

O Argumento em Favor da Hermenêutica Calvinista

Moisés Silva*

Introdução

O trabalho exegético de João Calvino, assim como o sistema teológico associado ao seu nome, podem ser de grande auxílio ao buscarmos desenvolver princípios e métodos de interpretação. Os comentários de Calvino são modelos de clareza e excelência. Além disso, em consonância com a doutrina da graça comum, o seu trabalho reflete uma importante apreciação da contribuição que os não-crentes podem dar à nossa compreensão da verdade, e esse aspecto tem algumas implicações interessantes para a erudição evangélica moderna.

Uma questão mais controvertida tem a ver com o relacionamento entre a teologia e a exegese. Enquanto que os estudiosos bíblicos tendem a ignorar ou até mesmo rejeitar o valor da teologia sistemática para o seu trabalho de interpretação, pode-se argumentar que os comprometimentos teológicos afetam inevitavelmente o processo de exegese e que tal influência é tanto essencial quanto desejável.

Finalmente, entre as doutrinas distintivas do calvinismo nenhuma é mais fundamental do que a ênfase na soberania de Deus. Uma apreciação desse ensino irá aumentar grandemente a nossa compreensão da narrativa bíblica. Ela irá oferecer-nos, através do conceito do pacto, um enfoque direcionado para o sentido da Escritura como um todo; irá inclusive ajudar-nos a ver como o próprio processo da interpretação é guiado pela sabedoria de um Deus amoroso e todo-poderoso.

Observações Preliminares

A palavra *calvinista* encontrada no título deste ensaio (à parte quaisquer conotações negativas que possa ter para alguns dos leitores) contém uma ambigüidade. Interessamos aqui os métodos de interpretação usados por João Calvino, o reformador protestante do século XVI, nos seus comentários bíblicos? Ou o título refere-se ao sistema de teologia que, originado nas *Institutas da Religião Cristã* de Calvino, veio a ter sua expressão completa um século mais tarde através da Confissão de Fé de Westminster?¹

A ambigüidade é deliberada, já que um dos nossos objetivos é enfatizar a estreita conexão que existe entre a interpretação bíblica e a teologia sistemática. Realmente seria um exagero afirmar que o método exegético de Calvino em seus comentários é absolutamente idêntico ao seu uso da Bíblia nas *Institutas*, mas é preciso reconhecer que ao longo de mais de duas décadas o pensamento teológico de Calvino direcionou a sua exegese, enquanto que a sua exegese continuou a contribuir para a sua teologia. (A primeira edição das *Institutas* surgiu em 1536 e a última em 1559, e durante essas duas décadas foi escrita a maior parte dos comentários.)

Novamente, alguém pode objetar afirmando que existem diferenças significativas entre o próprio Calvino e o calvinismo posterior.² No entanto, essas diferenças têm sido grandemente exageradas. Enquanto que, sem dúvida, existem elementos que distinguem

essas duas expressões da teologia (tais como sua organização, formulação e ênfases), tais distinções estão muito mais unidas por comprometimentos fundamentais do que separadas.

Por uma questão de justiça, o leitor deve ser advertido de que eu ensino em uma instituição³ que, tendo seu nome derivado da Confissão de Fé de Westminster, busca preservar, divulgar e construir sobre as posições teológicas defendidas naquele documento. Em outras palavras, a minha objetividade nessa área pode ser questionada. No entanto, também devo mencionar que não fui originalmente educado em um ambiente calvinista e que o meu treinamento teológico inicial veio de uma tradição bem diferente.

Curiosamente, os círculos bastante conservadores dos quais eu fazia parte – na verdade, o evangelicalismo americano em geral – têm dependido *grandemente* de publicações escritas por estudiosos reformados como B. B. Warfield, J. Gresham Machen e E. J. Young, mas, ao mesmo tempo, têm sido bastante críticos do “intelectualismo frio” da tradição de Princeton e Westminster e das características distintamente calvinistas da sua teologia. Sem dúvida, devemos reter o que é valioso e rejeitar o que é prejudicial em qualquer livro que lemos. Mas, será que é uma mera coincidência que esta tradição teológica, mais do que qualquer outra, tenha fornecido os meios para preservar a integridade intelectual do evangelicalismo? Será que faz sentido lançarmos calúnias contra o rigor acadêmico desses estudiosos enquanto utilizamos livremente os resultados do seu labor acadêmico? Poderia ser que aquilo que o evangelicalismo acha questionável em sua teologia é precisamente o que tem tornado possível a sua contribuição para os estudiosos conservadores?⁴

Quaisquer que sejam as respostas a essas perguntas, certamente podemos ser beneficiados ao considerar o que distingue a “hermenêutica calvinista.” No entanto, é importante observar que neste estudo não posso defender adequadamente todas as minhas posições, especialmente pelo fato de que algumas delas iriam exigir uma extensa discussão teológica. (Os comentários bibliográficos ocasionais mencionados nas notas podem ser úteis para os leitores que queiram aprofundar-se nesses tópicos.) Igualmente, não quero sugerir que as qualidades positivas descritas abaixo são de propriedade exclusiva dos eruditos reformados. Se faço uma distinção entre o evangelicalismo amplo e o reformado, é apenas para esclarecer as questões. Com certeza, a tradição calvinista, que padece das suas próprias fraquezas, pode aprender muito com cristãos de outras persuasões.

I. Excelência e Clareza de Exposição

Ao tentar argumentar em favor do enfoque calvinista da interpretação bíblica, devemos recorrer primeiramente aos comentários bíblicos que tornaram Calvino merecidamente famoso. Numerosos eruditos, alguns dos quais estariam entre os menos inclinados a aceitar o calvinismo, têm enfatizado as extraordinárias virtudes de Calvino como expositor da Escritura. Um breve resumo das opiniões acerca desse assunto é fornecido por Philip Schaff, o decano dos historiadores da igreja no século XIX:

Calvino foi um gênio exegético de primeira grandeza. Os seus comentários nunca foram ultrapassados em originalidade, profundidade, perspicuidade, firmeza e valor permanente... Reuss, o principal editor dos trabalhos [de Calvino], ele mesmo um eminente erudito bíblico, diz que Calvino foi “acima de qualquer dúvida o maior exegeta do século XVI.” ... Diestel, o melhor historiador da exegese do Antigo Testamento,

chama-o de "o criador da genuína exegese."⁵

É ainda mais notável que os exegetas profissionais de nossos dias continuem a referir-se a Calvino com naturalidade quando comentam o texto bíblico. Muito provavelmente, nenhum comentarista anterior ao século XIX tenha sido citado com tanta freqüência quanto Calvino, embora ele tenha vivido muito antes do desenvolvimento da moderna perspectiva científica.

Entre as características da obra de Calvino como comentarista, nenhuma foi tão importante quanto o seu desejo de clareza e brevidade.⁶ Estas não eram duas metas separadas, mas ideais gêmeos que ele buscava em contraste consciente com a maioria dos trabalhos que o precederam. Ao examinar a história da produção de comentários, ele descobriu que um teólogo sobressaiu-se com modelo para os expositores bíblicos, o pregador antioquiano do século IV João Crisóstomo. Quando comparados com as exposições feitas por Crisóstomo, quase todos os autores subseqüentes pareciam prolixos.

Todavia, se Calvino fazia objeção a comentários extensos, a razão não era meramente a impaciência com um estilo em particular – o que o preocupava era o inevitável obscurecimento da mensagem do texto. A tarefa do expositor é aclarar o sentido do autor, enquanto que o acúmulo de materiais geralmente afasta o expositor do seu objetivo. Em consonância com esse princípio, Calvino conscientemente evitou tratar de opiniões contrárias (a menos que a omissão pudesse confundir o leitor), porque, disse ele, "eu não tenho considerado nada mais importante do que a edificação da igreja." Além do mais, aparentemente ele tentou escrever em um estilo que seguia o padrão estabelecido pelas próprias Escrituras. A Bíblia tem a sua própria eloqüência, que é a eloqüência da simplicidade.

Nem todos os seguidores de Calvino o imitaram nessa questão. Os puritanos do século XVII tinham a tendência de escrever exposições volumosas, como a influente obra de William Gurnall *The Christian in Complete Armour*, um estudo de Efésios 6.11-20 que se estendia por quase 1200 páginas. Nas últimas décadas, a ampliação do conhecimento também tem levado muitos estudiosos a escrever obras extensas. Seria insensato ignorar a extraordinária contribuição que alguns desses comentários têm trazido ao nosso entendimento do texto bíblico. Ainda assim, o exemplo de Calvino deveria lembrar-nos de quais devem ser os nossos objetivos primordiais. É muito fácil ficar fascinado com problemas exegéticos ou necessidades devocionais; em ambos os casos, nós permitimos que a mensagem simples e central do texto vá para os bastidores. No entanto, se tivermos em mente que não há motivo mais importante que a edificação da igreja – cuja base deve ser o próprio ensinamento de Deus e não a nossa imaginação – os nossos esforços irão permanecer voltados para o sentido histórico pretendido pelo autor bíblico.

II. Graça Comum

Uma segunda característica que distinguia o método de interpretação de Calvino era a sua plena apreciação do conhecimento humano. Nesse aspecto, Calvino era um filho do Renascimento e, inevitavelmente, um seguidor do humanismo associado a Erasmo.⁷ Antes de dedicar a sua vida ao ministério cristão, Calvino fora treinado no estudo das humanidades e havia produzido um detalhado comentário sobre *De clementia*, uma obra filosófica de Sêneca, o estóico espanhol do primeiro século. Qualquer que seja a opinião acerca desse comentário, ele claramente revela que Calvino havia aperfeiçoado a sua aptidão nos melhores métodos de análise filológica e literária disponíveis no seu

tempo. Também fica claro que, posteriormente, longe de abandonar a sua devoção ao estudo clássico (como Jerônimo fez – ou afirmou ter feito), Calvino colocou-o a serviço da interpretação bíblica e da reflexão teológica. Como ele expressou em suas *Institutas*: “Os homens que absorveram intensamente ou apenas provaram as artes liberais, com o auxílio das mesmas penetram muito mais profundamente nos segredos da sabedoria divina.” E também: “Mas se o Senhor quis que recebêssemos ajuda da física, dialética, matemática e outras disciplinas tais, através do trabalho e do ministério dos ímpios, utilizemos essa assistência. Pois se negligenciarmos a dádiva de Deus oferecida gratuitamente nessas artes, devemos sofrer o justo castigo da nossa indolência.”⁸

O uso que Calvino fez do conhecimento “secular” tem um significado especial porque refletia um conceito teológico fundamental, o seu conceito acerca da chamada *graça comum*. Esse é um ponto importante, porque a abordagem de Calvino deve ser diferenciada daquela de muitos estudiosos evangélicos que utilizam livremente os métodos críticos, embora estes tenham sido elaborados sem levar em consideração a fé bíblica (e muitas vezes em oposição à mesma). O problema não é exatamente que esses métodos sejam utilizados, e sim o fato de serem utilizados sem uma reflexão cuidadosa sobre as suas implicações teológicas. Colocando de outra maneira, nós raramente vemos uma tentativa de integrar os princípios da erudição crítica com os aspectos distintivos do pensamento evangélico. A impressão que geralmente se tem é que, a menos que alguma conclusão específica de um erudito contradiga explicitamente um preceito da teologia “conservadora,” devemos apropriar-nos livremente do trabalho dos críticos “liberais.” No entanto, essa atitude só pode solapar a integridade do evangelicalismo. Para começar, a própria coerência da fé evangélica está sujeita a ser prejudicada quando elementos potencialmente incompatíveis são adotados sem uma avaliação crítica. Além disso, essa abordagem não é bem vista pelos estudiosos não-evangélicos, que argumentam, com alguma justificativa, que a credibilidade do pensamento conservador torna-se suspeita.⁹ Em suma, o desejo de ganhar respeitabilidade intelectual produz exatamente o oposto.

Então, de que maneira a abordagem de Calvino era diferente? Como é bem conhecido, o reformador francês na verdade começa as *Institutas* discutindo epistemologia, isto é, refletindo sobre as questões fundamentais do conhecimento: Como é que podemos conhecer a Deus? A sua resposta foi que o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos estão intimamente relacionados. Ele argumentou que não podemos olhar para nós mesmos sem pensar em Deus. “Com certeza, os magníficos dons com os quais fomos agraciados dificilmente vêm de nós mesmos; na verdade, a nossa própria existência não é nada senão subsistência no único Deus. Então, através desses benefícios derramados sobre nós como o orvalho que cai do céu, somos conduzidos como que por riachos até a própria fonte.” A rebelião de Adão com certeza trouxe ruína, mas até esse fato “nos compele a olhar para o alto.” No entanto, ele continua, nós não podemos esperar adquirir um claro conhecimento de nós mesmos – inclinados à hipocrisia como somos – a menos que olhemos cuidadosamente para Deus e julguemos tudo através do seu padrão.¹⁰

Nos capítulos subseqüentes, Calvino tem muito a dizer sobre a revelação geral e sobre as outras evidências da graça de Deus para com a humanidade como um todo. É especialmente importante para nós a sua discussão do conhecimento humano com um dom do Espírito:

Sempre que nos depararmos com essas matérias [arte e ciência] nos escritores seculares, que essa admirável luz da verdade que neles brilha nos ensine que a mente do

homem, apesar de caída e pervertida da sua integridade, mesmo assim está revestida e ornamentada com os excelentes dons de Deus. Se nós julgamos que o Espírito de Deus é a única fonte de verdade, não podemos rejeitar a verdade nem desprezá-la onde quer que ela apareça, a menos que desejemos desonrar o Espírito de Deus. Pois ao menosprezar os dons do Espírito, nós condenamos e reprovamos o próprio Espírito... Não, nós não podemos ler os escritos dos antigos sobre esses assuntos sem demonstrar grande admiração... Mas poderíamos considerar alguma coisa louvável ou nobre sem reconhecer ao mesmo tempo que ela vem de Deus?...

Mas, antes que alguém pense que o homem é verdadeiramente abençoado quando possui a grande capacidade de compreender a verdade a respeito dos elementos deste mundo, devemos acrescentar rapidamente que toda essa capacidade de compreensão, com o entendimento que a acompanha, é algo instável e transitório aos olhos de Deus, se não estiver apoiado em um sólido fundamento de verdade.¹¹

É essencial observar o equilíbrio de Calvino nesse ponto. Ao reconhecer prontamente o caráter maravilhoso e louvável do conhecimento humano como um dom divino e também a sua instabilidade fundamental resultante da mente decaída e pervertida do pecador, ele pôde fazer justiça à coerência do ensinamento bíblico.

A teologia reformada posterior nem sempre foi consistente ao elaborar as implicações das idéias de Calvino. Na tradição holandesa, no entanto, a doutrina da graça comum tem desempenhado um papel importante e controvertido, e poucas pessoas deram mais atenção a ela do que Cornelius Van Til. Sem tentar descrever o seu sistema de apologética, podemos apontar algumas características que são de particular relevância para a hermenêutica bíblica. Um elemento essencial para Van Til é a importância do pressuposicionalismo e, assim, a rejeição da neutralidade. Em contraste com a distinção católica romana tradicional entre natureza e graça – e assim entre razão e fé – Van Til argumentava que, de acordo com a Escritura, todos os seres humanos sabem muito bem que Deus existe e que o mundo foi criado pelo seu poder. Além disso, todos eles têm rejeitado esse conhecimento e se rebelado contra Deus (ver especialmente Romanos 1.18-23). Portanto, os seres humanos não são observadores neutros que precisam ser convencidos por argumentos racionais de que existe um Deus, para que depois sejam levados à fé. Pelo contrário, eles deliberadamente têm escolhido adorar a criatura ao invés do Criador e todo o seu pensamento está distorcido por causa da presença do pecado. Os leitores irão observar que essa formulação é uma maneira específica de expressar a doutrina reformada da depravação total.

No entanto, Van Til também enfatiza que os homens e as mulheres não são tão pecaminosos quanto poderiam ser. O pecado distorceu de maneira fundamental, *mas não destruiu*, o seu caráter como imagem de Deus. Colocando de outra maneira, eles são inconsistentes tanto no seu modo de pensar quanto na sua conduta. É nesse ponto que a doutrina da graça comum manifesta-se claramente. Deus continua a enviar o calor do sol a este mundo pecador; ele restringe o progresso do mal na sociedade humana como um todo. Como resultado, muitas pessoas que rejeitam a bondade de Deus conseguem conduzir suas vidas de modo aparentemente exemplar, ainda que o seu ponto de partida devesse levá-las à mais completa licenciosidade. Semelhantemente, as suas mentes, apesar de terem desprezado o conhecimento do único Deus sábio, realizam feitos notáveis. Todavia, na medida em que fazem progressos intelectuais, eles só o fazem com "capital emprestado," isto é, ao se beneficiarem das próprias verdades que contradizem os seus compromissos mais fundamentais. Assim, a abordagem de Van Til, embora radicalmente antitética, de maneira alguma nos leva a desprezar as conquistas humanas,

mas torna possível que as valorizemos.¹²

A história tanto do “Velho Princeton”¹³ quanto de Westminster exemplifica como essa compreensão calvinista do pecado e da graça comum pode afetar o estudo teológico. Os teólogos mais renomados do Seminário Teológico de Princeton, Charles Hodge (1797-1878) e Benjamin B. Warfield (1851-1921), não somente estavam plenamente inteirados do progresso contemporâneo nas ciências, nas humanidades e nos estudos críticos da Bíblia;¹⁴ é também evidente que o seu próprio modo de pensar foi afetado positivamente por esses avanços. Ainda que grande parte do seu trabalho tenha apresentado um forte teor polêmico contra os eruditos incrédulos, não se pode negar que o seu próprio pensamento refletiu uma integração entre o chamado conhecimento secular e o ensinamento bíblico. No entanto, não se tratava de uma adoção ingênua de idéias não-bíblicas, mas simplesmente do reconhecimento de que Calvino estava certo quando insistia em que o Espírito de Deus é a fonte de toda a verdade, e assim não devemos desprezá-la, não importa onde se manifeste. Em outras palavras – para usar um ditado profundo que para alguns tornou-se um clichê ambíguo – “toda verdade é verdade de Deus.”

Especificamente na área da erudição bíblica, ninguém ilustra esse princípio mais poderosamente do que J. Gresham Machen (1881-1937), que lecionou Novo Testamento em Princeton até 1929, e então, por causa dos conflitos modernistas-fundamentalistas da época, levou vários dos seus colegas a criarem o Seminário Teológico Westminster, em Filadélfia. Tendo estudado com alguns destacados teólogos liberais da Alemanha, Machen debateu-se com os desafios lançados contra a autoridade da Escritura e a integridade da fé evangélica. No final, ele tornou-se o principal opositor intelectual do modernismo, ao mesmo tempo em que fazia pleno uso do erudição bíblica associada com aquele movimento.

As duas obras mais importantes de Machen – *The Origin of Paul’s Religion* (1925) e *The Virgin Birth of Christ* (1930) – são brilhantes exemplos de erudição evangélica. Em ambas as obras ele procura, da maneira lógica e paciente, dismantlar os principais dogmas da teologia liberal. Todavia, é importante enfatizar que Machen não dominou a erudição liberal simplesmente para reunir munção intelectual contra a mesma (como muitos estudiosos evangélicos estão dispostos a fazer). A seriedade com a qual ele encarava essa erudição está evidente em cada página, bem como o fato de que ele não tinha qualquer medo de *aprender* com ela. Não surpreende que um conhecido crítico alemão que questionava a tese de Machen tenha escrito um artigo-resenha de vinte páginas sobre *O Nascimento Virginal de Cristo* no qual descreveu esse livro como “tão circunspecto e tão inteligente nas suas discussões, que deve ser reconhecido sem restrições como uma importante realização.”¹⁵ Ainda assim, não podemos ignorar o fato de que o próprio Machen considerou a sua abordagem como uma “completa apologética.”¹⁶

Em nossos dias, a crescente presença de evangélicos em fóruns eruditos como a Sociedade de Literatura Bíblica é ao mesmo tempo estimulante e preocupante. Algumas vezes teme-se que essa participação reflita uma tendência de compartimentalizar o intelecto. Os compromissos com a verdade bíblica são suspensos, não simplesmente com vistas ao propósito temporário de uma discussão, mas talvez como um reflexo da noção de que as questões têm um caráter neutro. (Em princípio, é inteiramente válido dialogar com eruditos não-evangélicos sobre uma grande variedade de questões sem ter de levantar o fantasma das pressuposições teológicas. A verdadeira questão é se, no processo de discussão, o nosso próprio pensamento se torna independente da nossa fé.)

À parte as divergências ocasionais manifestadas contra idéias específicas, raras vezes se observa o esforço, ou mesmo o desejo, de avaliar o caráter fundamental das abordagens críticas à luz da fé evangélica. Talvez a consideração de como Calvino e alguns dos seus sucessores relacionavam o seu estudo da Escritura com o saber humano possa ajudar aos estudiosos conservadores modernos que procuram fazer o mesmo nestes tempos cheios de desafios.

III. Teologia e Exegese

Como a seção anterior pode ter sugerido ao leitor, não é possível separar a interpretação bíblica da teologia.¹⁷ O relacionamento entre a exegese e a teologia sistemática tem sido uma das questões mais controversas na história da erudição bíblica. Muitos estudiosos duvidam, ou mesmo negam, que é realmente possível usar a Bíblia com o propósito de desenvolver uma teologia sistemática. Do seu ponto de vista, os diversos autores bíblicos tinham teologias diferentes, e até mesmo incompatíveis, de modo que a tentativa de tratá-los como uma unidade só pode resultar na distorção do texto.

Os estudiosos bíblicos evangélicos rejeitariam tal abordagem, mas isto não quer dizer que tenham uma concepção particularmente elevada da teologia sistemática. Pouquíssimos deles demonstram muito interesse por esse assunto — no mínimo, ela é vista com suspeita. É particularmente questionável para eles a sugestão de que a teologia sistemática deve influenciar a nossa exegese. Todavia, é precisamente essa a afirmação que quero fazer, e novamente Calvino oferece um notável modelo.

A primeira edição das *Institutas* foi publicada quando Calvino ainda era jovem e as revisões e expansões subseqüentes refletem tanto o seu crescente conhecimento da teologia histórica (as referências aos pais da igreja e aos teólogos medievais aumentam nitidamente em cada edição subseqüente) quanto a sua maior preocupação com o trabalho exegético. Provavelmente ninguém irá argumentar que estes dois aspectos de sua obra são independentes um do outro — como se ele esquecesse da sua teologia quando fazia exegese (e é por isso que os seus comentários são tão bons!) ou que não desse a devida atenção à Bíblia quando fazia teologia (e é por isso que as *Institutas* são tão ruins!). A minha própria tese é que tanto as suas exposições quanto a sua teologia são excelentes exatamente porque estão relacionadas.¹⁸ Porém, mesmo que se tenha pouco interesse pelo sistema de Calvino, eu gostaria de sugerir que a exegese irá ganhar, e não perder, se ela for feita conscientemente dentro da estrutura da teologia do exegeta.

Eu admito que tal abordagem parece ser diametralmente oposta aos objetivos da exegese histórico-gramatical. Há três séculos os eruditos já estavam argumentando com muita ênfase que a teologia sistemática — especialmente na sua forma clássica — deve ser mantida bastante separada da interpretação bíblica. Certamente, não era difícil demonstrar que os preconceitos teológicos haviam freqüentemente dificultado o trabalho dos exegetas, a ponto de distorcer o significado do texto. A verdadeira exegese “histórica” era entendida, cada vez mais, como uma interpretação que não poderia ser afetada por compromissos teológicos prévios. Leopold Immanuel Rückert, no prefácio do seu comentário de Romanos, escrito em 1831, afirmou que o intérprete bíblico devia abandonar a sua própria perspectiva.

Em outras palavras, eu exijo dele liberdade de preconceitos. O exegeta do Novo Testamento, como exegeta... não tem um sistema, e não deve ter um sistema, seja dogmático ou emocional. Enquanto ele for um exegeta, ele não é nem ortodoxo nem

heterodoxo, nem sobrenaturalista e nem racionalista, nem panteísta, nem qualquer outro 'ista' que possa haver. Ele não é nem piedoso, nem ímpio; nem moral, nem imoral; nem sensível, nem insensível.¹⁹

Um de seus contemporâneos, o grande exegeta do Novo Testamento Heinrich August Wilhelm Meyer, expressou a mesma idéia da seguinte maneira:

A área da dogmática e da filosofia deve permanecer fora dos limites de um comentário. Pois o dever do exegeta é discernir o sentido que o autor pretendia transmitir com as suas palavras, imparcial e histórico-gramaticalmente. Como o sentido assim averiguado relaciona-se com os ensinamentos da filosofia, até que ponto ele concorda com os dogmas da igreja ou com as idéias de seus teólogos, de que maneira o dogmatista deve usá-lo no interesse da sua ciência — para o exegeta como exegeta, tudo isso não tem o menor interesse.²⁰

Hoje, a maioria das pessoas consideraria essas duas formulações como extremamente ingênuas. Mas não devemos nos enganar. O compromisso subjacente às mesmas está bem vivo e atuante. Além disso, existem muitos exegetas por aí que podem negar veementemente essas afirmações, mas cujo trabalho, talvez inconscientemente, é uma perfeita expressão desse ponto de vista. Em contraste com isso, quero argumentar que a exegese apropriada deve ser informada pela reflexão teológica. Colocando da maneira mais chocante possível: o meu sistema teológico deve dizer-me como fazer exegese. Será que uma posição tão extrema como esta pode ser defendida? Três considerações tornam esta posição não apenas defensável mas certamente a única opção verdadeira.

Em primeiro lugar, devemos reconhecer que a teologia sistemática é, em grande medida, um exercício de contextualização, isto é, a tentativa de reformular o ensino da Escritura de maneira que seja significativo e compreensível para nós em nosso contexto atual. Às vezes, é verdade, os teólogos têm dado a impressão (ou mesmo afirmado) que as suas descrições não são mais nem menos que o ensino da Escritura e que, portanto, sendo independentes do contexto histórico do teólogo, essas descrições têm validade permanente. Mas o próprio processo de organização dos dados bíblicos — para não falar do uso de uma língua diferente em um contexto cultural diferente — sofre a influência do contexto do teólogo. Até mesmo Charles Hodge, que afirmou com grande orgulho que nenhuma idéia original jamais havia sido proposta em Princeton,²¹ foi um pensador verdadeiramente criativo e a sua *Teologia Sistemática* reflete plenamente uma integração inovadora entre algumas correntes da filosofia do século XIX e a teologia reformada clássica.

Intrinsecamente, não existe nada questionável na tentativa de compreender e explicar um texto antigo através de categorias contemporâneas; no entanto, os eruditos bíblicos muitas vezes pressupõem que essa abordagem é inaceitável. Como um escritor afirmou, a exposição bíblica deve ser feita "em termos do que o próprio texto tem a dizer... Recorrer a... formulações posteriores é não somente um anacronismo, mas obscurece o impacto das palavras específicas [que o escritor] escolheu usar na ocasião. Em síntese, tal abordagem é metodologicamente indefensável."²² De fato, no entanto, o próprio uso da língua portuguesa para explicar o texto bíblico já implica em recorrer a expressões formais subseqüentes. Por exemplo, se um escritor moderno deseja explicar o pensamento de Aristóteles, todos reconhecemos não somente a legitimidade, mas também o grande valor e até mesmo a necessidade de se fazer isso mediante o uso de termos filosóficos contemporâneos que tornam possível expressar claramente os escritos de um pensador antigo. Alguém que meramente repetisse os ensinamentos de Aristóteles

usando palavras gregas, ou mesmo os seus equivalentes exatos em português, deixaria de explicar estes ensinamentos exatamente porque não houve qualquer tentativa de contextualizá-los.

Em segundo lugar, a nossa concepção evangélica da unidade da Escritura exige que vejamos a Bíblia inteira como o contexto de qualquer de suas partes. Aqui novamente é útil um apelo ao estudo de Aristóteles. O estudioso moderno analisa todo o conjunto aristotélico procurando entender um detalhe de uma obra específica. Portanto, na medida que consideramos toda a Escritura como proveniente de um único Autor, nesse sentido uma compreensão sistemática da Bíblia contribui para a exegese de passagens isoladas. Temos que admitir que existem alguns perigos reais nessa abordagem. Com base em uma leitura questionável de Romanos 12.6, os cristãos muitas vezes têm apelado à “analogia da fé” de um modo que não faz justiça ao caráter distintivo dos escritores sacros individuais. Além disso, é muito fácil cair na armadilha da *eisegese*, de ler em um texto em particular alguma idéia teológica mais ampla, porque nós (algumas vezes inconscientemente) queremos evitar as implicações do que o texto realmente diz. Portanto, é compreensível que o professor Kaiser deseje restringir o princípio da analogia da fé para o término do processo interpretativo, e então somente como um meio de sintetizar o ensino da passagem.²³ Fazer isto, todavia, é negligenciar a dádiva hermenêutica mais importante que Deus nos deu, a saber, a unidade e a integridade da sua própria revelação.

Em terceiro e último lugar, a minha proposta irá soar bem menos chocante ao lembrarmos que, como é óbvio, todos o fazem de qualquer modo. Quer queiramos ou não, quer gostemos ou não, todos lemos o texto e o interpretamos baseados em nossas próprias pressuposições teológicas. Certamente, o argumento mais sério contra a noção de que a exegese deve ser feita independente da teologia sistemática é que tal noção é irremediavelmente ingênua. A própria possibilidade de entender qualquer coisa depende de nossa estrutura prévia de interpretação. Se percebemos um fato que tem sentido para nós, a única razão disso é que fomos capazes de encaixar este fato no complexo de idéias que assimilamos anteriormente.

É claro que às vezes *fazemos* o fato encaixar-se em nossas preconcepções e assim o distorcemos. No entanto, o remédio não é nem negar que temos essas preconcepções, nem tentar suprimi-las, pois apenas estaríamos nos enganando a nós mesmos. Teremos uma possibilidade muito maior de estar conscientes dessas preconcepções se buscarmos deliberadamente identificá-las e então *fazer uso delas* no processo exegético. Dessa maneira, quando nos depararmos com um fato que resiste à direção que a nossa interpretação esteja tomando, estaremos melhor preparados para reconhecer a anomalia como ela realmente é, a saber, uma indicação de que o nosso esquema interpretativo é falho e deve ser modificado. Em contraste com isso, os exegetas que se convencem de que, através de técnicas puramente históricas e filológicas, podem entender a Bíblia diretamente — isto é, sem a mediação de compromissos exegéticos, teológicos e filosóficos prévios — terão menor possibilidade de perceber o verdadeiro caráter das dificuldades exegéticas.²⁴

O antigo conselho de que os estudantes da Bíblia devem tentar tanto quanto possível abordar o texto sem uma idéia prévia quanto ao seu significado (e que, portanto, os comentários devem ser lidos depois e não antes da exegese) tem a vantagem de estimular o pensamento independente do aluno; além disso, ele nos lembra que o nosso objetivo primário é certamente descobrir o sentido histórico e que sempre corremos o perigo de impor ao texto o nosso sentido. Não obstante, esse conselho é

fundamentalmente falho porque não corresponde ao próprio processo da aprendizagem. Eu gostaria de sugerir que um estudante que se aproxima de uma passagem bíblica com, digamos, uma formação dispensacionalista, deve tentar compreender o texto supondo que o dispensacionalismo é correto. Eu iria além, a ponto de dizer que se o aluno encontrar um detalhe que pareça não encaixar-se no sistema dispensacionalista, esse estudante deveria tentar "fazê-lo encaixar." O propósito disso não é manipular o texto, mas tornar-nos conscientes do que todos fazemos de qualquer modo. O resultado deverá ser uma maior sensibilidade para com aquelas características do texto que não se encaixam em nossa estrutura interpretativa e assim uma maior disposição em modificar essa estrutura.²⁵

IV. A Soberania de Deus na Interpretação Bíblica

A teologia de Calvino é mais conhecida por sua ênfase na soberania divina, particularmente conforme expressa no conceito de eleição. Parece que, para algumas pessoas, isso foi tudo o que Calvino ensinou. A verdade, no entanto, é que poucos teólogos jamais foram tão equilibrados quanto Calvino no esforço de expressar toda a amplitude do ensino bíblico. O próprio fato de que escreveu comentários sobre quase todos os livros da Bíblia deve dizer-nos algo. Mesmo no meio de um contexto fortemente polêmico, ele conseguiu fazer justiça a cada *locus* teológico.

Ironicamente, o seu equilíbrio é especialmente evidente no tratamento da eleição. Essa doutrina não tem um lugar tão destacado nas *Institutas* como muitos imaginam. Ela não é abordada no primeiro capítulo e nem mesmo no primeiro livro inteiro. É preciso esperar até o livro 3, capítulos 21-24, e mesmo aí a análise ocupa quarenta e quatro páginas, isto é, menos de 5 por cento das *Institutas*. Em síntese, o entendimento da doutrina calvinista da soberania divina na salvação deve levar em consideração o seu lugar no contexto de todo o ensino de Calvino.

Todavia, olhando de uma outra perspectiva, essa doutrina era ainda mais importante para Calvino do que geralmente se percebe. O fato de ela não ser objeto explícito de discussão nos livros 1 e 2 não quer dizer que não esteja presente nos mesmos. Muito ao contrário. O senso de deslumbramento de Calvino com a majestade e o poder de Deus sobre toda a criação permeia toda a sua teologia de maneira fundamental. Na tradição calvinista, essa ênfase tem desempenhado um papel significativo. Longe de anular a liberdade humana, somente a plena soberania divina torna tal liberdade significativa.²⁶ Como somente em Deus temos o nosso ser, a liberdade fora da sua vontade é inconcebível. Dessa maneira, à luz da nossa escravidão ao pecado (Rm 6.16-23), seria ilusório achar que a salvação pode de algum modo depender do nosso esforço ou vontade (Jo 1.13; Rm 9.14-16).

O que tudo isso tem a ver com a hermenêutica bíblica? Aqui só podemos ilustrar este significado com alguns exemplos. Com relação à prática exegética, a doutrina da soberania divina nos torna particularmente sensíveis à atuação de Deus na história da redenção. Em nenhum lugar a narrativa bíblica sugere que o plano divino foi frustrado por acidentes históricos ou pela obstinação humana. Embora a livre agência e a responsabilidade sejam claramente pressupostas, essas realidades humanas são descritas como coordenadas e de fato subordinadas à vontade de Deus para o seu povo. É particularmente notável a descrição dos eventos nos dias de Roboão, cuja ímpia decisão de oprimir Israel produziu a tragédia de um reino dividido: "O rei, pois, não deu ouvidos ao povo; porque este acontecimento vinha do Senhor, para confirmar a palavra que havia dito por intermédio de Aías, o silonita, a Jeroboão, filho de Nebate" (1 Rs 12.15). Os

profetas entenderam bem o significado desse princípio:

Jurou o Senhor dos Exércitos dizendo:

Como pensei, assim sucederá, e como determinei, assim se efetuará.

Porque o Senhor dos Exércitos o determinou;

Quem, pois, o invalidará?

A sua mão está estendida;

Quem, pois, a fará voltar atrás? (Is 14.24, 27)

A relevância desses conceitos se manifesta inesperadamente em diferentes problemas exegéticos. Por exemplo, a crítica da redação tem observado quão freqüentemente a narrativa bíblica dá cor aos eventos históricos e os interpreta. Para alguns estudiosos, essa característica é uma evidência de que os escritores bíblicos alteraram os fatos. Os autores conservadores, temerosos das implicações, freqüentemente evitam tais características e preferem minimizar, por exemplo, as diferenças entre os evangelhos. Os estudiosos evangélicos que reconhecem o valor do trabalho da crítica da redação nem sempre têm enfrentado os sérios desafios teológicos apresentados por esse método. No entanto, a concepção reformada da inspiração bíblica anda de mãos dadas com o entendimento reformado da história. O Deus que controla os eventos da história é o Deus que interpreta esses eventos na Escritura, e assim não pode haver qualquer contradição inerente entre os dois. Isso dificilmente significa que temos a liberdade de adotar qualquer abordagem das narrativas, mesmo que prejudique a sua confiabilidade, nem oferece uma solução automática para os problemas difíceis. Significa que não precisamos "proteger" a credibilidade da Escritura assegurando que ela se adapte às nossas expectativas de historiografia.²⁷

A doutrina da soberania divina também nos ajuda a valorizar a centralidade do conceito do pacto na Escritura. Como é bem conhecido, o calvinismo tem sido caracterizado por uma abordagem conhecida como teologia do pacto. O termo significa diferentes coisas para diferentes pessoas; certamente serve como um guarda-chuva conceitual que cobre uma rica e ampla variedade de ênfases, algumas delas mais claramente bíblicas do que outras. Fundamentalmente, refere-se às disposições de Deus em seu plano de salvação. É Deus quem toma a iniciativa de formar um povo para si mesmo, de modo que a garantia "Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo" oferece um princípio que permeia toda a história da redenção (desde Gn 17.7-8 até Ap 21.3).

A fidelidade a esse princípio deve guiar o exegeta em numerosos pontos, como nas passagens que fundamentam a doutrina da salvação pela graça, ou quando avalia a função da lei mosaica em relação ao pacto abraâmico. Evidentemente, o conceito tem muito a dizer sobre questões relacionadas com a profecia e o lugar do povo de Israel. Tradicionalmente, por exemplo, o dispensacionalismo tem traçado uma nítida distinção entre Israel e a Igreja cristã. Autores mais recentes têm reconhecido as características importantes comuns a ambos,²⁸ mas a unidade orgânica do povo de Deus através dos tempos é uma ênfase distintiva da teologia do pacto. Essa ênfase, por sua vez, tem profundas implicações para o nosso entendimento da eclesiologia (como as questões de governo eclesiástico, batismo, etc.), do uso do Antigo Testamento pelos cristãos, e muito

mais.

Finalmente, a valorização da doutrina calvinista ou agostiniana (na verdade, paulina!) da soberania divina e da eleição afeta a compreensão da interpretação bíblica como tal.²⁹ Não é suficiente reconhecer o senhorio de Deus sobre a história bíblica sem nos submeter a esse senhorio como intérpretes. É bastante insensato, por um lado afirmar que os eventos mencionados na Escritura, bem como o próprio ato de redigir a Escritura, são um cumprimento da vontade de Deus e, por outro lado, supor que a nossa interpretação desse material tenha algum tipo de caráter neutro ou independente. Todavia, alguns estudiosos da Bíblia parecem pensar (ou pelo menos agem como se pensassem) que Deus, depois de "ter todo o trabalho" de supervisionar a redação da Escritura por muitos indivíduos diferentes ao longo de muitos séculos, decidiu sentar-se e observar enquanto os crentes tentam descobrir o que fazer com ela! Muito pelo contrário. Os propósitos divinos estão sendo realizados mesmo agora na vida dos crentes, na medida que ouvem as Escrituras, não menos do que quando Deus supervisionava os eventos da história da redenção.³⁰

As implicações dessa verdade são bastante amplas. No mínimo, ela deve dar-nos um profundo senso de humildade diante da majestade de Deus; de fato, sem ele nada podemos fazer (Jo 15.5), e é somente porque ele nos unge com o seu Espírito que podemos aprender alguma coisa (1 Jo 2.27). Esse princípio também lança luz sobre as difíceis questões que cercam temas como a aplicação adequada da Escritura, o uso de métodos alegóricos e as afirmações dos teóricos da resposta do leitor. Embora eu certamente partilhe da preocupação do professor Kaiser com as abordagens descuidadas na interpretação (especialmente nos típicos estudos bíblicos de igrejas), a minha atitude em relação ao estudo comum e popular da Escritura não é tão negativa. Embora não aprove e nem recomende os métodos hermenêuticos de Orígenes, é difícil para mim simplesmente desprezá-los sem enfrentar a questão candente: Por que a interpretação alegórica tem falado aos corações de incontáveis crentes, e por que ela continua a atender às suas necessidades ainda hoje?³¹ Semelhantemente, a abordagem bíblica da resposta do leitor, especialmente quando colocada em contraste com a interpretação histórica, pode facilmente transformar-se em uma desculpa sutil para encontrar o que estamos procurando, mas os desafios dessa nova abordagem são sérios demais para serem ignorados.

Se cremos que o Espírito de Deus verdadeiramente atua quando os cristãos examinam as Escrituras, e se a sua obra de iluminação vai além da mera identificação do sentido textual, não é verdade, então, que os intérpretes de algum modo contribuem para o sentido da Bíblia a partir de seu próprio contexto? Deus não espera que nos tornemos mestres do método histórico-gramatical antes que possa ensinar-nos algo. Em lugar disso, ele usa até mesmo a nossa ignorância para conduzir-nos a si mesmo, e apela à nossa capacidade de associação como um meio de reconhecermos a sua verdade. Não faz muito tempo, ouvi o testemunho de um pastor quanto à bondade de Deus através de um incidente trivial. Durante um período de desânimo, ele viu um galho de árvore caído na calçada. Por algum motivo, aquele galho fê-lo lembrar da imagem bíblica do cajado e das várias verdades consoladoras associadas com o mesmo. Devemos condenar esse pastor por sua interpretação alegórica daquele evento e proibi-lo de usar novamente esse tipo de hermenêutica? Ou devemos reconhecer que Deus, em sua sabedoria e soberania, se compraz em trabalhar em nós em qualquer nível de "receptividade" em que nos encontremos?

O fato de que Deus pode usar a nossa ignorância para a sua glória não é motivo para

permanecermos tão ignorantes quanto possível – e nunca ousemos apelar à soberania divina para justificar os nossos erros. Na verdade, devemos fazer tudo o que estiver ao nosso alcance para ajudar os crentes a valorizar o caráter histórico da Escritura e assim respeitar o seu sentido original. Mas em sua leitura da Bíblia, especialmente nos momentos devocionais, será que os crentes deveriam suprimir as associações que lhes vêm à mente? O conhecimento prévio de outras partes da Escritura inevitavelmente nos leva a fazer conexões literárias que são, do ponto de vista exegético, bastante estranhas. Mas enquanto essas conexões forem *bíblicas* – e enquanto não fizermos afirmações indevidas quanto ao sentido original do texto que estivermos lendo – devemos realmente condenar essa maneira tão comum e antiga de achar conforto e orientação na Escritura? Será que a consciência do poder de Deus em nossa atividade de interpretação não deveria afetar a nossa avaliação desse problema?³²

Existe mais uma conclusão a ser tirada da doutrina da soberania de Deus. Se nós reconhecemos o senhorio de Deus em nossa interpretação, esse fato deve encher-nos de confiança. Com certeza, existem muitas coisas que nos desanimam ao estudarmos a Escritura. Familiarizar-nos com a história da interpretação bíblica pode às vezes ser uma experiência que causa perplexidade. Olhando ao nosso redor mesmo em nossos dias, observamos as controvérsias teológicas que existem entre os crentes e as achamos muito deprimentes. Como se tudo isto já não bastasse, quando nos examinamos a nós mesmos, detectamos ignorância, egoísmo, obstinação e engano – uma série de obstáculos que parecem destruir toda a esperança de hermenêutica!

Porém, um momento de reflexão sobre a soberania de Deus deverá aprumar-nos novamente. Se o Senhor garante que a sua palavra não irá voltar para ele vazia, mas irá cumprir o que ele deseja (Is 55.11), podemos realmente pensar que os seus propósitos serão frustrados e que o seu povo irá deixar de “chegar à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus” (Ef 4.13)? Que possamos aprender a fazer toda a nossa interpretação bíblica com a certeza de que “aquele que começou boa obra em nós há de completá-la até ao dia de Cristo Jesus” (Fp 1.6).

* *O autor é ministro da Igreja Presbiteriana Ortodoxa, nos Estados Unidos, e professor de Novo Testamento no Seminário Gordon-Conwell, em Massachusetts. Tem mestrado em Novo Testamento pelo Westminster Theological Seminary, em Filadélfia, e doutorado pela Universidade de Manchester. É professor visitante do Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper.*

Este artigo foi extraído da obra de Walter C. Kaiser e Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), pp. 250-269. O artigo foi traduzido por Deborah Reinaux Gomes.

¹ Na América do Norte, o calvinismo da Confissão de Fé de Westminster foi ainda mais elaborado pelos puritanos, especialmente Jonathan Edwards, e depois pelos grandes teólogos de Princeton no século XIX e no início do século XX, Charles Hodge e B. B. Warfield. (Este último escreveu o artigo “Calvinismo” para *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, reimpressão [Grand Rapids: Baker, 1977], 2:359-64, que pode servir como uma breve mas útil introdução.) Depois de 1929, essa tradição teológica ficou associada primariamente ao Seminário Teológico Westminster, especialmente por causa do trabalho de John Murray e Cornelius Van Til. Existe mais do que uma coincidência entre o título deste artigo e o título do livro escrito por Van Til, *The*

Case for Calvinism (O Argumento em Favor do Calvinismo) (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1964).

² Especialmente após o surgimento da chamada teologia neo-ortodoxa na década de 1920, tornou-se comum desprezar os teólogos calvinistas ortodoxos dos séculos XVII e XVIII como escolásticos que solaparam o espírito dos reformadores. Posteriormente, alguns autores têm buscado estabelecer uma distinção profunda entre Calvino e a Confissão de Westminster. Para uma crítica dessas tentativas, ver Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Carlisle, Pensilvânia: Banner of Truth, 1982).

³ Nota do Editor - Na época em que escreveu este ensaio, o autor lecionava no Seminário Teológico Westminster, em Filadélfia.

⁴ Por exemplo, pode-se argumentar que a defesa que Warfield faz da infalibilidade da Escritura, apesar de ser amplamente adotada por evangélicos não-calvinistas, está intimamente ligada ao seu comprometimento com a soberania divina. Ver a introdução de Cornelius Van Til ao livro de B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, ed. S. G. Craig (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1964), especialmente a pág. 66.

⁵ Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Nova York: Scribners, 1885-1910), 8:524-25.

⁶ Em uma carta a Simon Grynaeus, ele afirma que a principal virtude de um intérprete reside na *perspicua brevitate*. Ver Richard C. Gamble, "Brevitas et Facilitas: Toward an Understanding of Calvin's Hermeneutic," WTJ 47 (1985): 1-17, especialmente pp. 2 e 3. Para o que segue, ver as pp. 8-9 e 13-15. Observe-se também que os sermões de Calvino são uma rica fonte para ilustrar alguns dos argumentos aqui citados.

⁷ Ver Quirinius Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931), especialmente os caps. 4 e 5.

⁸ João Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, ed. J. T. McNeill, trad. F. L. Battles, Library of Christian Classics, vols. 20-21 (Filadélfia: Westminster, 1960), 1.5.2 (p. 53), 2.2.16 (p. 275).

⁹ James Barr, embora nem sempre correto ou equilibrado, levanta questões em sua obra *Fundamentalism* (Londres: SCM, 1977), especialmente no capítulo 5, que requerem a nossa atenção.

¹⁰ Calvino, *Institutes*, 1.1.1-3 (pp. 35-39).

¹¹ *Ibid.*, 2.2.15-16 (pp. 273-75).

¹² Ver Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, 3ª ed. (Phillipsburg, Nova Jersey: Presbyterian and Reformed, 1967), cap. 8, e também *Common Grace* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1947), especialmente a p. 91, sobre a correlação entre a graça comum e a depravação total, e a p. 95: "É somente quando insistimos na validade objetiva de cada ponto da fé cristã, que podemos com facilidade ser 'generosos' com respeito ao homem natural e os seus feitos. Quando nós mesmos estamos totalmente auto-conscientes é que podemos cooperar com aqueles de cujo edifício nós temos a escritura." Em outras palavras, somente se estivermos absolutamente convictos da

antítese entre a perspectiva cristã e a não-cristã podemos legitimamente utilizar o trabalho dos incrédulos.

¹³ Ironicamente, grande parte da obra de Van Til foi articulada como uma reação contra o sistema apologético que havia sido usado em Princeton. Todavia, ao corrigir certas características da abordagem de Warfield, Van Til estava na verdade levando a apologética do calvinismo americano para mais perto da sua teologia.

¹⁴ Ver Mark Noll, "The Princeton Review", *WTJ* 50 (1988): 283-304, especialmente as pp. 302-3.

¹⁵ F. Kattenbusch, resenha em *TSK* 102 (1930): 454.

¹⁶ J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 2ª ed. (Nova York: Harper & Row, 1932), p. x. Algumas vezes se pensa que a abordagem de Machen era incompatível com a de Van Til. Esse equívoco é tratado de maneira adequada por Greg L. Bahnsen, "Machen, Van Til, and the Apologetic Tradition of the OPC," em *Pressing Toward the Mark: Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, ed. C. G. Dennison e R. C. Gamble (Filadélfia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986), pp. 259-94. Mais especificamente, no entanto, eu gostaria de sugerir que o caráter do que Machen e alguns dos seus predecessores fizeram (quaisquer que fossem os seus princípios apologéticos conscientes) serviu de modelo para Van Til no que concerne ao uso adequado da erudição não-evangélica.

¹⁷ Parte do material desta seção foi tirada de "Systematic Theology and the Apostle to the Gentiles" (Teologia Sistemática e o Apóstolo aos Gentios), artigo a ser publicado.

¹⁸ O próprio Calvino via os seus dois projetos como complementares. Em sua declaração introdutória das *Institutas* ("João Calvino ao Leitor"), ele diz que o seu objetivo com a obra era ajudar os "candidatos de teologia sagrada" a se apropriarem da "soma da religião em todas as suas partes" e assim guiá-los no estudo da Escritura. Esse compêndio lhe permitiria, ao escrever os seus comentários, evitar longas discussões doutrinárias. Em seu ponto de vista, o uso apropriado dos comentários pressupunha que o estudante estava "armado com o conhecimento da presente obra, como uma ferramenta necessária" (pp. 4-5).

¹⁹ W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon, 1972), p. 110.

²⁰ *Ibid.*, p. 111.

²¹ A referência era especificamente ao periódico publicado por ele (ver Noll, "The Princeton Review," p. 288). Hodge obviamente não era tão ingênuo quanto estas palavras poderiam sugerir. O seu uso da hipérbole pretendia focalizar a substância doutrinária, não a maneira como as doutrinas eram formuladas. Na verdade, alguns escritores modernos têm enfatizado – e criticado duramente – o uso inovador do realismo escocês feito por Hodge. Sem negar que alguns aspectos desse contexto tiveram um efeito negativo, também devem ser considerados os benefícios. De qualquer modo, a minha opinião é que o débito de Hodge e depois de outros teólogos de Princeton para com o realismo tem sido grandemente exagerado.

²² Clinton E. Arnold, resenha de Silva, *Philippians*, em *Critical Review of Books in Religion 1991* (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 232.

²³ Kaiser e Silva, *Introduction to Biblical Hermeneutics*, 195. Outros escritores são mais negativos e tendem a solapar a coerência da Escritura. Ver Calvin R. Schoonhoven, "The 'Analogy of Faith' and the Intent of Hebrews," em *Scripture, Tradition, and Interpretation: Essays Presented to Everett F. Harrison by His Students and Colleagues in Honor of His Seventy-fifth Birthday*, ed. W.W. Gasque e W.S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 92-110, especialmente a p. 105. Muito mais útil é Henri Blocher, "The 'Analogy of Faith' in the Study of Scripture: In Search of Justification and Guidelines," *SBET* 5 (1987):17-38, embora eu preferisse ir um pouco além do que ele.

²⁴ Talvez seja válido observar que muito antes da ênfase de Rudolf Bultmann na "pré-compreensão" tornar-se um tópico popular, e certamente antes de Thomas Kuhn desafiar a neutralidade da investigação científica, Cornelius Van Til havia, de um modo ainda mais radical, exposto o papel das pressuposições para todas as áreas da vida.

²⁵ Ou assim se espera – nesse ponto, infelizmente, a disposição psicológica geralmente assume o comando!

²⁶ Como afirma a Confissão de Fé de Westminster 3.1: "Desde toda a eternidade e pelo mui sábio e santo conselho de sua própria vontade, Deus ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou a contingência das causas secundárias, *antes estabelecidas*" (ênfase do autor). Este não é o lugar para fazer uma defesa filosófica da doutrina. Observe-se, no entanto, que um mundo no qual *alguma coisa* acontece fora da vontade de Deus é um mundo inevitavelmente regido pela contingência, isto é, pela incerteza radical. Se Deus sabe com certeza o que vai acontecer no futuro (a doutrina bíblica fundamental da presciência), então tudo o que acontece deve acontecer. Se, no entanto, os eventos não são "determinados" neste sentido, então Deus não pode saber o que irá acontecer, o que significa que *qualquer coisa* poderia acontecer e Deus estaria bastante limitado quanto ao que poderia fazer sobre isso.

²⁷ Eu tratei desse problema em "Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism," *WTJ* 40 (1977-78): 77-88, 281-303.

²⁸ No capítulo 8 de *An Introduction to Biblical Hermeneutics*, o professor Kaiser busca mediar entre o dispensacionalismo e a teologia do pacto nessa questão. No entanto, não está claro para mim que ele tenha feito justiça à ênfase dada pelos escritores do Novo Testamento às promessas do Antigo Testamento cumpridas no contexto da igreja.

²⁹ Para uma discussão mais ampla de tema, ver Vern S. Poythress, "God's Lordship in Interpretation," *WTJ* 50 (1988): 27-64.

³⁰ É importante observar novamente que, por paradoxal que esse princípio possa parecer, a doutrina da soberania divina na história não suspende a agência humana, nem torna Deus de qualquer modo responsável pelo pecado humano. Semelhantemente, a verdade da soberania de Deus em nossa vida cristã não garante que faremos sempre o que é certo nem nos excusa quando fazemos o que é errado.

³¹ Ver a minha análise em *Has the Church Misread the Bible? The History of*

Interpretation in the Light of Current Issues (Grand Rapids: Zondervan, 1987), cap. 3.

³² Por razões semelhantes, estou aberto à possibilidade de que os apóstolos, em sua leitura do Antigo Testamento, possam ter, *em algumas ocasiões*, utilizado abordagens que não estão em conformidade com o que geralmente consideramos um método exegético "adequado." Sem em momento algum perder de vista a distinção entre o trabalho inspirado dos escritores bíblicos e o nosso uso da Escritura, devemos fazer justiça à continuidade que existe entre eles e nós. Ver G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 325-36. O professor Kaiser acha difícil crer que Paulo pudesse ter utilizado um argumento bíblico que não representasse o *sensus literalis* do texto do Antigo Testamento (ver o capítulo 10 de Kaiser e Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics*). É preciso admitir que, se a compreensão apostólica do Antigo Testamento estivesse fundamentalmente errada, seria impossível defender a viabilidade intelectual da mensagem do evangelho. Mas também não posso aceitar que um tipo ocasional de alusão "livre" ou "associativa" — mesmo no meio de uma argumentação séria — reflita necessariamente uma incompreensão da obra literária a que se está referindo. Ver o meu artigo "The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority," em *Scripture and Truth*, eds. D. A. Carson e J. W. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 147-65, especialmente as pp. 157-58.