



HERMENÊUTICA E EXEGESE PURITANAS¹

“Nada podemos fazer bem sem alegria e uma boa consciência, a qual é o fundamento da alegria (William Whitaker)²”.

“Analisar e comparar as Escrituras são excelentes meios de se familiarizar com a mente e a vontade de Deus nelas (John Owen)³”.

Teólogos reformados na Inglaterra puritana precisaram tratar de uma grande variedade de heresias e erros teológicos. Basicamente, esses problemas resultavam de deficiências na interpretação adequada das Escrituras. No pensamento puritano, **“a interpretação correta das Escrituras não era apenas uma questão de emprego das ferramentas interpretativas corretas, mas também de domínio e utilização das ferramentas espirituais corretas, tais como a dependência, em oração, da iluminação do Espírito Santo”**. De modo análogo, a interpretação sem a aplicação era uma idéia inteiramente estranha à mente dos puritanos. Embora cada um desses aspectos fosse importante para eles, este capítulo se concentrará basicamente na questão das ferramentas interpretativas; outros capítulos deste livro tratarão das ferramentas espirituais.

Recentemente, têm aparecido ótimas obras baseadas na literatura secundária sobre a hermenêutica puritana⁴. Em

¹ BEEKE, Joel R. e JONES, Mark. Título do original: A Puritan theology: doctrine for life, Título português: Teologia Puritana — Doutrina para a vida, Edições Vida Nova, São Paulo, Capítulo 2, p. 57 – 76.

² William Whitaker, Disputations on Holy Scripture, tradução para o inglês de William Fitzgerald, London, 1588, p. 402.

³ John Owen, A day of sacred rest, in: The works of John Owen, D.D., Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850 – 1855, 19:462.

⁴ Obras um pouco mais antigas incluem: — Leland Ryken, Worldly saints: the Puritans as they really were, Grand Rapids: Zondervan, 1986, p. 145 – 149; Thomas D. Lea, “The hermeneutics of the Puritans”, The Journal of the Evangelical Theological Society 39, n. 2, June 1996: 271 – 284; e J. I. Packer, A quest for godliness: the Puritan vision of the Christian life, Wheaton:





seu notável estudo sobre a metodologia exegética de John Owen (1616 – 1683), Henry Knapp refutou a idéia de que o século 17 foi um período de retrocesso em estudos da Bíblia e hermenêutica. Quem quer que tenha dedicado tempo para ler as obras dos melhores autores puritanos sabe que eram altamente sofisticados em sua interpretação bíblica. Os puritanos estavam tão distantes de caçar e utilizar irrefletidamente textos—prova que o emprego que fizeram de ferramentas hermenêuticas resultou em vários avanços na exegese em comparação com o período da Reforma.

Teólogos britânicos que tiveram a vantagem de sentar nos ombros de seus antecessores escreveram comentários notáveis sobre vários livros da Bíblia. Basta pensar nas obras de Paul Baynes (1573 – 1617) sobre Efésios e Colossenses, de John Owen sobre Hebreus, de Thomas Goodwin (1600 – 1679) sobre Efésios — embora talvez se queira ignorar seu comentário sobre Apocalipse — e de Joseph Caryl (1602 – 1673) sobre seu volumoso comentário sobre Jó. Alguns puritanos (por exemplo, John Bunyan [1628 – 1688]) caíram numa alegorização excessiva das Escrituras, mas mesmo nessas ocasiões sua motivação era basicamente pastoral.

Este capítulo examinará algumas das principais pressuposições hermenêuticas de vários teólogos puritanos,

Crossway, 1990, p. 97 – 105. Quanto a textos mais recentes, veja o excelente trabalho de Henry Knapp sobre John Owen “Understanding the mind of God: John Owen and seventeenth-century exegetical methodology” — tese de doutorado, Calvin Theological Seminary, 2002; Barry Howson, “The Puritan hermeneutics of John Owen: a recommendation”, *Westminster Theological Journal* 63, n. 2, Fall, 2001: 351 – 376; Mark Jones, *Why heaven kissed earth: the Christology of the Puritan Reformed orthodox theologian, Thomas Goodwin (1600 – 1680)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010, p. 86 – 97; Robert J. McKelvey, *Histories that Mansoul and her wars anatomize: the drama of redemption in John Bunyan’s holy war*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011; Richard A. Muller, “Either expressly set down [...] or by good and necessary consequence”, in: Richard A. Muller; Rowland S. Ward, orgs., *Scripture and worship: biblical interpretation and the directory for worship*, Phillipsburg: P&R, 2007, p. 59 – 92; Carl Trueman, *The claims of truth: John Owen’s Trinitarian theology*, Carlisle, Reino Unido: Paternoster, 1998, p. 84 – 101.





bem como alguns dos princípios exegéticos básicos que utilizaram na interpretação de vários textos das Escrituras.

Duas alianças.

A doutrina da aliança desempenhou um papel de destaque na Teologia puritana. Na área de hermenêutica bíblica os puritanos defendiam duas alianças históricas entre Deus e o homem, a saber, a Aliança das Obras e a Aliança da Graça. É claro que existem outras alianças nas Escrituras, mas essas duas fornecem a estrutura para entender como Deus se relaciona com a humanidade: — **“a Aliança das Obras se refere ao homem no estado de inocência original e a Aliança da Graça se refere ao homem no estado de pecado”**. Essas alianças não são totalmente antitéticas, como se não tivessem nada em comum, mas ao mesmo tempo existem diferenças importantes entre elas. Algumas das semelhanças e diferenças serão destacadas aqui a fim de mostrar de que maneira essas duas alianças funcionam como categorias hermenêuticas no pensamento puritano.

Um teólogo puritano que escreveu amplamente sobre a doutrina da aliança foi Patrick Gillespie (1617 – 1675). Em **“The Ark of the Testament opened”** — A explicação da Arca do Testamento (1681) — ele dedica muitas páginas para ressaltar as semelhanças e diferenças entre as alianças das obras e da graça. Antes de passar a analisar as diferenças entre as duas, primeiro ele considera várias semelhanças.

Em ambas, Deus foi a causa eficaz. Ou seja, **“é o autor das duas alianças”**. Em ambas, a causa motora é a graça de Deus. Alguns puritanos (por exemplo, Francis Roberts [1609 – 1675]) não estavam muito dispostos a empregar as palavras “obras” e “graça” como a principal maneira de





designar essas duas alianças pelo simples motivo de que **“em ambas havia muitíssimo de graça e favor⁵”**.

À semelhança de todos os reformados ortodoxos daquela época, Gillespie admite que na Aliança das Obras a condição era a obediência e que a recompensa era resultado das obras; entretanto, **“mesmo aquela aliança era até aquele ponto uma Aliança da Graça⁶”**. Não somente é fato que a graça de Deus forneceu a razão para o estabelecimento da aliança no Éden, mas também que Deus **“dotou livre e perfeitamente o homem com todos os hábitos da graça⁷”**. Além do mais, a recompensa prometida foi graciosa porque a obediência de Adão era incapaz de fazer por merecer qualquer coisa da parte de Deus.

O alvo das duas alianças é a glória de Deus. Ou seja, **“ao acompanhar a tradição reformada, a Teologia puritana sempre considerou a glória de Deus como o sumo fim de todas as ações de Deus. Se na primeira aliança a graça de Deus foi glorificada, na segunda aliança o foi ainda mais na pessoa de seu Filho, a qual, para demonstrar sua importância, tem o privilégio do título ‘Aliança da Graça’”**.

Nos dois casos, Deus entra em aliança com o homem. No entanto, mais especificamente, em cada aliança Deus entra em aliança com uma **“pessoa pública”**, um **“representante”** (Catecismo Maior de Westminster, pergunta 22): — **“na primeira com Adão como cabeça federal [representante] e na segunda com Cristo como o cabeça federal [representante] daqueles incluídos na Aliança da Graça. Adão é o cabeça de sua descendência**

⁵ Patrick Gillespie, *The Ark of the Testament opened*, London, 1681, p. 221.

⁶ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 221.

⁷ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 221.





natural; Cristo é o cabeça de sua descendência espiritual — daí o termo ‘federalismo’⁸”.

Em cada aliança, Deus proporcionou força ou capacidade àqueles que estavam em aliança com Ele para satisfazer as condições das alianças. Em virtude de Adão ter sido criado à imagem de Deus, este o dotou de um poder ou força que era natural a ele. A força de Adão era natural, mas a força dada à posteridade espiritual de Cristo é sobrenatural, a saber, o poder da graça de Deus e do Espírito Santo.

Embora entre os puritanos não houvesse pleno acordo sobre o papel que a Teologia natural e a sobrenatural tiveram tanto antes quanto depois da queda, todos concordavam que, para satisfazer as condições da Aliança da Graça, os pecadores precisavam da ajuda sobrenatural de Deus.

As duas alianças também concordam no aspecto de que são eficazes em alcançar a finalidade para as quais Deus as fez.

“A Aliança das Obras ainda é eficaz após a queda, não no sentido de que pecadores possam se justificar de acordo com as condições dadas a Adão, mas como maneira de amaldiçoá-los e condená-los. A Aliança da Graça possui uma eficácia inexistente na Aliança das Obras porque o Filho de Deus se sujeita a uma Aliança de Obras — para alguns, especificamente, a Aliança da Redenção — em favor dos eleitos. Por esse motivo, as promessas da aliança são eficazes para a descendência de Cristo, pois, juntas, a pessoa e obra de Cristo proporcionam um fundamento inabalável em que repousam as bênçãos da Aliança da Graça⁹”.

⁸ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 222 – 223.

⁹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 223 – 224.





As alianças das obras e da graça também exigem a mesma coisa, a saber, **“uma justiça perfeita que capacite a pessoa a permanecer inabalável diante do tribunal de Deus”**. Por exemplo, no caso de Adão, na primeira aliança sua justiça foi verdadeira e inteiramente sua, mas na segunda aliança sua justiça foi sua somente mediante imputação.

Nas duas alianças, as condições são estabelecidas por Deus e não pelo homem. De fato, em termos gerais, em ambas exigem-se fé e obras. Obras eram a condição da primeira aliança, mas a fé estava presente em Adão, mesmo que fosse uma fé natural, conforme defendido por Thomas Goodwin.

Na Aliança da Graça, exige-se fé no mediador para a justificação, mas as obras não são excluídas como condição dessa aliança. **“Na primeira aliança, as obras antecedem a recompensa, ao passo que, na segunda aliança, as obras seguem a recompensa (justificação)”**.

Ambas as alianças possuíam sacramentos como sinais e selos¹⁰. Por fim, Gillespie assinala que nas duas alianças os **“confederados, para satisfazer as condições dessas alianças e perseverar num estado de vida em aliança, precisavam de algo mais do que a graça habitual^{11”}**. Para perseverar no jardim — a duração e o tipo de recompensa eram assuntos abertos ao debate entre os puritanos¹² —, Adão precisava de mais do que graça habitual; precisava das **“influências do Espírito para ser confirmado, as quais não lhe foram prometidas^{13”}**. Em outras palavras, a perseverança no jardim deve ter sido uma graça

¹⁰ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 225 – 230.

¹¹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 231.

¹² Veja neste livro o capítulo 14 — “Os puritanos e a aliança das obras”. Este capítulo será estudado no Módulo de Doutrina do Ser Humano (Antropologia).

¹³ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 231.





sobrenatural dada a Adão. Da mesma maneira, na Aliança da Graça os crentes precisam de graça sobrenatural para perseverar na aliança.

Depois de analisar as semelhanças entre as duas alianças, Gillespie volta a atenção para as diferenças **“que são múltiplas e significativas¹⁴”**. Embora as duas alianças tenham o propósito de promover a glória de Deus, mesmo assim diferem em suas finalidades específicas.

A primeira aliança foi feita com o homem em inocência; ele devia, por meio de obediência, perseverar no jardim. A segunda aliança foi feita com o homem pecador, a fim de restaurá-lo à felicidade. **“A felicidade original que Adão possuía é bem inferior à felicidade de que os santos da Aliança da Graça desfrutarão. Era comum os puritanos afirmarem que os santos desfrutam de privilégios bem maiores na Aliança da Graça do que Adão desfrutou no Éden”**.

Não apenas Gillespie, mas também Thomas Goodwin em sua exposição da Aliança das Obras destaca decididamente o estado superior dos crentes na Aliança da Graça, os quais desfrutam de graças sobrenaturais, em contraste com os privilégios naturais de Adão na Aliança da Natureza¹⁵. No entendimento de Gillespie, aqueles da segunda aliança possuem uma certeza de perseverança que Adão jamais teve.

Um argumento importante em favor da posição de Gillespie é que **“a união mística e espiritual com Cristo — na qual existem a promessa e a garantia das bênçãos — que Ele**

¹⁴ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 232. É muito grande o número de diferenças para alistá-las neste capítulo específico, de modo que nos concentraremos em algumas das diferenças mais importantes entre as duas alianças.

¹⁵ Veja Thomas Goodwin, *Of the creatures, and the condition of their state by creation*, in: Thomas Smith, org., *The works of Thomas Goodwin, D.D., 1861 – 1866; reimpr.*, Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006, 7:1 – 128.





obteve para seu povo e que foi dada na Aliança da Graça é muito superior à mera união moral (isto é, uma união de afeições) que Adão teve com Deus¹⁶”.

Além disso, o crente possui a Deus e a Cristo, que habita nos eleitos (João 14:20; Gálatas 2:20), um privilégio que Adão não teve.

“O objetivo da Aliança das Obras era a glória de Deus como Criador, mas na Aliança da Graça o alvo é a glória de Deus como Redentor”.

Assim sendo, os atributos de Deus se manifestam em maior abundância na Aliança da Graça porquanto sua graça e misericórdia refulgem na salvação dos homens. Em Jesus Cristo, os atributos de Deus recebem um **“novo e glorioso lustro [...] São muito mais glorificados do que eram ou poderiam ter sido na Aliança das Obras (João 12:28; 17:4)¹⁷”**.

Voltando à questão da **“força para perseverar”**, Gillespie observa como **“a Aliança das Obras dependia mais de Adão e de sua força natural, ao passo que na Aliança da Graça os crentes dependem bem mais de Deus e de sua graça”**. Os mandamentos da primeira aliança não exigiam nada além de obras, e até a fé que Adão tinha no jardim era considerada uma obra; na segunda aliança, a fé é uma graça evangélica, isto é, **“fé considerada como instrumento que é, não como um ato gracioso da alma¹⁸”**.

Dito isso e com um olhar sempre consciente na Teologia antinomiana, Gillespie defende que tudo que a Aliança das Obras ordena, a Aliança da Graça também ordena — **“embora com finalidades bem diferentes”**.

¹⁶ Gillespie, The Ark of the Testament, p. 233 – 235.

¹⁷ Gillespie, The Ark of the Testament, p. 237 – 238.

¹⁸ Gillespie, The Ark of the Testament, p. 248.





De fato, **“a Aliança da Graça é mais exigente que a Aliança das Obras, pois ordena conversão, arrependimento, fé em Cristo, autonegação, mortificação e levar a cruz de Cristo¹⁹. Apesar disso, a Aliança das Obras exige obediência perfeita e perpétua, enquanto a Aliança da Graça admite obediência sincera”**.

Por esse motivo, quando fala das condições de cada aliança, Gillespie comenta que, embora as duas alianças exijam certas condições, são “opostas”, quer dizer, **“a Aliança das Obras se mantinha pelas obras como sua condição, mas a Aliança da Graça se mantém pela fé como sua condição²⁰”**, em particular na esfera da justificação; **“Pois as obras não fazem parte da justiça da segunda aliança como a fé fazia parte da justiça da primeira. Tampouco é a fé a nossa justiça na Aliança da Graça como as obras o eram na Aliança das Obras, mas um instrumento apenas pelo qual uma justiça perfeita é recebida em Cristo²¹”**.

Esse tipo de linguagem cuidadosa foi necessário a fim de proteger a doutrina protestante da justificação pela fé somente, salvaguardando-a de tendências legalistas neonomianas que estavam se infiltrando sorrateiramente na Igreja pela porta dos fundos, enquanto os puritanos lutavam firmemente contra idéias antinomianas que entravam pela porta da frente.

Com base nisso, Gillespie postula que as condições da primeira aliança não eram um ato isolado de obediência, mas múltiplos atos de obediência (isto é, perfeita e perpétua). Mas na segunda aliança o ato inicial de uma fé viva em Cristo cumpre a condição da aliança. Com certeza,

¹⁹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 248.

²⁰ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 256.

²¹ Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 257.





os crentes continuarão a exercitar sua “fé viva”, mas, assim que creem em Cristo, têm direito à vida no céu, o que não foi o caso de Adão. Na Aliança das Obras, a capacidade de cumprir as condições era inata em Adão, mas na Aliança da Graça as condições cumpridas pelos crentes não são propriamente suas (Efésios 2:8; João 15:5)²². Ao argumentar dessa maneira, Gillespie tem em mente não apenas os erros dos antinomianos, que negam condições, mas também os dos teólogos arminianos, que transformam a fé numa obra.

Ao expor as semelhanças e diferenças entre as alianças das obras e da graça, Gillespie oferece uma estrutura de como teólogos puritanos entendiam o alcance da história bíblica.

Existem duas maneiras pelas quais o homem encontra aceitação em Deus: — **“pelas obras ou pela fé”**. A primeira era possível na primeira aliança, mas com a entrada do pecado no mundo os pecadores precisam não confiar em si mesmos, mas colocar sua fé naquele que se sujeitou à Aliança das Obras ou então ser condenados por deixarem eles mesmos de satisfazer as condições da Aliança das Obras. A obra de Gillespie se destaca como análise perspicaz de como os puritanos explicavam sua leitura dicotômica da Bíblia. Reconheciam plenamente as semelhanças entre as duas alianças ao mesmo tempo que insistiam vigorosamente numa antítese absoluta na questão de como um pecador pode ser justificado diante de Deus.

Foco cristológico.

Um importante princípio de interpretação usado pelos puritanos era a idéia, com sólidas raízes nas Escrituras, de que a totalidade da palavra de Deus aponta para Cristo. Conforme defendido por John Owen, qualquer pessoa que lê as Escrituras deve ter sempre em mente esse princípio

²² Gillespie, *The Ark of the Testament*, p. 262.





fundamental, a saber: — **“que a revelação e a doutrina da pessoa de Cristo e seu ofício são o alicerce sobre o qual estão construídos todos os demais ensinamentos dos Profetas e Apóstolos para a edificação da Igreja e no qual se cumprem [...] Portanto, do começo ao fim das Escrituras existem revelações preciosas de uma tal espécie sobre a pessoa e glória de Cristo que neste mundo elas podem exercitar a fé e a contemplação dos crentes e ainda assim nesta vida nunca ser totalmente descobertas e entendidas²³”**.

Uma vez que Cristo não está apenas aqui ou ali nas Escrituras, mas é encontrado em cada página, Owen afirma que em sua vida terrena os crentes nunca entenderão plenamente tudo que há na Bíblia sobre a pessoa e obra de Cristo. Mas com certeza devem se empenhar o máximo para isso.

Thomas Adams (1583 – 1652) comenta que Cristo é a **“soma de toda a Bíblia, profetizado, tipificado, prefigurado, exibido, demonstrado, a ser encontrado em cada página, quase em cada linha [...] Cristo é a parte principal, o centro para onde todas essas linhas conduzem²⁴”**. De modo semelhante, ao comentar sobre como Cristo é o alvo e a extensão das Escrituras, Richard Sibbes (1577 – 1635) observa: — **“Cristo é a pérola daquele anel, Cristo é o tema, o centro em que convergem todas aquelas linhas: — remova Cristo e o que sobra? Portanto, em todas as Escrituras cuidemos para que Cristo não nos escape; sem Cristo, tudo é nada²⁵”**. Isaac Ambrose (1604 – 1664) afirma que antes da encarnação Cristo vinha sendo apresentado em

²³ John Owen, The glory of Christ, in: The works of John Owen, D.D., Edinburgh: Johnstone & Hunter, 1850 – 1855, 1:314 – 315.

²⁴ Thomas Adams, Meditations upon some part of the creed, in: The works of Thomas Adams, Edinburgh: James Nichol, 1862, 3:224.

²⁵ Richard Sibbes, God manifested in the flesh, in: The works of Richard Sibbes, Aberdeen: J. Chalmers, 1809, 1:153.





“cerimônias, rituais, símbolos, tipos, promessas [e] alianças²⁶”. À semelhança da maioria de seus antecessores e contemporâneos puritanos, Ambrose entende a história da salvação não apenas da perspectiva das alianças, mas também da Cristologia. Em cada dispensação da revelação de Deus a seu povo, mais e mais de Cristo é apresentado por meio dos vários meios relacionados por Ambrose. De sorte que, quando se lê o Antigo Testamento, existe em mente um objetivo claro: — **“notar a revelação progressiva de Jesus Cristo encontrada em cada página das Escrituras”**. Isso explica em parte por que os puritanos insistiam em ler Cântico dos Cânticos como alegoria que ressaltava a comunhão que Cristo tem com sua Igreja²⁷.

Visto que Cristo, na condição de Deus–homem, torna a revelação possível a criaturas pecadoras e finitas, Ele também se torna o fundamento e o centro da Bíblia. Cristo é, por assim dizer, o fundamentum Scripturae (princípio básico das Escrituras). Mas nem sempre teólogos reformados têm concordado sobre como Cristo funciona como o **“scopos Scripturae”** (alvo para o qual as Escrituras apontam). Compare-se, por exemplo, a exegese que João Calvino faz do Salmos 8 com a exegese mais cristocêntrica do mesmo salmo feita por Johannes Cocceius (1603 –

²⁶ Isaac Ambrose, Looking unto Jesus: a view of the everlasting Gospel, London: Edward Mottershed para Nathanael Webb e William Grantham, 1658, p. 131.

²⁷ J. I. Packer cita ainda outra passagem de Ambrose: — “Na leitura das Escrituras deve manter os olhos fixos em Jesus Cristo como aquele que é o fim, o propósito e o conteúdo delas: — que são as Escrituras em sua totalidade senão o cueiro espiritual do santo menino Jesus? [1] – Cristo é a verdade e o conteúdo de todos os tipos e sombras. [2] – Cristo é o conteúdo e o tema da Aliança da Graça e de todas as administrações de tal aliança; no Antigo Testamento, Cristo está velado, no Novo Testamento está revelado. [3] – Cristo é o centro e o ponto de encontro de todas as promessas, pois nEle as promessas de Deus são o sim e o amém. [4] – Cristo é a coisa representada, selada e exibida nos sacramentos do Antigo e do Novo Testamentos. [5] – As genealogias das Escrituras devem tornar conhecidas para nós as épocas e estações de Cristo. [6] – As cronologias das Escrituras devem tomar conhecidas para nós as épocas e estações de Cristo. [7] – As leis das Escrituras são nossos mestres para nos levar a Cristo: — a Lei moral, mediante correção; a cerimonial, mediante direção. [8] – O Evangelho das Escrituras é a luz de Cristo, mediante a qual somos atraídos para a doce união e comunhão com Ele; sim, é o próprio poder de Deus para salvação de todos aqueles que creem em Cristo Jesus. E, por isso, pensa em Cristo como o próprio conteúdo, cerne, alma e propósito da totalidade das Escrituras” (Quest for godliness, p. 103).





1669)²⁸. Apesar da fama de Calvino na Inglaterra do século 17, os puritanos tendiam mais para a abordagem de Cocceius do que para a de Calvino²⁹. **“A Teologia puritana da aliança requeria uma leitura mais explicitamente cristológica de textos do Antigo Testamento, mediante tipologia ou mesmo alegoria³⁰”**. Conforme assinalado por Richard Muller, **“a Teologia Federal (Teologia da Aliança), como ensinada por Cocceius e seus seguidores, era bem mais aberta à exegese alegórica e tipológica do que outras vertentes do pensamento reformado, e, por isso, mais sujeita a leituras cristológicas do Antigo Testamento³¹”**. O mesmo se pode dizer dos puritanos ingleses.

Tendo tratado dos princípios hermenêuticos gerais da Teologia da aliança e de Cristo como o **“fundamentum Scripturae”**, voltamo-nos, agora, para ferramentas exegéticas mais específicas que os puritanos utilizaram para interpretar as Escrituras.

Sensus literalis (Sentido literal).

A Confissão de Fé de Westminster faz algumas afirmações importantes sobre a interpretação das Escrituras, inclusive no parágrafo 1.9: — **“A regra infalível de interpretação das Escrituras são as próprias Escrituras; portanto,**

²⁸ Veja Willem J. van Asselt, “Quid est homo quod memor es ipsius?’ Calvin and Cocceius (1603 – 1669) on Psalm 8”, *Church History and Religious Culture* 91, n. 1 – 2, 2011:135 – 147.

²⁹ Edward Leigh, que no sentido estrito não era um teólogo federalista, elogia Calvino como intérprete protestante das Escrituras: — “Gostaria de afirmar que estou entre os novos autores juntamente com o senhor Calvino, o qual se sai melhor do que todos os demais na exposição daquilo que ele próprio professa, exposição de cuja leitura as pessoas se beneficiam, pois, devido à brevidade que emprega, não se afasta do próprio texto” (Leigh, *A treatise of divinity: consisting of three bookes*, London: E. Griffin para William Lee, 1647, p. 186).

³⁰ Por exemplo, William Perkins associa Cristo à aliança quando escreve: — “A obra que é fundamento e alicerce da aliança é Cristo Jesus, o Mediador, em quem todas as promessas de Deus são o sim e o amém” (*The workes of that famous and worthy minister of Christ in the Universitie of Cambridge, Mr. William Perkins*, London, 1626, 1:165).

³¹ Richard Muller, *Post-Reformation Reformed dogmatics: the rise and development of Reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. Volume 2: Holy Scripture: the cognitive foundation of theology*, 2. ed., Grand Rapids: Baker, 2003, p. 222.





quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto das Escrituras (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente”. Por trás das palavras da Confissão de Westminster está a rejeição protestante do método exegético medieval conhecido como “quadriga” ou “sentido quádruplo”. Edward Leigh (1603 – 1671) observa que nessa abordagem o sentido literal “é aquele colhido imediatamente das palavras”, o qual é, então, combinado com o “sentido espiritual”, que é dividido em alegórico, tropológico e anagógico³². Do mesmo modo, William Perkins (1558 – 1602) faz vários comentários críticos à Igreja de Roma por utilizar a “quadriga”. Ele examina como aqueles que empregam esse recurso interpretam a dádiva de pão e vinho feita por Melquisedeque a Abraão (Gênesis 14:18): — **“O sentido literal é que o rei de Salém, com a carne que trouxe, revigorou os soldados de Abraão, que estavam cansados da viagem. O alegórico é que na missa o sacerdote oferece Cristo concretamente em sacrifício. O tropológico é, portanto, que se deve dar algo aos pobres. O anagógico é que Cristo, estando de igual maneira nos céus, será o pão da vida para os fiéis³³”**. Perkins afirma, porém, que tal método de interpretação **“tem de ser refutado e rejeitado (porque) existe apenas um único sentido, e esse é o literal³⁴”**. Um texto pode exigir uma interpretação alegórica porque é de fato uma alegoria, mas os teólogos não devem abordar o texto com o método quádruplo em mente como pressuposição básica para interpretação da Bíblia. As próprias Escrituras precisam determinar como devem ser interpretadas.

³² Leigh, A treatise of divinity, p. 172.

³³ William Perkins, The arte of prophesying, or, a treatise concerning the sacred and onely true manner and methode of preaching first written in latine [...] (London: Felix Kyngston para E. E., 1607, p. 30 – 31). Leland Ryken destaca que teólogos católicos entendiam que o significado real do ato de Rebeca tirar água do poço para o servo de Abraão era que os crentes têm de vir à Bíblia para encontrar Cristo (Worldly saints, p. 145).

³⁴ Perkins, The arte of prophesying, p. 31.





Nessa mesma linha, Leigh afirma que nas Escrituras encontram-se alegorias, anagogias e tropologias. **“Ainda assim”**, escreve Leigh, **“estas não constituem muitos e diversos sentidos das Escrituras, mas diversas coleções de um único sentido³⁵”**. Como consequência, Leigh afirma que as Escrituras têm, com frequência, dois sentidos, **“um dos quais os teólogos modernos chamam de literal, gramatical ou histórico, e o outro, de místico ou espiritual³⁶”**. Thomas Goodwin, que apoia o *sensus literalis*, fornece um exemplo em seu comentário sobre Mateus 26:29 — “Mas digo-vos que desde agora não mais beberei deste fruto da videira até aquele dia em que beberei o vinho novo convosco, no reino de meu Pai”: — **“É verdade que isso também é interpretado num sentido místico, mas não existe nenhum motivo pelo qual não possamos interpretar o texto literalmente³⁷”**. Em outras palavras, o sentido único da passagem tem de ser sempre defendido, mesmo que, a partir do sentido literal do texto, seja possível coletar ou inferir uma gama mais ampla de aplicações. Os puritanos são bem conhecidos por sua interpretação alegórica de Cântico dos Cânticos. Mas no geral os puritanos rejeitavam abordagens alegóricas na interpretação das Escrituras, mesmo que de tempos em tempos alguns deles tenham caído em demasiada alegorização³⁸. Por exemplo, ao comentar que os Salmos 48 e 149 confirmam uma era milenar, Goodwin defende que, **“se adotarmos sentidos alegóricos, existe a possibilidade de estarmos**

³⁵ Leigh, *A treatise of divinity*, p. 174. Whitaker também apresenta argumento parecido: — “Quanto àqueles três sentidos espirituais, é de fato tolice dizer que nas Escrituras existam tantos sentidos quantos é possível fazer que as palavras suportem. Pois, embora seja possível aplicar e adaptar as palavras de uma maneira tropológica, alegórica, anagógica ou de outra qualquer, assim mesmo não existem vários sentidos, várias interpretações e explicações das Escrituras, mas existe apenas um sentido, e esse é o literal, o qual pode ser de diversas maneiras adaptado e do qual várias coisas podem ser tiradas” (*Disputations*, p. 405).

³⁶ Leigh, *A treatise of divinity*, p. 171.

³⁷ Thomas Goodwin, *A glimpse of Sions glory*, London, 1640, p. 13 – 14. Existe algum debate sobre se Goodwin escreveu essa obra, mas o argumento continua válido pelo fato de os puritanos defenderem um sentido literal e místico.

³⁸ Veja John Bunyan, *Solomon's temple spiritualiz'd*, London: para George Larkin, 1688. Veja também McKelvey, *Histories that Mansoul and her wars anatomize*, p. 205 – 210.





descartando qualquer passagem das Escrituras que seja; mas, se a interpretarmos literalmente, por que não deveríamos fazê-lo?³⁹”. Apesar disso, há ocorrências, ainda que poucas, em que interpretar literalmente a passagem ou o livro exige que o leitor o interprete alegoricamente. Em seu comentário sobre Cântico dos Cânticos, James Durham (c. 1622 – 1658) **“defende seu sentido literal (um único sentido), mas também assinala que o sentido literal, aquele que surge primeiro, não é imediato, como nas Escrituras históricas ou outras que não são figuradas. Mas o sentido que essas falas alegóricas e figuradas querem espiritual e especialmente indicar é o sentido literal deste Cântico dos Cânticos”**. De modo que seu sentido literal é mediato, representando o significado, não procedendo imediatamente das palavras, mas mediatamente do propósito, isto é, da intenção do Espírito, que está oculta debaixo das figuras e alegorias aqui empregadas. Pois um sentido literal [...] é aquele que flui de uma passagem das Escrituras tal como essa de acordo com o que o Espírito quis dizer com as palavras, quer empregadas de modo literal, quer figurado, devendo ser obtido a partir da totalidade da expressão complexa, como fica claro na exposição e aplicação de parábolas, alegorias e textos figurados; e seria tão impróprio e absurdo negar um sentido figurado (embora literal) a essas passagens quanto o seria impor interpretações figuradas a Escrituras comuns, que devem ser apropriadamente interpretadas⁴⁰.

Não querendo se afastar do ensino da Confissão de Fé de Westminster (1.9), Durham defende claramente que afirmar o sentido literal de Cântico dos Cânticos significa necessariamente afirmá-lo como alegoria — a alegoria

³⁹ Goodwin, Sions glory, p. 17.

⁴⁰ James Durham, Clavis Cantici, or, an exposition of the Song of Solomon, London: J. W., 1669, p. 6.





sendo, é claro, um retrato da comunhão de Cristo com os crentes.

Tipologia.

O uso de tipologia aparece com proeminência na Teologia puritana, especialmente no que diz respeito a sua implicação para a hermenêutica das duas alianças e o anseio de entender a Bíblia como um livro sobre a pessoa e obra de Jesus Cristo. Em seu estudo sobre Owen, Henry Knapp define tipologia como **“um método de interpretação em que se explicam acontecimentos, pessoas e práticas do Antigo Testamento como prefiguração da pessoa e ministério vindouros do Messias e de seu povo da aliança⁴¹”**. Na mente dos puritanos, isso não era uma rejeição da abordagem de interpretação literal. O sentido tipológico era muitas vezes um componente necessário para a compreensão do texto literal de modo que interpretar tal texto literalmente era interpretá-lo tipologicamente. Além do mais, **“não se deve confundir tipologia com alegoria”**. James Durham relaciona várias diferenças entre essas duas maneiras de interpretação das Escrituras.

Em primeiro lugar, os tipos pressupõem história. Assim, no exemplo de Jonas, que era um tipo de Cristo (Mateus 12:40), ele de fato ficou três dias na barriga do peixe. Por outro lado, diferentemente do que acontece com os tipos, as alegorias não exigem uma base histórica firme⁴².

Em segundo, tipos tratam da comparação de fatos (por exemplo, Jonas com Cristo), ao passo que alegorias **“interpretam palavras, frases e doutrinas, tanto de fé quanto de prática⁴³”**. Relacionado a isso, tipos fazem comparações entre pessoas e fatos do Antigo Testamento,

⁴¹ Knapp, “Understanding the mind of God”, p. 264.

⁴² Durham, Exposition of the Song of Solomon, p. 8.

⁴³ Durham, Exposition of the Song of Solomon, p. 9.





e pessoas e fatos do Novo Testamento. As alegorias não têm essas limitações. De modo análogo, tipos podem ser aplicados apenas a algumas coisas, tais como pessoas e acontecimentos (por exemplo, Cristo e a expansão do Evangelho), mas alegorias **“interpretam tudo que diz respeito à doutrina ou à instrução na fé ou às práticas para disciplinar a vida das pessoas⁴⁴”**. Por tais razões, as alegorias têm sentido e âmbito mais abrangentes do que as tipologias.

Em sua Teologia, Thomas Goodwin fez amplo uso de tipologias. Ele trabalha segundo uma regra geral de que **“aquilo que é atribuído ao tipo (sua sombra) tem de ser atribuído de forma mais perfeita e muito mais destacada àquele que é a essência. Pois se tão excelentes pessoas em sua mais elevada excelência não foram mais que tipos dele, que são, então, essas excelências nele, uma pessoa tão sublime?⁴⁵”**. Por esse motivo, a interpretação apostólica do Antigo Testamento mostra que **“qualquer excelência eminente e extraordinária que foi encontrada em qualquer um de seus antepassados de renome no Antigo Testamento, ou na Lei cerimonial, tudo isso prefigurava o Messias que havia de vir como a perfeição e o centro daquelas coisas⁴⁶”**. Tipos de Cristo no Antigo Testamento incluíam Davi, Salomão, José, Noé, Sansão, Melquisedeque e, em especial, Adão, que foi o **“mais eminente tipo de Cristo⁴⁷”**. Com respeito a Adão, Goodwin defende que, em virtude de Adão ser um tipo de Cristo, outros aspectos específicos também são considerados: — **“Sabeis que a queda de Adão aconteceu num jardim. Ali Satanás o encontrou e prevaleceu sobre ele, levando a ele e a toda a humanidade para o cativeiro do pecado e**

⁴⁴ Durham, Exposition of the Song of Solomon, p. 9.

⁴⁵ Thomas Goodwin, Christ the Mediator, in: Thomas Smith, org., The works of Thomas Goodwin, D.D., 1861 – 1866; reimpr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006, 5:148 – 149.

⁴⁶ Thomas Goodwin, Christ set forth, in: Thomas Smith, org., The works of Thomas Goodwin, D.D., 1861 – 1866; reimpr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006, 5:150.

⁴⁷ Goodwin, Christ set forth, in: Works, 5:198.





da morte. Deus agora escolhe um jardim para ser o lugar em que o grande redentor do mundo, o segundo Adão, deve primeiro se encontrar com a ira de seu Pai e ali deve ser amarrado e levado embora cativo, tal como aconteceu com Adão [...] Por causa de uma tentação que entrou pelo ouvido, o homem foi condenado e, por conseguinte, pelo ouvir da palavra os homens serão salvos. ‘Do suor do teu rosto comerás o teu pão’: — isso foi parte da maldição de Adão. Cristo suou gotas de sangue como consequência disso; foi o poder daquela maldição que o fez suar assim. ‘A terra [...] te produzirá espinhos’: — Cristo foi crucificado com uma coroa de espinhos. A desobediência de Adão aconteceu num jardim; e boa parte da obediência tanto ativa quanto passiva de Cristo também aconteceu num jardim. E, por fim, assim como o início de sua humilhação foi num jardim, o final também foi: — embora não tenha sido naquele, foi sepultado num jardim. Assim, o tipo e a coisa tipificada se correspondem⁴⁸”.

Para Goodwin, portanto, não apenas pessoas, mas também circunstâncias servem para confirmar a relação típica entre Adão e Cristo. O paralelo explícito em 1 Coríntios 15 entre os dois Adãos possibilita outros paralelos. Os puritanos estavam tão absortos com Cristo — uma ênfase da qual Thomas Goodwin é ótimo exemplo — que a tipologia foi um aspecto de grande peso na hermenêutica puritana, na verdade, um dos princípios mais importantes na sua leitura cristológica do Antigo Testamento.

Analogia da fé.

Voltando de novo à Confissão de Fé de Westminster, outro importante princípio de interpretação é apresentado no parágrafo 1.9, a saber, que as Escrituras interpretam as

⁴⁸ Goodwin, Christ set forth, in: Works, 5:198.





Escrituras, de modo que, **“quando houver questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto das Escrituras [...] esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente”**. A analogia da fé (analogia fidei) é resultado do fato de que a Bíblia é a palavra de Deus e, portanto, possui consistência e unidade intrínsecas. Quer dizer, as Escrituras não se contradizem. Por isso, a analogia da fé era um aspecto crucial do método hermenêutico e exegético dos puritanos. Com respeito ao conceito de unidade das Escrituras, Knapp explica que a analogia da fé **“não ditava a interpretação de nenhum texto em particular. O que fazia era limitar as opções que o exegeta podia considerar como explicações apropriadas de uma passagem⁴⁹”**. De acordo com John Owen, na busca da verdade os cristãos devem dar primordial atenção à analogia da fé, pois na Bíblia existe **“uma harmonia, uma correspondência e um equilíbrio em todo o sistema de fé ou das coisas em que se deve crer. Passagens específicas devem ser interpretadas de uma maneira tal que não quebrem nem perturbem essa ordem nem comprometam a devida relação que há entre elas⁵⁰”**. Assim sendo, além de limitar as opções disponíveis ao exegeta, a analogia da fé mantém a consistência interna das Escrituras, que não se contradizem.

A analogia da fé difere da analogia das Escrituras (analogia Scripturae) à medida que a analogia da fé é um princípio em que o teólogo emprega **“o sentido geral do significado das Escrituras, elaborado a partir dos loci (passagens) claros e sem ambiguidade como base para interpretar textos obscuros ou ambíguos⁵¹”**. A analogia das

⁴⁹ Knapp, “Understanding the mind of God”, p. 63.

⁵⁰ John Owen, An exposition of the Epistle to the Hebrews, edição de William H. Goold, reimpr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991, 20:315.

⁵¹ Richard Muller, Dictionary of Latin and Greek theological terms: drawn principally from Protestant Scholastic theology, 1985; reimpr., Grand Rapids: Baker, 2006, p. 33.





Escrituras, no entanto, tem em vista mais especificamente a interpretação de passagens obscuras mediante comparação com passagens mais claras que têm relação com o texto difícil em questão. Ao destacar as verdades básicas da analogia da fé e da analogia das Escrituras, John Flavel (1628 – 1691) observa que os cristãos não devem interpretar um texto que não está de conformidade com a **“proporção da fé”**; quer dizer, os intérpretes não podem **“tomar a liberdade de apanhar um texto isolado e arrancá-lo do corpo de verdade a que pertence e lhe impor uma interpretação peculiar que é incongruente com o restante das Escrituras e discordante delas”⁵²**. Por essa razão, a fim de evitar as heresias dos papistas e socinianos, passagens como Tiago 2:24 e João 14:28 devem ser comparadas com outras passagens das Escrituras. Contra os antipedobatistas, Flavel defende que, visto que a palavra “santo” é usada mais de quinhentas vezes para falar da separação para Deus, **“fazê-la significar (em 1 Coríntios 7:14) nada além de que (os filhos são legítimos) é uma prática ousada e desafiadora às Escrituras”⁵³**.

No prefácio ao comentário de Goodwin sobre Efésios, Thankful Owen (1620 – 1681) e James Baron (1649 – 1683) alertam o leitor de que **“se a qualquer tempo ele (o autor) pisa fora do caminho, ele o faz com devida consideração à analogia da fé e a uma justa veneração à Religião Reformada”⁵⁴**. Goodwin estava o tempo todo interagindo com teólogos de várias tradições e de todas as épocas e, em sua exposição de Efésios 1:5, indaga se Deus Pai predestinou os eleitos para si ou para Cristo. Goodwin admite que no início ele defendia que Deus predestinou os

⁵² John Flavel, The occasions, causes, nature, rise, growth, and remedies of mental errors, in: The works of the Rev. Mr. John Flavel, 1820; reimpr., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1968, 3:445.

⁵³ Flavel, Mental errors, in: Works, 3:446.

⁵⁴ Thankful Owen; James Baron, “Preface”, Exposition of Ephesians, in: Thomas Smith, org., The works of Thomas Goodwin, 1861 – 1866; reimpr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006, 1:32.





eleitos para Cristo como parte da glória mediadora de Cristo. Contudo, Goodwin mostra que mudou a maneira de pensar e, com isso, revela não apenas sua adesão à analogia da fé, mas também seu método interpretativo de entender passagens em seu sentido mais completo, o que pode significar “sentidos” múltiplos. Ao falar das palavras gregas “eis auton”, escreve: — **“Mas, da mesma maneira, visto que a leitura da palavra grega com uma variação na aspiração permite que seja traduzida por ‘para si mesmo’ e, desse modo, se refira a Deus Pai; e descobrindo que as Escrituras muitas vezes expressam nossa eleição por Deus com a idéia de Ele nos escolher para si — como descobri quando recentemente tratei da doutrina da eleição (ao examinar Romanos 2:4 – 6) — e que aquela expressão incluía e continha um assunto tão vasto e tão importante, fui levado a aceitar também aquela interpretação, pois, conforme muitas vezes tenho declarado, uma regra que sempre usei na interpretação das Escrituras é ler as expressões e palavras das Escrituras no sentido mais abrangente e, isso mesmo, nos dois ou mais sentidos que harmonizem com o contexto e a analogia da fé⁵⁵”**.

Goodwin está entendendo o texto como tendo, na sua opinião, o seu sentido mais completo, mesmo que isso signifique “dois sentidos”, em que os eleitos são predestinados não apenas para Cristo, mas também para Deus. Alguns poderão alegar que nesse caso Goodwin abandona o princípio de “um único sentido”, mas nesse contexto, com base na analogia da fé, esse “um único sentido” significa que “para si mesmo” se refere tanto a Cristo quanto ao Pai. Além de outras coisas, isso mostra como vários elementos da interpretação cooperam como parte do complexo método hermenêutico e exegético empregado por Goodwin.

⁵⁵ Goodwin, Exposition of Ephesians, in: Works, 1:90.





Conclusão válida e inescapável.

O capítulo 1 da Confissão de Fé de Westminster prossegue no parágrafo 6 com o tema da interpretação bíblica e afirma que **“Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua própria glória e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e necessariamente delas deduzido⁵⁶”**. Da última expressão — **“lógica e necessariamente deduzido”** — depreende-se o aspecto da **“conclusão válida e inescapável”**, que tem sido desde a época da Reforma uma ferramenta hermenêutica importante para teólogos reformados. Fazendo um parêntese, a Confissão de Fé Batista de Londres (1677/1689) omite as palavras **“nas Escrituras ou pode ser lógica e necessariamente delas deduzido”** e as substitui por **“ou então necessariamente contido nas Sagradas Escrituras”**, o que tinha óbvia ligação com sua rejeição do pedobatismo. Para os teólogos reformados, inclusive os de Westminster, a doutrina da aliança pré-lapsariana das obras era resultado da **“conclusão válida e inescapável”**. Não se usou nem um único texto das Escrituras para provar a Aliança das Obras, mas, em vez disso, com base na totalidade dos dados das Escrituras, teólogos puritanos concluíram que **“a Aliança das Obras”** e outras tais expressões (por exemplo, Aliança da Natureza) descreviam com precisão o contexto de Adão em Gênesis 2. George Gillespie (1613 – 1648) fornece uma idéia mais precisa e aprofundada do princípio de interpretação mencionado anteriormente na sua polêmica contra várias tradições teológicas, como papistas, arminianos, arianos e socinianos — que em sua totalidade ou abusam desse princípio ou até mesmo deixam de usá-lo. Por exemplo, de

⁵⁶ Para um texto pertinente sobre esse aspecto da Confissão de Westminster, veja C. J. Williams, “Good and necessary consequences in the Westminster Confession”, in: *The faith once delivered: celebrating the legacy of Reformed systematic theology, essays in honor of Dr. Wayne Spear*, Phillipsburg: P&R, 2007, p. 171 – 190.





acordo com Gillespie, os arminianos **“não admitem como prova escriturística senão textos explícitos claros ou então consequências ‘nulli non obvie’ (objetadas por ninguém), que não são nem podem ser rebatidas por ninguém que seja ‘rationis compos’ (capaz de raciocinar)⁵⁷”**. Foi necessário um grau mais elevado de refinamento teológico para refutar vários erros teológicos trazidos pelos papistas, e, por esse motivo, a visão arminiana a respeito da **“conclusão válida e inescapável”** deixa de proporcionar uma salvaguarda adequada contra o erro. Assim, a conclusão inescapável — e não um texto explícito — demonstrará que as mulheres podem participar da Ceia e que crianças pequenas devem ser batizadas.

Acerca da prática do pedobatismo, teólogos reformados empregaram o princípio interpretativo da conclusão válida e inescapável junto com seus outros métodos hermenêuticos e exegéticos. Conforme fica claro na estrutura das duas alianças — uma estrutura que até mesmo **“tricotomistas”** como Goodwin e Owen aceitaram —, existe uma unidade entre o Antigo e o Novo Testamentos, sendo que a maioria dos teólogos puritanos utiliza a expressão teológica **“Aliança da Graça”** para descrever o grandioso plano redentor divino que se inicia em Gênesis 3 e culmina com o juízo final. Da perspectiva hermenêutica, aqueles teólogos que defendiam o pedobatismo davam bastante importância à aliança feita com Abraão e a sua contínua importância para a era da Nova Aliança. Como consequência disso, Flavel, cuja polêmica com antipedobatistas como Philip Cary (falecido em 1710) é bem conhecida, sustenta que os dois Testamentos devem lançar luz um sobre o outro. De um modo específico, os cristãos não devem **“minimizar ou rejeitar um texto do Antigo Testamento, considerando-o sem nenhuma utilidade para esclarecer e determinar**

⁵⁷ George Gillespie, A treatise of miscellany questions: wherein many useful questions and cases of conscience are discussed and resolved [...], Edinburgh: University of Edinburgh, 1649, p. 238.





uma doutrina neotestamentária sobre a fé ou o dever⁵⁸. Em outras palavras, entender a totalidade da Lei (isto é, a Bíblia) ajuda a conhecer o sentido de leis específicas (por exemplo, o pedobatismo).

O Espírito e a razão.

John Owen não mediu palavras para falar sobre outro aspecto fundamental da interpretação da Bíblia. A tentativa que pessoas fazem de interpretar as Escrituras **“com formalidade, sem pedir a Deus que sejam ensinadas e instruídas por seu Espírito, é uma grande provocação contra Ele; nem espero a descoberta da verdade por quem quer que, com tanto orgulho e ignorância, se envolve numa tarefa tão acima de sua capacidade de realização⁵⁹”**. Owen declarou que o Espírito Santo opera na mente dos eleitos de modo a capacitá-los a entender as Escrituras, visto que Ele é o autor imediato de toda iluminação espiritual. Os cristãos não devem pressupor que isso vai acontecer como se fosse um privilégio espiritual líquido e certo; pelo contrário, têm de orar para que Deus os capacite a entender sua mente e vontade, o que é impossível sem o Espírito. Isso era em parte necessário devido às limitações da razão humana⁶⁰. Conforme Knapp mostrou, **“rejeitou-se invariavelmente que a razão ocupasse a posição de critério; em vez disso, ocupava um papel de apoio, subserviente às Escrituras, o ‘principium cognoscendi theologiae’⁶¹”**. Na Inglaterra puritana, o papel da razão na Teologia foi importante motivo de discórdia entre teólogos reformados e socinianos. Os teólogos reformados acusavam os socinianos de darem à razão um papel superior ao das Escrituras. Por isso, os

⁵⁸ Flavel, *Mental errors*, in: *Works*, 3:446.

⁵⁹ Owen, *Causes, ways, and means*, in: *Works*, 4:204.

⁶⁰ Sebastian Rehnman apresenta uma boa análise do emprego e papel da razão no pensamento de John Owen. Veja *Divine discourse: the theological methodology of John Owen*, Grand Rapids: Baker, 2002, p. 109 – 128.

⁶¹ Knapp, “Understanding the mind of God”, p. 108.





puritanos discordaram dos socinianos em quase todo detalhe doutrinário. E os arminianos também atribuíram à razão um papel que fazia dela a regra de fé, o que explica muitos de seus erros teológicos. Os luteranos e papistas também foram criticados pelos teólogos reformados por abandonarem a razão, por assim dizer, no que diz respeito à compreensão da ceia do Senhor.

Para os puritanos, portanto, a razão era útil, mas tinha seus limites. O mistério do Evangelho apresenta várias verdades que, à primeira vista, parecem contradições, mas o Espírito Santo capacita os cristãos a receber todas essas verdades sem deixar que a razão os controle de um modo que os conduza a vários erros teológicos. Goodwin cita vários mistérios contidos no Evangelho: — **“que Deus teve um filho tão idoso quanto Ele [...] e igual a Ele [...] Que esse homem Jesus Cristo estava nos céus enquanto estava na terra [...] Que aquele Deus que fez a Lei se sujeitou à Lei [...] Que Deus, que é apenas espírito, teve sangue para assim redimir os homens [...] Que Ele, que é bendito por Deus para sempre, se tornou maldição [...] Que Deus nunca esteve mais irado com seu Filho do que quando mais se alegrou nEle⁶²”**.

Goodwin afirma, então, que a causa de todos os erros teológicos **“tem sido a falta de conciliar essas coisas⁶³”**. Fica claro que ele tem em mente aqueles que exaltam a razão acima da revelação, o que significava que um número tão grande de verdades, tais como as relacionadas acima, eram rejeitadas em favor da razão. Ele então se refere a vários adversários da ortodoxia reformada que não conseguem aceitar que o mistério do Evangelho soluciona aquelas aparentes contradições: — **“Os arianos encontraram grandes coisas ditas sobre a humanidade**

⁶² Goodwin, A discourse of the glory of the Gospel, in: Thomas Smith, org., The works of Thomas Goodwin, 1861 – 1864; reimpr., Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2006, 4:274 – 275.

⁶³ Goodwin, Glory of the Gospel, in: Works, 4:276 – 277.





de Cristo, como de um homem divino e, por isso, negaram que Ele era Deus. Foram incapazes de conciliar esses dois [...] portanto, ao aceitarem um, excluem o outro [...] Quanto aos socinianos, dizem que não existe expiação pelos pecados, pois, se Deus perdoa livremente, qual a necessidade de expiação? [...] Vede o antinomianismo, que é como o chamais. Todas aquelas verdades gloriosas do Evangelho, de que alguém é justificado desde a eternidade [...] Antes de crer, alguém não está justificado; por isso se diz que é justificado pela fé e que, até que creia, é filho da ira [...] (Os antinomianos aceitam) uma verdade em detrimento da outra, enquanto as duas têm de ser consideradas [...] Vede o arminianismo. Qual é a base de seu erro? É apenas uma falta de conciliação de contradições aparentes — embora não verdadeiras — no Evangelho. Por exemplo, não sabem como conciliar o livre-arbítrio com o decreto absoluto de Deus⁶⁴”.

A razão não consegue explicar esses mistérios. Adão possuía consciência natural e razão, mas uma fé sobrenatural vai além desses dois princípios que eram inatos em Adão no jardim do Éden. Se a razão, e não a fé, for o princípio básico, **“não entenderéis nada ou quase nada dos mistérios da salvação⁶⁵”**. Da mesma forma, Flavel propõe que a razão não passa de um usurpador, **“quando ela ousa decidir sobre assuntos que pertencem à fé e à revelação⁶⁶”**. Em vez disso, a razão se assenta aos pés da fé. Na verdade, as obras de Deus não vão contra a razão, **“mas muitas delas estão acima da razão⁶⁷”**.

Assim sendo, Deus dá o Espírito Santo aos santos para que creiam naquelas verdades bíblicas que a razão, por si

⁶⁴ Goodwin, *Glory of the Gospel*, in: *Works*, 4:276 – 277.

⁶⁵ Goodwin, *Glory of the Gospel*, in: *Works*, 4:304.

⁶⁶ Flavel, *Mental errors*, in: *Works*, 3:465.

⁶⁷ Flavel, *Mental errors*, in: *Works*, 3:465.





mesma, não consegue aceitar. Com propriedade, Francis Turretin (1623 – 1687) resume a posição de teólogos reformados durante o século 17, afirmando que, **“embora a razão seja incapaz de demonstrar todas as verdades (pois os limites da verdade vão muito além dos da razão), ainda assim nenhuma mentira contra a verdade pode ficar ao abrigo da verdadeira razão, nem uma determinada verdade pode ser destruída por outra⁶⁸”**. O Espírito Santo, que é o autor das Escrituras, também é o agente pelo qual os eleitos chegam a compreender verdades espirituais. Sozinha a razão não consegue ascender à altura do mistério do Evangelho, e, por esse motivo, exige-se uma fé sobrenatural para entender e aceitar as verdades contidas na palavra de Deus.

Conclusão.

Poderíamos dizer muito mais sobre como os puritanos interpretavam as Escrituras. Mas, lendo autores puritanos como, por exemplo, John Owen, Thomas Goodwin, John Howe (1630 – 1705) e Stephen Charnock (1628 – 1680), é impossível não se impressionar com o enorme conhecimento que tinham das Escrituras. Os puritanos não tinham dificuldade em ler a Bíblia nas línguas originais, e seus escritos mostram que conheciam outras línguas, como aramaico — com frequência citavam os targuns — e copta. Owen insistia constantemente na importância de ler a Bíblia nas línguas originais, em especial o hebraico. Teólogos puritanos também interagiam constantemente com teólogos da Europa continental, tanto ortodoxos quanto heréticos. Tinham excelente conhecimento de história eclesiástica, e seus comentários sobre vários livros da Bíblia estão repletos de citações de autores pagãos e cristãos.

⁶⁸ Francis Turretin, Institutes of elenctic theology, edição de James T. Dennison Jr., tradução para o inglês de George Musgrave Giger, Phillipsburg: P&R, 1992, 1.13.3.





Desse modo, sua leitura da Bíblia da perspectiva da aliança, pela qual a história é dividida em duas alianças básicas (isto é, Aliança das Obras e Aliança da Graça), significava que estavam lendo conscientemente as Escrituras com uma lente cristocêntrica, o que se via em seu uso de tipologia e, às vezes, alegoria. Rejeitavam que as Escrituras tivessem muitos “sentidos” (isto é, a denominada “quadrige”), mas seus escritos certamente mostram que com frequência tinham um grande desejo de deixar claro o “sentido pleno” de certas passagens, que podia ter múltiplas camadas de sentido e era uma aplicação legítima do sentido literal (*sensus literalis*). Sua posição de que as Escrituras tinham coerência interna e que a maioria das verdades teológicas precisava ser colhida em mais de uma passagem da Bíblia fez com que os princípios básicos da analogia da fé e da “conclusão válida e inescapável” se tornassem um elemento indispensável de sua hermenêutica. Esses princípios são importantes, mas, se o cristão tentar entender o mistério do Evangelho apenas com a razão, vai sempre incorrer em erros e heresias. Só uma fé sobrenatural e trabalhada pelo Espírito permite que o cristão creia que Deus teve um Filho tão idoso quanto Ele mesmo! E, mesmo assim, para chegar a formular tal verdade foi necessário um número imenso de técnicas de interpretação.

Paz e graça.

Pr. Me. Plínio Sousa⁶⁹.

⁶⁹ Revisor: — notas e significações.

