justiça de Deus (Rm 1, 17) e esperança (Rm 5, 1ss). Isso se dá na palavra da cruz (I Co 1, 17s) ou na prédica da fé (Rm 10, 17; Gl 1, 23) pela fé causada pelo Espírito (Gl 3,2). Salvação é constituída pela ressurreição de Jesus Cristo, que o instala, como crucificado, para Senhor (Rm 10, 9s). Salvação é aplicada por Palavra, Espírito e fé. Mas a fé para Paulo decididamente não é obra humana, como Rm 4 o demonstra no exemplo de Abraão. Será possível afirmar o mesmo de modo tão categórico também com respeito ao Batismo?

3) Existe em Paulo uma correlação muito estreita, por um lado, entre Batismo e ética, e por outro, entre Batismo e Igreja (entendida como corpo de Cristo). Ambas as dimensões são inseparáveis, na proporção em que a ética cristã fala daquilo que deve ser feito em conjunto, e a eclesiologia cristã trata de uma comunidade que se move ativamente, que é peregrina. Ambas, no

(21) cf., p. ex., H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im NT..., Göttingen 1970, p. 199.

(22) Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte, em: Rekonstruktion und Interpretation (Ges. Aufs. z. NT) München 1969, pp. 154s.

entanto, também pressupõem que o essencial já foi feito, pelo que pressupõem a fé. No Batismo, por sua vez, trata-se do estabelecimento de uma comunhão movimentada pela atividade, como se evidência pelas palavras “corpo” e “andar”, termos centrais da eclesiologia, respectivamente da ética paulina. Também no pensamento de que o batizando se reveste no Batismo de Cristo imaginado como um traje (Gl 3, 27), prevalece não o ponto de vista da concessão da salvação, mas o da concessão da unificação (todos têm o mesmo vestido), entendida como tornar-se membro. Isso naturalmente não deve ser separado da salvação, mas mesmo assim distinguido do ato de sua comunicação. Se falamos aqui da constituição de um ser ético e, respectivamente, eclesiológico, queremos expressar com isso duas coisas: Em primeiro lugar, que, conforme Paulo, o Batismo não somente designa algo, mas também realiza algo. Em segundo lugar, que o Batismo se segue imediatamente depois da fé. Como, porém, deve ser mais exatamente descrito esse estado do ser, que não é idêntico com a comunicação da salvação mas tampouco pode ser separado dela?

Para responder a essa pergunta, abordarei agora a conhecida passagem batismal, Rm 6, 3s, ou seja, um texto que é encarado como central por todos os partidos que disputam e se esforçam pela correta compreensão do Batismo em Paulo e no Novo Testamento.

Apresento inicialmente uma paráfrase do contexto e do texto, pois uma das principais condições para a compreensão de Rm 6, 3s é o reconhecimento da relação entre Rm 6 e Rm 5. Em Rm 5, 20 Paulo formulara, na seqüência de Rm 5, 12ss, a frase confortante e confiante: Onde o pecado aumentava, a graça o superava em riqueza. Essa frase requer agora ser protegida contra deduções descabidas e estúpidas e ao mesmo tempo ser meditada em suas corretas conseqüências. Paulo cita em Rm 6, 1 uma dessas deduções aparentemente possíveis: Pequemos, pois, intensamente, para que a graça nos atinja com especial abundância. De modo algum podemos achar como G. Bornkamm e outros, que semelhante dedução tenha a seu favor a “validade de uma lógica formal” e pareça “ser a única dedução possível da tese do próprio Paulo para vida e comportamento dos crentes” (23), razão pela qual Paulo agora teria que introduzir um novo argumento para evitar essa conseqüência. Pelo contrário, Paulo em Rm 6, 2 responde a essa conseqüência tola de alguém que nada entendeu e apesar disso pensa poder dar seu palpite, com a única conclusão possível e correta de Rm 5, 12ss: “Como poderão aqueles que (acrescente: já englobados na obediência de Jesus Cristo) estão mortos para o pecado, ainda viver nele?”

O versículo Rm 6,2, portanto, olha, como a afirmação que ele declara ser impossível, primeiramente para trás, para Rm 5 como o seu fundamento. Isso não exclui que olha também para frente.

---

(23) G. Bornkamm, *Taufe und neues Leben bei Paulus*, em: *Das Ende des Gesetzes* (Ges. Aufs. I), München 1961, 3. ed., p. 36.

Ele “tem validade em dois sentidos. Primeiro, olha para a obediência a Cristo. Tapou-se, por assim dizer, a boca à morte (definitivamente). Ela recebeu o que lhe é devido. Em segundo lugar, a frase olha para frente, em direção do Batismo” (24). O Batismo por conseguinte, não é o único fundamento objetivo do versículo 6, 2. O recurso ao Batismo tem decididamente caráter de auxílio, de subsídio, como sustentam alguns exegetas.

Paulo, portanto, considera que também o Batismo demonstra que aquelas deduções são impossíveis. E que como Batismo em Jesus Cristo ele é Batismo na sua morte. Por meio de tal Batismo fomos sepultados juntamente com Cristo, para que também nós, assim como Jesus Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pelo poder glorioso do Pai, vivamos em radical novidade de vida.

Nos versículos 5-10 esse pensamento é repetido mais uma vez em vista da impossibilidade de servir ao pecado e em vista da viabilidade de viver para Deus (cf. v. 6 com v. 10). Não se fala mais diretamente do Batismo. Contudo certas formulações parecem indicar para o Batismo como o lugar de sua concretização, embora sejam curiosamente colocadas como consequência da cruz de Cristo. São elas: “fomos unidos com ele na forma de sua morte”, “morremos juntamente com Cristo”, sendo formadas como o “fomos sepultados com ele” do versículo 4. Por isso é preciso apontar em conformidade com o Bornkamm para o singular paralelismo dos vv. 5-7 e 8-10, que demonstra “que o evento do Batismo e o evento de Cristo não se encontram apenas numa relação de analogia, mas são idênticos um com o outro” (25).

Como, pois, se entende aqui o Batismo? Duas possibilidades se nos oferecem: Em primeiro lugar, o Batismo é aquela transmissão poderosa do evento salvífico na cruz e ressurreição de Jesus Cristo que provoca efetivamente, “ex opere operato” que os batizando sejam com ele crucificados, sepultados e ressuscitados, isto é, que andem numa nova vida (cf. v. 4 com Cl 2, 12; 3, 1 e Ef 2, 5s), que provoca, portanto, a salvação e nova vida dos batizando, revelando-se nisso como instrumento de salvação. Tanto a exegese católica como evangélica encontram no texto tal compreensão do Batismo, embora coloquem diferentemente os acentos.

Enquanto a exegese católica vê confirmada em Rm 6, 3s a sua própria concepção sacramental, a exegese evangélica que em seu resultado coincide com essa interpretação sacramental acentua que Paulo fala de diferentes maneiras da transmissão da salvação, a saber, uma maneira especificamente paulina (Rm 1-4), uma mitológica (Rm 5, 12ss e I Co 15, 12ss) e uma mais ou menos sacramental (Rm 6-8). Protege o falar sacramentalista da transmissão da salvação diante de mal-entendidos entusiastas, vinculando-o à ética. I Co 10 figura, então, como padrão secreto para a interpretação de Rm 6.

(24) E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens* (exegese de Romanos 5-8), München 1949, p. 28.

(25) *op. cit.*, p. 39 (grifado por mim).

Como segunda possibilidade de interpretar o Batismo em Rm 6, por enquanto menos experimentada, entra em cogitação a seguinte reflexão: Porque nós morremos de uma vez por todas para o pecado juntamente com a morte e ressurreição de Jesus Cristo, o que se aplica a pessoas isoladas **unicamente** na fé provocada pelo Espírito através dum meio que ele quer, o Batismo não pode ser transmissão sacramental da salvação no sentido pleno da palavra. No Batismo reconhece-se antes o feito salvífico de Jesus Cristo de tal forma que as pessoas que já se encontram (em virtude da cruz pela fé provocada através do Espírito) na esfera da salvação, são confirmadas e seladas nesse reino, assim como a sepultura sela a morte. Esse efeito de confirmação **dentro** do âmbito da salvação expressa-se positivamente como formatura para a vivência em conjunto. Através do Batismo forma-se para a ação aquele que na fé se experimentou como salvo.

A vantagem dessa segunda concepção é o reconhecimento claro das aporias lógica e teológica de Rm 6, que acima já foram abordadas de passagem na paráfrase, e que pretendo esboçar um pouco mais claramente no que se segue.

Quem compreende em Rm 6, 3s o Batismo como incorporação eficiente no acontecimento de Cristo ou como uma **mudança de senhorio** entre lei, pecado e morte de um lado e Jesus Cristo de outro, esqueceu que, de acordo com Rm 5, 12ss, já nos encontramos em Cristo por causa da natureza **inclusiva** do feito redentor de Cristo (cf. também II Co 5, 15; Gl 2, 14). Paulo teria que contradizer-se a si próprio se ele introduzisse em Rm 6, 2 um "sacramento" que "fizesse concorrência ao seu pensamento central de que todas as pessoas estão incorporadas no Cristo celestial, um sacramento que mais uma vez incorporasse em Cristo os que nele estão incluídos" (26). Com tal insistência na conexão teológica entre Rm 5 e 6 poderia, agora, estar em contradição a formulação "ser batizado para dentro de Cristo", que, pelo que parece, quer significar que pessoas são conduzidas para dentro de Cristo, entendido como um recinto. Poderíamos contornar a tensão somente se diferenciássemos entre o ser da pessoa e a pessoa **concreta**, declarando que pelo Batismo a pessoa concreta se torna participante de seu novo ser já consumado em Cristo. Assim compreendido, porém, o efeito do Batismo seria idêntico ao da fé, pela qual sou declarado justo. Perguntamo-nos, contudo, por que Paulo não fala aqui da fé, que, nas demais vezes, se encontra no centro de sua argumentação teológica e que expressa muito melhor do que o Batismo que Jesus Cristo é o único que atua na consecução da salvação. O Batismo pelo menos é **também** obra de pessoas, poderíamos dizer a obra conjunta de batista e batizando. Devemos supor que Paulo entra em contradição não apenas com Rm 5, mas concomitantemente com Rm 1-4?

Na verdade sairemos dessa confusão lógica e teológica, dessa aporia de Rm 6, 1ss, somente se aceitarmos que a **identidade** das

---

(26) H. Thyen, op. cit., p. 203.

asserções de Paulo sobre a fé provocada pelo Espírito, sobre a própria cruz de Cristo e sobre o Batismo realizado no Espírito contém uma essencial **diferença** e peculiaridade. Nessa peculiaridade do Batismo deve haver, segundo a compreensão de Paulo, algo que torna o Batismo, mais do que a fé, especialmente adequado para ressaltar a **tolice** da dedução no versículo 1.

A tolice dessa atitude, que interpreta a riqueza da graça de Deus com a frase: "Permanecemos no pecado, para que a graça nos seja dada tanto mais ricamente", poderia ser evidenciada da melhor maneira pelo fato de que, quem assim fala, não se envolve apenas numa contradição com a significação que Cristo tem para ele, mas também numa contradição consigo mesmo. E isto numa maneira que é publicamente penosa para ele. Tal reconhecimento pode ser alcançado se relacionarmos outro acontecimento de sua vida concreta, outra manifestação de sua atitude vivencial, de tal maneira com essa declaração acima, que ele faça aquel súbita e penosa descoberta, pela qual reconhecemos às vezes afirmações tolas como sendo contraditórias com atitudes anteriores.

Como poderá justamente a menção do Batismo surtir esse efeito? De duas maneiras: Em primeiro lugar, porque toda recordação de que alguém foi batizado necessariamente é também recordação da **confissão** e da **parênese** batismais. Em segundo lugar, o ato do Batismo está evidentemente relacionado com o despojar-se do velho homem e vestir o novo (cf. Gl 3, 27 com Ef 4, 24), e talvez também com o vestir da armadura de fé, amor e justiça (I Ts 5, 7). No Batismo não prevalece o aspecto de que eu me torno propriedade de Cristo, mas que eu sou constituído e apresentado como propriedade de Cristo apta e disposta para a defesa, como seu soldado. O adversário é o pecado, que está vencido mas não se quer dar por vencido. O Batismo é um ato comparável ao juramento que o soldado presta à bandeira. Alguns verbos batismais em forma medial ("endýesthai" e "baptizesthai" em I Co 10, 2) sem dúvida deixam transparecer a atividade do homem durante o Batismo. Essa atividade não pode ser vicariamente exercida por outro. E tudo isso são demonstrações inequívocas de que o tempo do pecado passou definitivamente e de que, como batizado, sou co-responsável para que assim continue sendo. Quem participou de tais demonstrações incorre em contradição consigo próprio se agora procura atrair para si a riqueza de Deus por meio da permanência no pecado.

Podemos, pois, confirmar também nas formulações detalhadas de Rm 6, 3s essa tentativa, resultante da aporia de Rm 6, 1ss, de compreender o Batismo em Paulo?

Não devemos recorrer imediatamente aos verbos em Rm 6, 3s de formulação passiva, no intuito de chegar ao argumento da passividade, freqüentemente empregado no debate em torno do Batismo. É que o argumento da passividade tem uma utilidade teológica unicamente se nele está excluída qualquer coação.

Contudo justamente uma passividade assim qualificada é possibilitada somente pelo Batismo de tais pessoas em que está assegurado um elemento de autonomia.

Em segundo lugar, não se deve insistir na formulação “Batismo para dentro de (“eis”) Cristo e de sua morte”. A palavra grega “eis” nada mais significa neste contexto do que “com respeito a” e aponta para o acontecimento e a pessoa que são objetivamente decisivas no Batismo.

Por fim, não se deve apontar logo para o morrer e ser ressuscitado juntamente com Cristo, aqui implícito, ocorrido no Batismo. A esse respeito já foi dito algo acima. Além disso R. C. Tannehill demonstrou (27) que a participação na morte e ressurreição é propriamente a **estrutura** da existência cristã, uma vez que está homogeneamente presente em todos os atos da existência cristã.

Não é desse modo que encontraremos o que é característico ao Batismo. O característico tem a ver com o **pecado**. Mas não assim que pelo Batismo somos eximidos da esfera de poder do pecado, como comumente se interpreta. Isso significaria identificar o Batismo totalmente com o efeito de morte e ressurreição de Cristo. Mas assim que **permanecemos** definitivamente eximidos dessa “esfera de poder”. Nessa direção indica a formulação em Rm 6, 4. Segundo Rm 6, 4 o sentido do Batismo é em especial ter sido **sepultado** com Cristo. Tal formulação é surpreendente, pois o fato de Cristo ter sido sepultado não é um evento salvífico no sentido mais restrito. Contudo sua menção I Co 15, 3 serve para assegurar a verdade pública de que Jesus Cristo morreu.

Além disso Paulo tampouco fala de que o batizado ressuscitou junto com Cristo, mas — numa consonância evidente com a parênese batismal — de uma nova conduta como conseqüência do Batismo. Permanecemos, no entanto, inicialmente no ter sido sepultado com Cristo. Deveríamos interpretar como segue: Assim como o sepulcro foi a consolidação visível da morte de Cristo no Gólgota, assim o Batismo é o selo visível, a despedida definitiva e irreversível, na vida de cada cristão, do corpo pecaminoso que morreu com Cristo no Gólgota. Caso isso esteja correto, Rm 6, 3 converge certamente com a compreensão do Batismo como selo da justiça da fé, tal como provavelmente é pressuposta em Rm 4, 11 e II Co 1, 21s, mas também em Cl 2, 11 e Ef 1, 14s.

Podemos, então, formular em síntese o seguinte:

Como sepultamento do corpo pecaminoso o Batismo realiza segundo Paulo a consolidação pública e definitiva do fim do pecado na vida dos que crêem. O Batismo sela o acontecimento da justificação pela fé assim como o casamento sela o amor de pessoas. Aliás, não o nascimento mas o casamento é a analogia própria do Batismo.

---

(27) *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (Beiheft zur ZNW 32), Berlin 1967, passim.

Esse selar da morte do corpo pecaminoso, no entanto, não corresponderia ao evento salvífico se não se seguisse a esse efeito negativo outro positivo. O efeito positivo do Batismo expressa-se quando Paulo fala do andar na nova vida. Merece atenção a formulação “peripatésomen”. O verbo alinha-se entre as palavras centrais da ética paulina (cf. Gl 5, 25 e outras). Em conseqüência, o Batismo é a criação de uma atitude que realiza seu objetivo imediato na ética, no comportamento ativo dos cristãos. Já por esse motivo o Batismo em Paulo jamais poderá ter um efeito totalmente idêntico ao da fé, que alcança o seu alvo diretamente no ouvir (cf. Rm 10, 17; Ef 1, 13; Gl 3, 21; ouvir é não agir, cf. Rm 4, 5). O Batismo, do contrário, é o “lugar de mudança do indicativo para o imperativo” (28), motivo pelo qual não raro aparece terminologia batismal nos imperativos éticos de Paulo (cf. sobretudo Rm 13, 13s). Podemos, entretanto, interpretar mais radicalmente ainda a palavra “peripateîn”. Andar pode somente quem está de pé. Por isso W. Marxsen compreendeu com razão, embora partindo de I Pe 1, 2-4, 11 (parênese batismal), o Batismo como “um colocar no caminho sobre o qual os recém-batizados devem andar como regenerados” (29). Também E. Jüngel interpretou certa feita da seguinte maneira a diferença entre fé e Batismo: “No acontecimento de Palavra, Espírito e fé o homem é erguido de uma esfera de poder para a outra, pelo Batismo ele é posto de pé na nova esfera, tornando-se, assim, acessível para o ‘pneûmati peripateîn’ (Gl 5, 16 e 25)” (30).

Esse segundo aspecto essencial do Batismo pode ser sintetizado como segue: Na fé o homem reconhece como o seu novo ser a sua salvação realizada em Jesus Cristo, para ser, no Batismo, colocado a serviço desse novo ser. O Batismo, por isso, nada mais é do que ordenação para a vida cristã (K. Barth).

Passo a resumir os resultados e as conseqüências das reflexões em 6 teses:

1) A necessidade de ensinar que Jesus Cristo é o único sacramento, isto é, o único meio correto da salvação na Igreja exclui que existam quaisquer outros meios especiais de salvação. Em relação a Jesus Cristo todos os meios são igualmente úteis e inúteis, seja o asno de Balaão, seja a estrela dos magos, seja a palavra do apóstolo, seja qualquer outra coisa.

2) Deixando o próprio Jesus Cristo ser o único sacramento na Igreja, e abrindo mão de todos os meios de salvação, a Igreja abandona os últimos bastiões de uma Igreja que se entende como instituição salvífica, e alcança uma solidariedade incondicional com o mundo. Ela é e continua sendo, assim como o mundo, destinatária da salvação e de forma alguma — nem direta nem indiretamente — doadora da salvação.

(28) E. Jüngel, op. cit., p. 42.

(29) W. Marxsen, Zur neustamentlichen Begründung der Taufe, em: Der Exeget als Theologe, Gütesloh 1968, p. 241.

(30) E. Jüngel, ata não editada de um fim de semana, em Rüdlingen, Suíça, de trabalho sobre o tema “Das Problem der Taufe. Zum Gespräch mit K. Barth KD IV/4”.

3) A Igreja que desse modo se declara solidária com o mundo, distingue-se do mundo no e pelo Batismo, por se identificar como receptora agradecida da salvação e se deixar alegremente colocar a serviço da salvação. O mundo é mundo porque, embora tendo Jesus Cristo em seu meio, não agradece por ele, nem se alegra dele, nem lhe rende serviço.

4) Aceita-se e reconhece-se Jesus Cristo com gratidão somente na fé. Contudo não se pode crer sem que se pretenda seguir a Jesus Cristo. Por isso o Batismo segue imediatamente após a fé.

5) Por meio do Batismo os que crêem são publicamente aceitos no serviço a Cristo. Assim como não se devem casar pessoas que não se amam e não desejam casar, também não se devem receber numa relação de serviço a Cristo os que não crêem.

6) Como formação da "militia Christi" o Batismo possibilita que os cristãos se tornem sensibilizáveis e acessíveis para a prática do amor. O Batismo não provoca a graça, mas uma vida em prol de outros a partir da graça. Batismo não é a constituição do ser soteriológico, mas do ser ético do cristão.

Não poderei encerrar sem fazer ainda uma observação que relativiza o que apresentei.

Minhas exposições têm como conseqüência a exigência de que somente deveria ser batizado aquele que crê e, por isso, deseja por si mesmo o Batismo. Transportar essa exigência para a prática significa uma tarefa árdua, contra a qual se revolta um gigantesco consenso histórico-eclesiástico e ecumênico. No processo da transposição das conseqüências práticas da teoria batismal esboçada, não se deve, pois, provocar, assustar e escandalizar, com a interpretação do Batismo aqui apresentada, pessoas cristãs que possuem outra interpretação do Batismo e por isso pensam ter de perseverar no Batismo de infantes. É que a própria verdade, estando na boca de pessoas sem amor, pode ter como conseqüência a destruição de comunidades. A interpretação do Batismo aqui apresentada, porém, destina-se única e exclusivamente à correta edificação da comunidade de Jesus Cristo. Por outro lado também não será benéfico deixar-se levar e determinar por esse consenso histórico-eclesiástico e ecumênico, e deixar tudo como está. Trata-se, pelo contrário, de apontar com tato, compreensão e argumentos, para as aporias na compreensão neotestamentária e tradicional do Batismo, e mostrar, assim, o caminho para uma mudança da prática. A mudança como tal necessita ser prerrogativa de um consenso a ser formado de comunidade para comunidade, de sínodo para sínodo. Em todos os casos não deve acontecer a nenhuma de nossas comunidades o que relata uma história do final do século XVI. Em 1586, quando Cristiano I se tornou príncipe eleitor na Saxônia luterana, ele aboliu, influenciado pelo seu esclarecido chanceler calvinista, Nicolau Krell, o exorcismo na celebração do Batismo. Os luteranos tinham o costume, como era corrente na Idade Média, de "expulsar o demônio" durante o Batismo, a fim de que fosse anulada na criança a maldição do pecado original. Em muitas

comunidades esse costume era mais importante que a doutrina correta de que acabara a maldição do pecado original. Conseqüentemente foi enorme a agitação no país, quando Cristiano I proibiu esse costume. Um açougueiro de Dresden veio armado com uma machadinha para o Batismo de seu filho e exigiu que fosse batizado com o "sala" (Fahraus). Antes de zombarmos da crença em diabos que está por detrás do exorcismo, deveríamos lembrarnos da explicação do Batismo no Catecismo Menor de Lutero: "Que dá ou aproveita o Batismo? Resposta: Opera a remissão dos pecados, livra da morte e do diabo e dá a salvação eterna." Portanto, por que não o exorcismo? Não sei se aquele açougueiro de Dresden trouxe além da machadinha também o Catecismo Menor de Lutero para o batismo de seu filho. Teria sido conseqüente. Contudo o Catecismo Menor de Lutero não pode ter a última palavra nessa questão.