

JESUS CRISTO, CENTRO E SENTIDO DA ESPIRITUALIDADE REFORMADA

INTRODUÇÃO

A cristologia reformada em geral (luterana, calvinista, radical) surge em meio a um contexto específico, advindo do escolasticismo e das várias escolas (franciscana, agostiniana, dominicana etc.), no qual a teologia experimentou um reducionismo tao avassalador que praticamente a transformou em antropología. «A exaltação do homem foi a característica do fim da Idade Média» (H. Strohl). Além da cultura em geral, ligada sem dúvida ao espírito renascentista a partir de Itália, esta centralidade antropológica, sinal dos novos tempos, nao só influenciou, como também determinou conteúdos programáticos na teologia, desde Scotus até Ockham. O sentido da própria conversão (experiencia radical do cristianismo) dependia essencialmente do homem. Na própria escola de Lutero (agostiniana), seu maior expoente —Gabriel Biel, ensinava que ao homem compete fazer o que lhe é possível (*face-re quod in se est*) e que, exercitando seus dons naturais (*ex suis naturalibus*), ele pode conseguir amar a Deus sobre todas as coisas (*amare Deum super omnia*), atingindo assim o supremo grau da perfeição. O poder do homem, mesmo nas relações com Deus, era tão enaltecido que se tornava difícil dizer em que a graça era necessária para a salvação.

O que certamente, vai determinar a mudança de ênfase na teologia, e em particular, na cristologia, não será apenas a redescoberta do paulinismo e do agostinismo que jogam papéis importantes, mas principalmente a experiência pessoal de um Deus vivo e atuante que se torna concreto para vários reformadores, através daquilo que conhecemos hoje como conversão. Lutero por exemplo afirma: «não me fiz monge movido por maus desejos (*neque libens et cupiens*), ou em busca de uma vida agradável, mas por um voto inelutável que me foi imposto (*vovi coactum et necessarium votum*), e que não era espontâneo nem voluntário (*spontaneum et voluntarium non erat*) (WA VIII, 573ss). Calvino, numa das raras passagens em que fala de si mesmo (*Opera Calvini XXXI*), declara ter sido submetido à conversão. *Conversio súbita*, traduz-se, talvez mais exatamente pela idéia de passividade de que por conversão repentina, já que o próprio Calvino interpreta a expressão dizendo que Deus «subjugou meu coração o forçou-o a ser dócil», e que «Deus, pela sua providência secreta, forçou-me finalmente a regressar» (*Ac si Deus violentam mihi e coelo manum injiceret*).

Portanto, o que determinará no sec. XVI, o giro teológico em busca da soberana majestade divina, será inicialmente o resgate de uma cristologia determinante, que a partir de então «tomará as rédeas» na relação do homem caído com o Deus vivo e transcendente. O *totus Christus* marcará o «ritmo» de toda a teologia reformada a partir de então.

I. CRISTOLOGIA E MÍSTICA DE CRISTO REFORMADA EM CALVINO E NA TRADIÇÃO CALVINISTA

I.1 *Análise textual da Cristologia nas «Institutas» de Calvino*

Dentro da idéia bíblica de *Encarnação* como identificação total da forma divina com o homem, é que Calvino utilizava, de maneira contundente a palavra *Mediador* para se referir a Cristo. Mesmo que não tivéssemos pecado, ainda assim o mediador se faria necessário por conta de nossa limitação natural e finitude. Dizia ele que «Tão grande era a discrepância entre nossa sordidez e a suprema pureza de Deus! Inda que o homem houvesse permanecido livre de toda man-

cha, sua condição, entretanto, era abjeta demais para que se achegasse a Deus sem mediador»¹.

Em Cristo, portanto, é o próprio Deus que se faz íntimo e próximo de nós, se transforma e assume a nossa própria carne. Assim, tanto a sua humanidade, quanto sua divindade são necessárias, pois de nada nos valeria somente um Deus transcendente, porém, um mediador destituído de sua divindade tão pouco nos seria de proveito. A salvação é possível porque: «Quem isto podia, se o mesmo Filho de Deus Se não fizesse Filho do Homem e de tal forma tomasse o nosso, que a nós nos transferisse o Seu e, que era Seu de natureza» (IRS II,XII,2).

Ademais, também por esta causa foi sobremodo proveitoso que fosse verdadeiro homem Aquele que haveria de ser o nosso redentor... Ora, em quem está a vida, ou a justiça, ou o senhorio e poder do céu, senão só em Deus? Portanto, o Deus clementíssimo, quando nos quis redimidos, se fez nosso redentor na pessoa do unigenito»².

Esta insistência de Calvino em reiterar a deidade de Cristo, não deve nos fazer entender que se esquece do outro axioma central do dogma cristológico, a saber: Sua humanidade. O processo encarnatório não nega sua divindade, existindo no entanto um tipo de «ocultamento sob o véu de Sua carne». Seria isto uma forma disfarçada de *docetismo*? Calvino, de forma insistente negava isto³.

Em seu comentário aos Hebreus 5,7 ele afirma que: «estava sujeito às dores e fraquezas humanas que Cristo agüentou enquanto esteve neste mundo, porém agora deixou, depois de ter sido recebido no céu... Cristo sendo Filho, tentou obter ajuda de seu Pai e foi ouvido, apesar disto sofreu a morte, para que assim fosse ensinado a obedecer»⁴. Por

¹ João Calvino, *Institutas da Religiao Crista*. 4 volumes, tradução brasileira por Rev. Waldir Carvalho Luz (São Paulo 1985). Doravante será usado IRC seguido de volume, capítulo, número e página. Aqui II,XII,1,230.

² *Ibid.*, II,XII,2,231s.

³ *Sermão sobre a Natividade*, em que descreve as «circunstancias humildes do nascimento do Salvador». John Calvin, *Sermons on the Saving Work*, trad. por Leroy Nixon (Grand Rapids 1950) 36-37 em T. George, *Teologia dos Reformadores* (Sao Paulo 1994) 217.

⁴ Juan Calvino, *Epístola a los Hebreos* (Grand Rapids 1977) 108.

tudo isso, em Calvino, as duas naturezas: divina e humana, se postam como fundamentos da própria fé. Qualquer remoção de um deles, significa destruir a fé. Dessa maneira, Calvino utiliza o argumento das naturezas com o objetivo de descrever o processo misterioso de nossa libertação da morte (salvação).

Dessa forma, como dissemos, a obra de Deus, é antes de tudo, *encarnação*. Jesus Cristo era Deus verdadeiro e homem verdadeiro; mas, embora as duas naturezas se encontrassem unidas numa única pessoa, elas não estavam, por causa da união, fundidas ou amalgamadas uma à outra. Por insistir tão fortemente na distinção entre a divindade e a humanidade do redentor, Calvino foi algumas vezes acusado de tender para uma visão *nestoriana* de Cristo⁵. Já preocupado com esta proximidade e aparência ao nestorianismo, Calvino, citando o prólogo do Evangelho de João (I,14), comenta que:

«Não significa que ela (palavra) se tenha transformado em carne ou que se tenha confundido com a carne, mas que tomou, da virgem, corpo humano e dele fez templo de sua habitação. O que era Filho de Deus fez-se filho do homem, sem confusão de substância, mas pela união de sua divindade com a humanidade assumida de tal modo que cada uma das duas naturezas conserva sua propriedade; contudo, as duas naturezas constituem um único Cristo»⁶.

Se as duas naturezas não se unissem numa só pessoa, Cristo não seria real, seria um mito, e a nossa esperança se desvaneceria. Se elas se confundissem teríamos não Deus mas um homem pretensamente perfeito e divino, o que também seria um mito, pois tal não existe (e se existisse não bastaria para nos certificar da misericórdia de Deus, e ficaríamos de novo, abandonados à nossa própria sorte). Em ambos os casos nossa fé ruiaria. Tanto o *docetismo* como o *ebionismo*, são condenados por esse critério. Segundo

⁵ T. George, *cit.*, 217. Sobre a questão do possível nestorianismo, ver a excelente obra de G.C. Berkouwer, *A Pessoa de Cristo* (São Paulo 1964): «...Calvino reconhece a natureza humana em Cristo, indissolivelmente unida à divina numa unidade hipostática; mas ele, fiel à atitude de Calcedonia, respeita o mistério, não imputa os atributos nessa adorável hipóstase» (144).

⁶ IRC II.XIV.1. 249.

Senarclens: «Calvino discerniu claramente as consequências práticas catastróficas desses dois desvios para o cristianismo em geral. Isso explica seu apego a Calcedonia como a chave de todo o edifício»⁷.

É exatamente por isso que Calvino explicita: «tomemos essa máxima como chave correta de interpretação: tudo o que concerne ao ofício de mediador não se aplica nem à natureza humana nem à divina individualmente»⁸. Desse modo, e seguindo a pista «falar de Jesus é falar de sua obra» (Brunner) deve-se destacar que Calvino entendia a obra de Cristo através do triplo ofício: *Profeta, Rei, Sacerdote*. Portanto, a mediação de Cristo, é vista como função. O problema das *funções* de Cristo preocupou grandemente a Calvino se alinhava tanto com a antiga tradição como com Lutero, Bucer ou Ecolampádio⁹.

Não obstante, deve-se notar que sua *Institutio Religionis Christianae* (1536) fala no sentido da tradição, predominante dos Pais e da Idade Média, de duas funções de Cristo; a *sacerdotal* e a *regia*, e somente na última edição da *Institutio* (1559) agrega como 3.^a função a *profética*, sem extrair daí, naturalmente, consequências sistemáticas tão amplas, como ocorreu na teologia reformada depois de Calvino e recorrendo a ele. Segundo Schellong, «desde 1539 mostrou já simpatias por uma divisão tripartite da doutrina sobre as funções de Cristo. Assim, no chamado 2.^o Catecismo (talvez do ano 1541 ou 1542), fala já de tres funções de Cristo»¹⁰.

Por isso mesmo, a teologia reformada fala do triplo *ofício* ou *obra* de Cristo por causa das tres figuras teocráticas que existiam sob o velho concerto: o profeta, o sacerdote e o rei. Em Jesus todas essas tres representações foram cumpridas e elas se fundem em uma completa unidade na sua pessoa. Apesar de no Antigo Testamento essas tres funções estarem divididas entre tres diferentes pessoas, que se caracterizam tanto por suas limitações como pelo caráter provisório, em Jesus Cristo eles são unidos em uma unidade, somente então, é sua completa e real significação percebida.

⁷ J. de Senarclens, *Herdeiros da Reforma* (São Paulo 1970) 202.

⁸ IRC II, XIV, 3, 251.

⁹ J. F. Jansen, *Calvin's Doctrine of the Work of Christ* (London 1956), 32ss. em B. A. Willens e R. Meier, *Historia de Los Dogmas*, tomo III, cuaderno C: *Soteriología. Doctrina de la Redención en los Reformadores*, 26.

¹⁰ D. Schellong, *Calvins Auslegung der Synoptischen Evangelien*: FGLP, R. 10 volume 38 (Mn 1969), 288 em B. A. Willens e R. Meier, *cit.*, 27.

1.1.1 O *Múnus Profético de Cristo*

No Antigo Testamento, nós sabemos, *reis, profetas, e sacerdotes* eram ungidos em suas funções com o óleo sagrado; de alguma maneira esta atitude era prenúncio da vinda do próprio Messias o ungido». Em seu ofício profético, Cristo foi ungido pelo Espírito Santo para ser arauto e testemunha da graça do Pai. Ele cumpriu esse ofício não apenas por seu ministério de ensino na terra mas também na pregação contínua do evangelho»¹¹. E da mesma maneira, reconhecer Cristo como profeta significa que «fora dEle nada há proveitoso de conhecer-se e todos quantos por fé percebem qual seja Ele, hão abraçado a imensidade toda das bençãos celestes... E a isto conduz a dignidade profética de Cristo: que saibamos estarem incluídos na suma doutrina que Ele há ensinado os elementos todos da perfeita sabedoria»¹². Na sua vida Ele revela o mistério da incompreensível unidade da santidade de Deus e de seu amor. Na vida e ação de Jesus, Deus se revela como quem recebe pecadores. Desde que Jesus Cristo veio, nós seres humanos podemos conhecer quem Deus é.

Por conseguinte, a compreensão de Calvino da função profética aponta sem dúvida para uma «cristologia inclusiva» (Barth), ou seja, a uma cristologia que não somente abarca a ação de Jesus terreno, senão também do Cristo celeste»¹³.

1.1.2 O *Múnus Real de Cristo*

A mensagem central do Novo Testamento pela boca mesma de Jesus é a proclamação da vinda do Reino de Deus e de seu governo. Com esta mensagem da vinda do Reino de Deus, Jesus se coloca como fundamento do Antigo Testamento, pois em toda parte, na mensagem dos profetas, esse é seu principal interesse, o governo de Deus. A cláusula na oração do Senhor: «seja feita a Tua vontade, na terra como no céu», etá inteiramente no espírito dos profetas. No entanto, visto que não é um reino terreno ou carnal, que esteja sujeito à corrupção, mas espiritual, eleva-nos até a vida eterna, para que passemos pacientemente por esta vida, sob tri-

¹¹ T. George, *cit.*, 219.

¹² IRC II, XV, 2, 262.

¹³ B. A. Willens e R. Meier, *cit.*, 28.

bulações, carencia de sustento, frio, desprezo, injúrias e outras inquietações, contentes com isto só: que o Rei nunca nos deixará à míngua. «Assim que nos não venha em ajuda em nossas necessidades, até que, havendo desempenhado nossa militancia, sejamos convocados ao triunfo, porquanto a natureza de seu reinar é tal que compartilhe conosco tudo quanto recebeu do Pai»¹⁴.

Calvino, entende que essa providencia do cuidado de Deus, não somente nos protege, mas também nos reveste de «Sua justiça» (*ibid.*) e enquanto nos farta com seus dons de maneira liberal, espera de nós que «produzamos frutos para Sua glória» (*ibid.*). Por isso mesmo, Calvino entende que o «Reino de Cristo se situa, não em terrenos gozos ou pompas e, daí, para que sejamos seus partícipes, ao mundo se tem que renunciar»¹⁵.

O múnus real de Cristo, para Calvino, possui também a função de nos acompanhar, enquanto «peregrinamos distanciados de Deus, no meio se interpõe Cristo, para que, pouco a pouco, nos conduza plenamente a firme união com Deus»¹⁶. Calvino evoca a Paulo em Fp 2, 9-11, entendendo que «com estas palavras está a recomendar também a ordem imperante do Reino de Cristo, necessária a nossa presente insuficiência... Deus haverá, então de ser, de si mesmo, o cabeça único da igreja, porque as funções de Cristo na defesa da igreja cumpridas haverá de estar»¹⁷.

1.1.3 O Múnus Sacerdotal de Cristo

A obra sacerdotal de Cristo, a expiação, a graça de Deus em Jesus Cristo que justifica o pecador, culmina, é verdade, na morte de Jesus na cruz; no entanto a vida inteira de Jesus é a auto-dádiva do Santo para a humanidade pecadora. Assim, Cristo cumpriu o ofício sacerdotal quando, em sua condição de mediador puro e imaculado, apaziguou a ira de Deus e fez uma compensação perfeita pelos pecados humanos¹⁸. Para Calvino, pois, e fundamentando-se na epístola aos

¹⁴ IRC II.XV.4.264

¹⁵ *Ibid.*, 5, 265.

¹⁶ *Ibid.*, 266.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ T. George, *Teologia dos reformadores*, 219.

Hebreus (caps. 7-10): «só a Cristo compete a dignidade do sacerdócio, porque pelo sacrifício de Sua morte, apagou a nossa culpa e fez satisfação pelos nossos pecados»¹⁹. Por isso para Calvino o início da eficácia do sacerdócio *pro nobis*, tem a ver diretamente com a morte de Cristo. Jesus se coloca como sacerdote e também como vítima. T. George ve nestas afirmações apenas um resquício da «teoria da expiação penal e substitutiva» de Anselmo no seu famoso tratado *Cur Deus homo*. Não há dúvida de que Calvino foi influenciado por Anselmo, mas a formulação calvinista acerca da doutrina da expiação não é um mero eco da teoria anterior²⁰.

Os elementos constitutivos da função mediadora e sacerdotal de Cristo segundo Calvino, se apresentam não como teorias, mas como figuras, através das quais estão tentando mostrar o significado da cruz para a salvação e para a revelação.

1.1.4 Cristo: Salvador e Redentor

Cristo se coloca, na visão de Calvino, como Aquele em quem, estando «condenados, mortos e perdidos», devemos buscar «justiça, libertação, vida e salvação», «que o ofício de redentor lhe foi outorgado para que nos fosse o salvador». A suficiência de Cristo na obra redentiva é destacada por Calvino na citação que faz de S. Bernardo:

«Não apenas luz mas alimento também, é o nome de Jesus. É também óleo, sem que é ressequido todo manjar da alma, é sal, sem cuja condimentação é insípido tudo quanto diante se nos põe. Enfim é mel na boca, melodia no ouvido, júbilo no coração e ao mesmo tempo remédio, e insulso é tudo quanto se discute, a não ser onde ressa este nome»²¹.

Ainda no contexto da expiação em uma linguagem, não obstante, legal da satisfação e substituição, Calvino fala do

¹⁹ IRC II,XV,6,267.

²⁰ T. George. *cit.*, que apresenta de modo sintético, cinco aspectos da doutrina de Calvino que trazem as marcas de seus conceitos teológicos únicos em contraposição com as afirmações de Anselmo. Ver pp. 220-222 desta obra.

²¹ IRC II,XVI,1, 269. A citação de São Bernardo é extraída de *Sermones in Canticles*, sermão XV, seção 6 (PL, vol. CLXXXIII, 340-341).

Christus Victor, ou seja; o motivo da expiação seria o triunfo de Cristo sobre o diabo: «...arrastado com esta maldição... abateu, quebrantou, destroçou-lhe todo o poder... não sem causa, magnificientemente proclama Paulo o triunfo que Cristo para Si alcançou na cruz, como se a cruz, que era plena ignomínia, haja sido convertida em carro triunfal»²². De modo imediato, a «morte e sepultamento de Cristo propõe-se duplo benefício...: livramento da morte a que havíamos sido sujeitos e mortificação de nossa carne» (IRCII, XVI, 7).

1.1.5 Cristo: Graça e Salvação pro nobis

Em Calvino, a definição de Cristo como sendo autor da vida, chefe e príncipe (At 3, 15), possibilita desenvolver o conceito de mérito de Cristo (n. 1). Que na verdade se refere ao beneplácito de Deus que o elegeu como «mediador, para que nos adquirisse a salvação» (*ibid.*). Não há, por isso mesmo, contraposição entre a misericórdia de Deus e a intervenção do mérito de Cristo. A única contraposição é entre o gratuito favor de Deus e as nossas obras. Este acoplamento entre mérito de Cristo e graça de Deus, se pode claramente perceber nas escrituras.

Dessa maneira, Cristo adquiriu e mereceu-nos a graça divina. «Se Cristo fez satisfação pelos nossos pecados, se pagou inteiramente a pena a nós devida, se por Sua obediência propiciou a Deus, enfim, se justo sofreu pelos injustos, por Sua justiça nos foi adquirida a salvação, o que vale tanto quanto a merece-la»²³. Nesse sentido, a morte de Cristo é o preço de nossa redenção, de onde auferimos perdão, justificação e vida. Assim, termina Calvino sua cristologia dizendo: «Cristo adquiriu mérito não para si próprio, que não havia mister, mas para nós, por quem morreu na cruz»²⁴.

I.2 Análisis textual da Justificação pela Fé nas Institutas de Calvino

Segundo Calvino, por ser central, a doutrina da justificação pela fé merece uma discussão exaustiva, uma vez que

²² *Ibid.*, 6, 276.

²³ *Ibid.*, II, XVII, 3, 296.

²⁴ *Ibid.*, 6, 300.

«é este o ponto principal sobre o que suster-se a religião» (III,XI,1).

De início procura definir o que seja; «ser justificado diante de Deus» (n. 2). Calvino, portanto busca a natureza e sentido mesmo da justificação, e responde dizendo que «justificado é pois, (aquele) que é tido não na conta de pecador, mas de justo e, por esse título, posta-se firme diante do tribunal de Deus, onde abatidos se prostram os pecadores todos»²⁵.

Estabelece a contraposição entre justificação pela fé e justificação pelas obras que se fundamenta no merecimento do testemunho de justiça ante o trono de Deus (*ibid.*). A correta interpretação, no entanto, diz que é «a aceitação merce da qual, recebidos à sua graça. Deus nos tem por justos. E dizemos haver consistido na remoção dos pecados e na imputação da justiça de Cristo»²⁶.

A imputação da fé, nas escrituras, pode ser comprovada na própria chamada de Abraão (Gn 12). Isto é comprovado por Calvino na citação que faz do apóstolo Paulo aos Gálatas (3,8). De maneira idêntica os gentios, podem ser justificados pela fé em Cristo (3,26).

Portanto, justificar outra coisa não é senão absolver de culpa aquele que era considerado culpado, como se provada a (sua) inocência... quando Deus nos justifique pela intercessão de Cristo, absolve-nos (Ele) não pela prova de justiça própria, mas pela imputação de justiça, de sorte que sejamos havidos por justos em Cristo, nós que em nós mesmos não o somos²⁷.

Contra Osiander, que advogava um recebimento de Cristo pelo pecador justificado mediante uma união essencial, Calvino propoe a união mística ou espiritual com Cristo. À guisa de síntese, Calvino, ainda utilizando a escritura como suporte, conceitua a justificação por meio de quatro princípios: a) aceitação por parte de Deus, b) imputação da justiça de Cristo, c) perdão dos pecados, d) reconciliação com Deus (III,XI,4). Quanto a maneira de recebimento de Cristo, Osiander entende que, sendo Cristo Deus e homem, a justiça a nós outorgada, o foi em relação à natureza divina e humana. Porém, Cristo se nos fez justiça quando «se revestiu da

²⁵ *Ibid.*, III,XI,2. 189.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 3. 190.

forma de servo» (Fp 2,7); ademais Ele nos justifica em que se mostrou obediente ao Pai (Fp 2,8). Sendo assim, o recebimento de Cristo pelo pecador justificado, se processa mediante união mística ou espiritual com Cristo, e não através de união essencial:

«Confesso que deste bem tão incomparável (de justiça de Cristo) estamos nós privados até que Cristo se faça nosso. Portanto essa conjunção da cabeça e dos membros, (essa) morada de Cristo em nosso coração, enfim, (essa) união mística (de Cristo conosco) é de nós estatuida como da mais alta importancia, assim que, feito nosso, Cristo nos faça participantes dos dons de que há sido dotado... e em seu corpo fomos enxertados, enfim, nos há (Ele) dignado fazer um consigo, por isso, gloriamo-nos de ter participação na justiça com ele»²⁸.

Ademais de estabelecer uma confusão entre justificação, regeneração e santificação; a doutrina osiandrica da justiça essencial frustra, a própria certeza da salvação, pois despreza o caráter forense do termo «justificado», tanto quanto o fato de que somos justificados por graciosa imputação. Para Calvino, a graça de justificar se não separa da regeneração, bem que sejam cousas distintas, pois é notório que perduram remanescentes do pecado nos justos. Por isso, Deus «inicia este segundo processo em seus eleitos, e nele progride paulatinamente, e por vezes lentamente, por todo o decurso da vida»²⁹. Por seu turno, a justificação não é parcial, pois «vestidos da pureza de Cristo, possam apresentar-se livremente nos céus» (*ibid.*). Do contrário, uma expectativa de um tipo de perfeição para se agradar a Deus, não produziria um mínimo de paz de consciencia. Exatamente por isso é que segundo Calvino, «somos, sem restrição, justos diante dEle» (*ibid.*).

Se afastando da preocupação gerada pelas teses de Osiander, Calvino se dedica agora a definir, não pareneticamente, a essencia mesmo da justificação ou seja, sua causa instrumental. O exemplo de Abraão é típico, pois não foi justificado por obras, do contrário; a recompensa a ele dada seria dívida e não graça. Mas, à fé se atribui a justiça segundo a graça. Logo, isto não é função dos méritos de obras³⁰.

²⁸ IRC III,XI,10, 198.

²⁹ *Ibid.*, 11, 200.

³⁰ *Ibid.*, 13, 205.

Contra as constantes propostas de encontrarem espaço para as obras no processo de justificação, Calvino, de forma hábil, antepõe a justiça da lei e justiça de evangelho (*in antithesi legalis et Evangelicae justitiae*) a justiça da lei: que obtenha a salvação àquele que há cumprido o que a lei ordena... a justiça da fé: se cremos que Cristo morreu e ressuscitou (Rm 10,5.9)³¹.

De maneira análoga à querela com Osiander, Calvino polemiza também com a escolástica, dizendo que esta, obscurece a doutrina agostiniana da graça. É evidente que não se refere a toda Escolástica, mas especificamente a Pedro Lombardo³². Quanto a Agostinho, nem tudo deve ser recebido; se deve acentuar que o Bispo de Hipona, despoja o homem de todo louvor de justiça, e transfere tudo à graça, mesmo que esta esteja por ele referido à santificação. Em resposta à escolástica, Calvino novamente recorre à escritura, pois esta nos faz mirar «somente a misericórdia de Deus e a perfeição de Cristo» (III,XI,16).

«Este é o sentimento de fé através do qual o pecador vem à posse de sua salvação, enquanto do ensino do evangelho se reconhece reconciliado a Deus que, interpondo-se a justiça de Cristo e alcançada a remissão dos pecados, haja sido justificado; e, embora regenerado pelo Espírito de Deus, não nas boas obras às quais se devota, mas na só justiça de Cristo, considera a si posta a justiça perpétua»³³.

Os textos aduzidos são os de Rm 10,1-10 e Gál 3,11-12 que objetivam estabelecer a diferença entre evangelho e lei, pois aquele não vincula a justiça às obras, pelo contrário, localiza-a somente na misericórdia de Deus. A partir daqui, ensina, pois a «ilogicidade» dos «sofistas» opositores da justificação pela fé somente. Retoma, assim, as afirmativas iniciais; de que a justificação pela fé é reconciliação com Deus e perdão dos pecados e para tanto, faz referencia a patrística³⁴.

³¹ *Ibid.*, 14, 205.

³² Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum*, Livro III, distinção 19, seção 1 (PL, vol. CXCII, 795).

³³ IRC III,XI,16, 207.

³⁴ Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, Livro XIX, cap. XXVII (PL, vol. XLI, 657) e São Bernardo, *Sermones in Canticis*, sermão XXIII, seção 15 (PL, vol. CLXXX, 892); Id., *Sermão XXII*, secções 6 e 11 (PL, vol. CLXXX, 880.884).

Calvino finaliza suas reflexões sobre a justificação, reenfatizando a idéia da imputação, quer dizer, que a nossa justiça está não em nós, mas em Cristo, que entramos na posse desse direito apenas porque somos participantes de Cristo, pois que com Ele possuímos todas as suas riquezas. Santo Ambrósio é evocado aqui, na explicação que dá da bênção da primogenitura, recebida por Jacó sem merecer (Gn 27,1-29): «assim também escondemo-nos sob a preciosa pureza de Cristo, nosso irmão primogenito, para que testemunho de justiça consigamos à vista de Deus»³⁵.

1.3 A Mística de Cristo Reformada

O testemunho da vida e obra de Calvino comprovam que o reformador genebrino dedicou quase que a totalidade de seus esforços à forjar uma verdadeira espiritualidade crista em que a piedade individual e coletiva se tornou no principal instrumento de glorificação a Deus. «Uma espiritualidade autêntica, isto é, um *modus vivendi* de vida no Espírito, baseado na palavra de Deus revelada, vivido no contexto da igreja de Deus e voltado para o louvor e a glória de Deus: *Soli Deo glória*»³⁶.

A piedade reformada a partir de então, considerará que a imputação da justiça de Cristo, outorgada por Deus ao pecador e portanto não infusa mas descendente e extrínseca; todavia, uma vez declarada, se instala *ad perpetum* na natureza humana do pecador eleito em Jesus Cristo; «o eleito e o que elege» (Barth). Dessa forma se estabelece uma relação identificante entre Cristo e o crente, de tal maneira que o que se passa não é apenas uma declaração formal, forense (*ius-titia aliena*) e nada mais, não; pois na espiritualidade reformada a declaração de justiça significa justiça real pois «quando Deus fala, algo decisivo acontece pelo fato de que todo peso de sua pessoa atua na sua palavra. É desse modo que Ele nos alcança, nos julga e nos transforma. Sua palavra encerra, pois, todo o seu amor...»³⁷.

³⁵ Santo Ambrósio, *De Jacóbo et Vitá* Beátá, Livro II, cap. II, seção 9 (CSEL, vol. XXXII, 36,37). Em IRC III, XI, 23, 214.

³⁶ T. George, *cit.*, 223.

³⁷ J. de Senarclens, *Herdeiros da Reforma*, 288.

A relação de identificação entre Cristo e o pecador eleito é de tal magnitude e intensidade que a pessoa e vida de Cristo são assimilados quase que onticamente pela natureza humana. E afirmamos que a participação na natureza divina (2 Ped 1,4) é «quase ontica» por conta do elemento instrumental da «fé». É na fé que o crente participa em Cristo. A expressão «em Cristo», tão cara para o protestantismo, assume no calvinismo uma centralidade ainda mais radical *totus Christus*. Ele é nossa aliança, nosso mediador, nossa justiça e nossa santidade. Calvino, reiteradamente enfatiza o fato de sermos enxertados em Cristo. A solução ao problema de Cristo *extra nos* é que os crentes vivem «em Cristo»³⁸.

Dessa maneira, existe uma comunicação mística dos fiéis com Cristo; os fiéis estão arraigados em Cristo, ligados a Cristo³⁹.

Calvino, em seu comentário de Ef 5,28-32 descreve a comunicação mística que temos com Cristo. Porque «se somos verdadeiros membros de Cristo, participamos de sua substância, e por esta participação unidos em um corpo». Calvino aceita que esta passagem se refira a Ceia do Senhor, mas refere-se antes a realidade que a Ceia representa. Continua ele: «tal é a união entre Cristo e nós, pelo que ele, por assim dizer, transfunde-se em nós»⁴⁰.

Segundo Calvino, nós devemos ser implantados no corpo de Cristo, de tal maneira que estejamos unidos com ele mais intimamente que os membros de um corpo⁴¹. Esta implantação se verifica mediante a fé.

Com isto, abre-se caminho para a *unio mystica* em que está implícita já de início, a preocupação quanto à comunicação dos benefícios (*bona*) «que o Pai conferiu ao Filho unigênito, não para seu uso particular, mas para que enriquecesse a pobres indigentes»⁴². Mesmo admitindo a instrumentalidade da fé no início e continuidade do processo de identificação entre Cristo e o crente, Calvino, contudo, no seu coti-

³⁸ *Corpus Reformatorum*, 78. 199 (*In Gál.* 2,20): *insignis sententia, extra se vivere hoc est in Christo... porro vivit Christus in nobis dupliciter. Una vita est, quum nos spiritu suo gubernat atque actiones nostras omnes.*

³⁹ G. C. Berkouwer, *A Pessoa de Cristo*, 83.

⁴⁰ Edward Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, 201-202.

⁴¹ F. Wendel, *Calvin Sources. Evolution de sa pensée religieuse* (Paris 1950).

⁴² IRC III.I.1. 1.

diano pastoral, verifica que muitos tendo fé, ainda assim não «abraçam a comunhão de Cristo que é oferecida mediante o evangelho» (IRC III,I,9). Por isso, a única saída possível é que exista uma «secreta operação do Espírito» (*spiritus*) e somente por ela «se dá que fruamos de Cristo e de todos os seus benefícios»⁴³.

E portanto, é da mais alta importância que se explicita que nesta conexão entre «a cabeça» e os «membros» estão presentes: fé e ação do Espírito Santo, pois que, estamos falando da habitação de Cristo em nossos corações —«a união mística»—, assim que, sendo feito nosso, ele nos faz participantes de bênçãos que Ele nos oferece. Nós não o contemplamos à distancia e separado de nós, de modo que sua retidão possa ser imputada a nós; mas porque o temos em nós e somos parte de seu corpo, e Ele condenscende em fazer-se um conosco, por isso gloriamos em ter a comunicação da sua justiça⁴⁴.

Em seu comentário aos Gálatas, Calvino escreve:

«Isto explica o que ele quer significar por «viver em Deus»; a saber, aquele que não vive por sua própria vida, mas é animado pelo poder secreto de Deus assim se pode dizer que Cristo vive e cresce nele. Porque a alma dá vida ao corpo, assim Cristo comunica vida aos seus próprios membros. Esta é uma idéia notável, que os crentes vivem fora de si mesmos, isto é, em Cristo, o que não será possível a menos que tenham uma verdadeira e substancial comunhão com Ele (*veram cum ipso et substantialem communicationem habeant*)»⁴⁵.

Essa relação «substancial» entre Cristo e o crente tem um caráter subjetivo pois é efetuada pelo Espírito Santo de forma sobrenatural e misteriosa (*unio mystica*). Esta expressão, diferentemente da concepção luterana que trata de maneira antropológica, possui na teologia calvinista, um tratamento eminentemente teológico, ou seja, quando faz uso da expressão *unio mystica* a entende num sentido mais amplo, a saber, a união federal de Cristo e os que lhe pertencem no conselho da redenção; a união mística estabelecida idealmente naquele conselho eterno, e da união efetuada objetivamente na encarnação e na obra redentora de

⁴³ *Ibid.*, III,I,9.

⁴⁴ Edward Dowey, *cit.*

⁴⁵ *Corpus Reformtorum*, 78, 199 cf. nota 38.

Cristo⁴⁶. Por isso mesmo a dogmática calvinista, tradicionalmente, tem considerado a natureza da união mística sob quatro pontos de vista:

- a) A união de Cristo com aqueles que o Pai lhe deu no conselho da redenção.
- b) A união da vida estabelecida idealmente no conselho da redenção.
- c) A união de vida realizada objetivamente em Cristo.
- d) A união de vida realizada subjetivamente pela operação do Espírito Santo.

Segundo a própria maneira de Calvino tratar o tema; nos interessa sobretudo, como já dito, a operação subjetiva do Espírito Santo no crente, dando forma a esta «união mística», antes mesmo de tratar de outros temas importantes. Uma vez que o ser «nova criatura» (2 Cor 5,17), ou «justificado» (At 13,39) somente em Cristo, a união com Ele precede logicamente a regeneração e a justificação pela fé, ao passo que, não obstante, cronologicamente, o momento em que somos unidos a Cristo é também o momento da nossa regeneração e justificação⁴⁷. A solução pneumática (corretamente entendida) oferecida por Calvino e encampada pela dogmática, deve ser agora fundamentada biblicamente, e é exatamente isso que faz Calvino a partir de 1 Jo 5,6,7: «Este é aquele que veio por meio de água e sangue, Jesus Cristo; não somente com água, mas também com a água e com o sangue. E o Espírito é o que dá testemunho, porque o espírito é a verdade. Pois há tres que dão testemunho no céu: o Pai, a palavra e o Espírito Santo; e estes tres são um». O Espírito faz as vezes de selo (*sigilli vice*) em nossos corações (*cordibus nostris*) e atualiza o que foi realizado por Cristo. Utilizando ainda 1 Ped 1,2 e 1 Cor 6,11, Calvino pontualiza dizendo que o «Espírito Santo é o elo pelo qual Cristo nos vincula efetivamente a si»⁴⁸.

⁴⁶ L. Berkhof, *Teologia Sistemática* (Campinas 1990) 449.

⁴⁷ *Ibid.*, 452.

⁴⁸ IRC III,1,1, 2.

II. A MÍSTICA DE CRISTO NA TRADIÇÃO REFORMADA

Muito embora, todo o reducionismo⁴⁹ acontecido com e a partir do advento da Reforma, o movimento protestante, lega ao mundo ocidental uma nova maneira de ser igreja, uma nova opção de cristianismo. Nesse particular, o protestantismo se oferece como alternativa não só no campo da teologia soteriológica (justificação pela fé) ou eclesiológica (modelo kerigmático) mas também no campo da espiritualidade.

Contudo, possivelmente agrande tarefa do protestantismo histórico seja, não convencer o «outro» de sua verdadeira espiritualidade, mas a «si mesmo», pois seu problema básico está relacionado com sua identidade. O que é que compõe a alma protestante? Uma vez que quase todo um patrimônio tradicional de espiritualidade foi conscientemente renunciado.

Sendo assim, e aceitando a hipótese de que houve uma substituição de patrimônio espiritual que; buscamos a «mística de Cristo», tão preciosa aos reformadores do sec. XVI, na tradição protestante que foi se formando a partir dos seus símbolos de fé e autores espirituais, nos vários países impactados pela reforma.

No âmbito da mística de Cristo na tradição protestante, tanto luteranos como calvinistas, entendem e aceitam que todos os frutos ou bênçãos da salvação são experimentados pelo pecador justificado em decorrência da generosidade de Deus mediante os méritos de Cristo e também pelo ministério do Espírito Santo. No entanto, deve-se ressaltar que aprouve a Deus, estabelecer certos instrumentos —«meios de graça»— para que a graça de Deus seja objetivamente veiculada e recebida pelo homem.

⁴⁹ *A priori*, A Reforma do sec. XVI nos jogou numa espécie de «vazio espiritual» de uma abordagem e leitura reducionistas: aboliu o septenário sacramental, suprimiu a rica simbologia da missa, despovoou o céu dos santos intercessores (principalmente Maria), limpou os espaços sagrados das imagens, infravalorou a realidade eclesiológica e colocou no centro do culto o kerigma (proclamação da palavra). Nesse sentido, qualquer esforço ou cooperação do homem a Deus é visto como uma ameaça à sua soberania. E é assim que foi vista toda a herança mística e espiritual da Idade Média. Portanto, a espiritualidade protestante deve ser buscada no seu *locus* próprio: *sola scriptura* e todas as suas expressões de fé individuais ou coletivas são daí oriundas.

II.1 *Espiritualidade e Meios de Graça*

De certa maneira, a própria igreja é vista como um «meio de graça» ou seja o *locus* aonde Jesus Cristo, «agindo mediante o Espírito Santo, usa para reunir os eleitos, edificar os santos e formar o seu corpo espiritual. Ele a qualifica para esta grande tarefa, dotando-a de toda sorte de dons espirituais e instituindo os ofícios para a administração da palavra e dos sacramentos, que são meios pelos quais leva os eleitos ao seu destino eterno»⁵⁰. Na teologia reformada, no entanto, com sua eclesiologia reducionista; a igreja tem um papel apenas de administração dos meios de graça. Nesse contexto, ela (Igreja) não é veículo da graça, esse poder está restrito à palavra e aos sacramentos, legítimos «meios de graça», «canais objetivos que Cristo instituiu na igreja, e aos quais Ele se prende normalmente para a comunicação da sua graça»⁵¹.

Em Cristo e a partir dEle é que estão ligados os «meios de graça», pendentes da poderosa ação do Espírito Santo, que é o Espírito de Cristo, e isto se dá, como dissemos, em um *locus* específico, a igreja, que no Novo Testamento é «corpo de Cristo». Em si mesmos, eles são completamente ineficientes, e só produzem resultados espirituais positivos mediante a eficaz operação do Espírito Santo».

O *totus Christus* dos reformadores abarca por isso mesmo a sacramentologia. A Reforma, em decorrência dessa nova chave hermenêutica, não aceitou grande parte dos «resultados do desenvolvimento da doutrina dos sacramentos»⁵². No entanto, muito do que se produziu na Idade Média,

⁵⁰ L. Berkhof, *Teologia Sistemática*, 609.

⁵¹ *Ibid.*, apesar de que dogmáticos como Hodge e McPherson, segundo Berkhof, acrescentam a oração e a própria igreja como meios de graça.

⁵² B. Lohse, *A Fé Cristã através dos Tempos* (São Leopoldo 198.) 164. A Reforma rejeitou o número de sete sacramentos; a idéia de que sacramentos «contém» graça por conta de que o sacramento concede uma promessa, que consiste nas palavras de instituição. Rejeita-se também as categorias objetivas dos sacramentos e opta-se pelas categorias pessoais. E por fim nega-se enfaticamente que a Santa Ceia seja um sacrifício oferecido pela igreja. Ver ainda o esclarecedor artigo de Prócoro V. Filho: «Os Sacramentos e o Espírito», em *Estudos de Religião* 7 (Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião 1991). Cita a G. Aulen em *Eucharist and Sacrifice*: a origem da deturpação na interpretação da eucaristia, foi a tentativa da teologia em explicar a presença do Senhor pela transubstanciação e a má interpretação do sacrifício. 69.

nesta área, não foi ignorado por várias «confisões protestantes» (*ibid.*). Na comparação com a sacramentologia católica convém notar que não obstante o Concílio de Trento ter se mostrado «reservado», ainda assim, considera a Santa Ceia, com seu poder de atualização, «um sacrifício de expiação, através do qual somos reconciliados com Deus e Ele se torna gracioso para conosco»⁵³.

De qualquer maneira, na Reforma, os sacramentos, não são considerados em pé de igualdade com a palavra⁵⁴, como se estivessem «juntos» dela, e sim, se os entende como «dentro» da Palavra de Deus. Por isso mesmo, eles perdem a característica «mágica» ou «mística» anteriores à existência da igreja e desenvolvida especialmente no helenismo. A Reforma volta ao evangelho através de Santo Agostinho, que enfatiza que no sacramento *verbum visibile* está a *invisibilis gratiae visibilis forma* (o invisível da graça em forma visível)⁵⁵. Os escritos confessionais reformados⁵⁶, dizem todos o seguinte: o sacramento é um símbolo ordenado por Deus, e que tem a promessa da graça. Quer dizer, o sacramento é penhor da graça. Quanto aos benefícios do sacramento em geral, considerado como *verbum visibilis*, tem o mesmo efeito que a Palavra: *Item effectus est verbi et ritus*.

⁵³ *Ibid.*, 165 cf. Dz 940,950.

⁵⁴ Acerca da relação entre a palavra e os sacramentos ver especialmente as reflexões de Pierre Ch. Marcel em *The Biblical of Infant Baptism* (Londres 1953) 34-51; cf. também o artigo supra citado de Prócoro V. Filho (nota 529) que diz: «É a palavra de Deus que, pela ação do Espírito Santo, nos encontra em momentos e lugares determinados. Daí poder-se afirmar que os sacramentos estão condicionados à palavra de Deus e ao Espírito Santo. Sem a palavra, os sacramentos nada são e nada podem (55).

⁵⁵ Santo Agostinho: «*sacramentum, id est sacrum signum*» (*De Magistro*: PL, XXXII, 1193-1220 e *Civ. Dei* X.5: PL, XLI, 282). Recolhido em M. G. Marin, *Dogmática Evangelica*, 154. Quanto à relação direta entre sacramento e graça pendente a ele, deriva a Tomás de Aquino, para quem o sacramento é *causa instrumentalis gratiae*. Não fazendo a distinção entre forma e graça como fazia Agostinho. Ver ainda *De Doctrina Christiana* III 9,13: PL, 34,70. Sobre o posicionamento de Agostinho e Tomás, ver o verbete *Sacramento* de Alexandre Ganoczy em *Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia* (São Paulo 1993) 803.

⁵⁶ Confissão de Fé de Westminster XXVII, 1-5; Catecismo Maior 161-164; Breve Catecismo 91-93; Confissão Belga art. 33; Catecismo de

II.2 *Espiritualidade e Palavra de Deus*

Por ser a Reforma um movimento histórico, está necessariamente atrelado a um contexto específico de finais da Idade Média. O misticismo multifacetário da baixa Idade Média continua a ter seu influxo no ambiente reformado. A Reforma ou renovação fundamental na graça de Deus descoberta no evangelho, se concentrará nos quatro axiomas centrais: *sola scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus*.

Quanto aos reformadores originais (Lutero, Calvino, Zwinglio), podese destacar o papel central das escrituras como última instancia de julgamento que será determinante no *modus vivendi* reformado, tanto nos meios academico-teológicos como na ética popular comunitária e familiar. Neste particular, o culto doméstico luterano ou reformado se tornou prática comum «constituído pela leitura da biblia e pela oração»⁵⁷.

A íntima relação entre Palavra de Deus e Espírito Santo caracterizou a teologia e a piedade dos reformadores clássicos. Afirmavam que o Espírito jamais é comunicado por Deus a não ser por meio de sua Palavra. Para se saber se o Espírito que fala no interior do homem é o Espírito de Deus, é preciso confrontá-lo com a Sagrada Escritura e ver se realmente está de acordo com ela. Portanto, para a reforma clássica; palavra e Espírito são correlatos, e assim devem ser recebidos;⁵⁸. A espiritualidade reformada, pos, depende essencialmente da palavra pregada e tornada eficaz pelo Espírito Santo: *viva vox evangelii*. A pregação atualiza a palavra dos profetas e dos apóstolos e do próprio Senhor, de modo a torná-la uma palavra de Deus dirigida «aqui e agora» à comunidade que ouve. Na liturgia reformada essa teologia da palavra ocupa o centro. Apesar das afirmações confessionais que propõem um tipo de liturgia bipolar: palavra e eucaristia, na prática, esta foi deslocada da sua importancia original. Os reformadores sempre sustentaram que «a palavra, sozinha, não é suficiente para produzir a fé e a conversão; que o Espírito Santo pode agir sem palavra, mas ordinariamente não o faz;

Heidelberg, domingo 25. Também trata especificamente do Batismo e Ceia do Senhor.

⁵⁷ Valdo Vinay, *Protestantes e Anglicanos em Problemas e Perspectivas de Espiritualidade* (São Paulo 1992) 107.

⁵⁸ *Ibid.*, 108-109.

e que, portanto, na obra de redenção a palavra e o Espírito trabalham juntos»⁵⁹. Assim, a ação do Espírito se torna esse critério interno de legitimação. A palavra «se torna eficaz na condução à fé e à conversão somente pela conjunta operação do Espírito Santo nos corações dos pecadores»⁶⁰.

Nessa mesma Palavra, segundo, a fé da Reforma, a soteriologia está igualmente no centro. É realizada por Cristo e alcança o pecador por meio da fé, que é obra do Espírito Santo. Aqui tudo é graça, pura graça. O pecador perdoado continua sendo pecador na vida terrena, mas a justiça de Cristo —que lhe é atribuída— já é o início de uma vida nova; um chamado à santificação. Assim, a salvação está no começo e não no final da vida ética. A salvação é a libertação que torna o homem disponível para Deus e o próximo. A obediência aos mandamentos do Senhor é apenas expressão de gratidão.

Esta nova visão ética baseada na liberdade e no amor, desembocará em um novo conceito de vocação cristã, que na reforma assume um sentido leigo. Vocação é a função que o crente é chamado a desempenhar na sociedade, para o bem do próximo. Ela é também o lugar da sua obediência aos mandamentos de Deus e da sua santificação.

II.3 *Unio Mystica com Cristo*

Na caracterização da união mística, a espiritualidade protestante estabelece uma clara diferenciação em relação ao fundamento judicial, que é, este sim, a base legal (não mística) de nossa participação dos benefícios que Cristo nos outorga (imputa).

Com esta distinção, evita-se o risco de se considerar impossível que nos sejam imputados os méritos de Cristo pelo fato de não estarmos ainda ligados a Ele (em Cristo). Portanto, para a teologia protestante é de extrema relevância e necessidade a distinção: *unidade legal com Cristo e unidade espiritual com Cristo*. Todavia deve ser ressaltado que a efectivação da união mística, depende da operação santificadora do Espírito Santo por meio da fé. Estando consciente de que nossa justiça são «trapos de imundícia», a justiça que nele

⁵⁹ L. Berkhof, *cit.*, 616.

⁶⁰ *Ibid.*

está funciona como «filtro» do olhar de Deus, e tal justiça é a que lhe foi imputada. A *unio mystica* também, outorga e assegura ao crente uma estabilidade contínua e transformadora referenciada à vida de Cristo. Assim a alma se renova graciosamente, à imagem de Cristo, como Paulo o expressa em 2 Cor 3, 18: «Somos transformados de glória em glória, na sua própria imagem como pelo Senhor, o Espírito».

Concomitante à renovação da alma, há uma consagração do corpo para que seja instrumento daquela, e por fim seja elevado à semelhança do corpo glorificado de Cristo. Estando em Cristo, os crentes compartilham todas as bênçãos que Ele mereceu para o seu povo. Ele é para os seus um manancial perene a jorrar para a vida eterna⁶¹. Em decorrência desta união os crentes tem comunhão com Cristo. Exatamente como Cristo participou dos labores, dos sofrimentos e das tentações do seu povo, este agora é levado a participar das suas experiências. Em certa medida, os seus sofrimentos se reproduzem e se completam na vida de seus seguidores. Estes são crucificados com Ele, e também ressuscitam em novidade de vida. A vitória final de Cristo é também a vitória deles. Ademais, a união mística de Cristo é o fundamento para a unidade espiritual de todos os crentes (Jo 17,20.21; At 2,42; Rm 12,15; Ef 4,23; Col 3,16; 1 Tes 4,18; 5.11 e outros).

A identificação da alma pecadora com Cristo, descrita supra em «transformação», segue gradualmente, em busca dessa «conformidade» que reside em um *locus* específico e insubstituível da morte de cruz. Lutero chega a explicar o sentido teológico último do intercâmbio entre Cristo e a alma a partir da unidade que graças à sacramentalidade da paixão do Senhor se estabelece entre Cristo e o pecador e que torna possível a mesma divindade do Senhor⁶². Tal intercâmbio, *communio idiomatum*, tem a ver, com o processo kenótico, no qual, acontece a permuta da humanidade de Cristo com a humanidade do pecador. Portanto, aqui temos, o fato de que Lutero, redescobre o caráter sacramental da humanidade de Cristo, precisamente em virtude da sua análise e vivência da significação teológica da kénose do Salvador, fundamento da mística da *conformitas cum Christo*, sobre a qual, Lutero sus-

⁶¹ *Ibid.*, 454.

⁶² A. González Montes, *Reforma Luterana y Tradición Católica* (Salamanca 1987) 179.

tenta sua experiência da misericórdia divina na fórmula nupcial do intercâmbio⁶³.

Assim como Cristo participou da natureza humana verdadeira, assim também participaremos de sua natureza glorificada, de seu corpo ressurreto, e de tudo quanto ele é; e, desse modo, estaremos qualificados a ser seus co-herdeiros da glória celeste.

III. A ESPIRITUALIDADE PROTESTANTE DA MÍSTICA DE CRISTO

Com a fórmula de Concórdia (1577), buscou-se dar uma resposta final aos «movimentos colaterais heréticos» (R. Gabás), tentando assim, por fim à divisão interna do luteranismo. Tal fato, no entanto será fundamental para o estabelecimento do que se conhece como ortodoxia luterana⁶⁴. Este período é conhecido por suas características aristotélicas e portanto serão um novo tipo de escolasticismo, nesse caso, em ambiente protestante.

Na medida em que foi aceita pela teologia, filosofia escolástica alemã serviu para fortalecer a tendência intelectualista que caracterizou a ortodoxia luterana⁶⁵. Do ponto de vista da teologia sistemática, a época da ortodoxia é considerada muito fértil, pelo fato de, por exemplo, ter estabelecido uma definição acerca da relação entre razão e revelação.

III.1 *A Mística de Cristo na Espiritualidade Luterana*

A reação a este racionalismo na dogmática cristã luterana, não se faz esperar, pois na própria dogmática, estava presente a doutrina da *ordo salutis* e no seu último estágio a *unio mística*. A sequência histórica mostra que foi o *Pietismo* o primeiro a se levantar contra a ortodoxia, e que em breve seria seguido por um movimento de alcance bem mais

⁶³ *Ibid.*, 181.

⁶⁴ Acerca da ortodoxia luterana ver especialmente as reflexões de Paul Tillich, *História do Pensamento Cristão*, 251-256; B. Lohse, *A Fé Cristã através dos Tempos*, 231-244; B. Hägglund, *História da Teologia*, 259-279; Raul Gabás, *La Espiritualidad Luterana em Historia de la Espiritualidad*, III, 320-321.

⁶⁵ B. Hägglund, *cit.*, 259.

amplo⁶⁶. Daniel de Pablo Maroto sintetiza a espiritualidade luterana com dez princípios fundamentais⁶⁷. Selecciono, a seguir, dentre esses princípios, os que estão relacionados diretamente com a mística de Cristo:

«A fé em Cristo gera a salvação-justificação, porém Lutero não podia entender que se tratasse de uma transformação interior da alma em Deus, de uma semelhança ontológica com Deus em virtude da graça, transformação que levaram ao limite os místicos, senão mera imputação extrínseca dos méritos de Cristo, por meio da qual, Deus considera o pecador como se não fosse, pois objetivamente é pecador... A fé e a justificação tornam o homem livre... livre pela fé, escravo pelo amor... O luteranismo é uma piedade eminentemente cristocêntrica... Cristo é o único mediador diante do Pai mediante a morte na cruz. Lutero desenvolveu, como poucos, antes e depois, uma lúcida teologia da cruz, meditação cognoscitiva da divindade, crítica permanente à Igreja... Admite somente dois sacramentos, a ceia e o batismo... a eles há que acrescentar a palavra. São sinais externos para motivar a fé do crente... O luteranismo gerou um modo específico de viver o cristianismo... vida simples, alegre, nada burguesa... Ao ser uma teologia fundamentada na escritura revelada, era bem existencial, nada abstrata, e por isso mesmo exigia uma nova moral e alegre espiritualidade...».

Com Spener (1635-1705) e o *Pietismo* temos o ponto alto da espiritualidade de corte luterano. Em sua principal obra *Pia Desidéria*⁶⁸, propôs várias recomendações para reformas destinadas a curar o estado de decadência da Igreja Luterana. Sugeriu, por exemplo, que a Bíblia fosse estudada mais intensivamente. Com esta finalidade, recomendava a organização de associações para promover a piedade —*colegia pietatis*—. O sacerdócio universal deveria ser exercido através de admoestação mútua e cura d'almas. Para Spener, a justificação se relaciona diretamente com o habitar de Cristo no crente. A fé, pois não é simplesmente a

⁶⁶ B. Lohse, *cit.*, 236.

⁶⁷ D. de Pablo Maroto, *Historia de la Espiritualidad Cristiana* (Madrid 1990) 262-265.

⁶⁸ Conheço uma versão em inglesa: *Pia Desideria* (Philadelphia 1964); e também uma excelente versão portuguesa: P. J. Spener, *Pia Desidéria. Um clássico do pietismo protestante* (trad. e apres. Prócoro V. Filho (São Bernardo 1995).

aceitação dos méritos de Cristo; também deve elevar Cristo a habitar no coração do crente. A idéia da união pessoal com Cristo não era nova, naturalmente, —a ortodoxia falava da *unio mystica* como fruto da fé— mas o que havia de novo era que Spener concebia esta transformação interna como aspecto básico, essencial da fé e expandia o conceito de justificação para incluir também a nova criação interna⁶⁹. Spener, recomenda ainda, um tipo de literatura devocional: *Theologia Germanica* (de autor desconhecido, provavelmente do sec. XIV); os escritos de Johann Tauler (1300-1361). «Esse conselho foi dado por Lutero, numa carta a Spalatino, na qual ele descreve Tauler como homem de Deus»⁷⁰; *Nachfolgung Christi —Imitação de Cristo—* de Tomás de Kempis. Santo Agostinho e o próprio Lutero são também muito citados e recomendados. Em síntese, podemos dizer que o pietismo de Spener propunha: piedade pessoal, formação de pequenos grupos para fomentar essa piedade, ênfase na leitura pessoal das Escrituras, convicção de que o núcleo da doutrina cristã é simples e ênfase sobre o ministério do leigo.

Dentro dessa vertente de espiritualidade luterana, ainda se poderia destacar o *Pietismo* chamado de Halle, com August Hermann Francke (1663-1691); o *Pietismo* dito radical, com sua emblemática figura: Jacob Bohme (1575-1624); a Comunidade de *Herrenhut* e Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). Toda a teologia de Zinzendorf descansa sobre um fundamento: a realidade da comunhão e intimidade com Cristo, e tal comunhão depende da contemplação do Cristo crucificado. Portanto, sua devoção e espiritualidade é mística de Cristo. Em Cristo e nos seus sofrimentos, ele via todo o sentido verdadeiro da teologia. Assim, todo conhecimento de Deus vem por meio da revelação de Cristo.

III.2 A Mística de Cristo na Espiritualidade Anglicana

As fontes produtoras da espiritualidade anglicana podem ser identificadas: a) a *bíblia*, pois o *sola scriptura* reformado e luterano está bem presente na Inglaterra e

⁶⁹ B. Hägglund, *cit.*, 283.

⁷⁰ WA, I, 79 em Spener, *cit.*, 72.

conta com um precedente bem mais antigo; o de Wicliff (sec. XIV); b) os *Pais da igreja*, pois representam a tradição fidedigna da igreja e com autorização na interpretação das escrituras; c) a *liturgia*, que, pouco a pouco se impoe sobre a tendencia individualista das orações pessoais e privadas. Ademais, dessas enfases, a espiritualidade anglicana «é uma piedade eminentemente cristológica, enquanto que Cristo é o modelo e o caminho. NEle, o cristão aprende a assumir seu próprio destino, vivendo seus mistérios, a encontrar resposta aos problemas vitais»⁷¹.

A mística de Cristo anglicana se deixa notar claramente no documento espiritual por excelencia: *Prayer Book*⁷², que nos seus *39 Artigos de Religião* diz por exemplo: «Somos reputados justos perante Deus, somente pelo mérito de nosso Senhor e salvador Jesus Cristo pela fé, e nao por nossos próprios merecimentos e obras... (artigo XI). E no artigo XVIII, esclarece: «...porque a Escritura Santa somente nos propõe o nome de Jesus Cristo, como único meio pelo qual os homens se hao de salvar». Relativo aos meios de graça e ação santificadora no cristão, o «Livro de Oração Comum», afirma que:

«Os Sacramentos instituidos por Cristo não são unicamente designações ou indícios da profissão dos cristãos, mas antes testemunhos certos e firmes, sinais eficazes da graça, e da boa vontade para conosco, pelos quais ele opera invisivelmente em nós, e nao só vivifica, mas também fortalece e confirma a nossa fé»⁷³.

Juntamente com a *Bíblia*, a *tradição*, a *liturgia* e o *Prayer Book*, a espiritualidade anglicana será marcada por importantes *personalidades* do anglicanismo clássico, que segundo Cwiertniak podem ser divididos em quatro escolas de espiritualidade a) Pais Carolinos; b) Platonicos de Cambridge; c) William Law; d) John Wesley e o Movimento Evangélico. Isso demonstra que o anglicanismo possui em seu interior, diversas tendencias; desde o moderado calvinismo nos *Artigos de*

⁷¹ D. de Pablo Maroto. *Historia*. 269.

⁷² *Livro de Oração Comum e Administração dos Sacramentos e outros Ritos e cerimónias da Igreja*, segundo o uso da Igreja Episcopal Brasileira, com o *Salterio* ou *Salmos de Davi* (1950).

⁷³ Artigo XXV: *Dos Sacramentos*.

Religiao do Prayer Book, até a diversidade verificada nos seus autores. Em linhas gerais, «o anglicanismo conservou também uma notável substancia católica, especialmente na liturgia e em várias formas devocionais. Assim, manteve as horas canonicas das *matinas* e das *vésperas*, com a leitura do Saltério distribuida num mes»⁷⁴.

Há portanto, um evidente espirito de tolerancia dentro do anglicanismo (*High Church, Low Church, Broad Church*), que será igualmente fortalecido pelos escritos devocionais, ligados a estas tres tendencias.

CONCLUSÃO

A obra contínua do Espírito, que nos possibilita responder a Jesus e nos conforma à sua imagem é na verdade a ação mesma de Deus em restaurar sua imagem. A antropologia crista parte dessa premissa: o homem foi criado à imagem de Deus (Gn 1,27). «O Deus inapreensível e transcendente quis estar retratado em uma de suas criaturas, e para isto escolheu o homem»⁷⁵. A restauração da *imago Dei* se concretiza no imitar e seguir a Cristo.

Somente com esse conceito abrangente de Cristo —*totus Christus*— inaugurador de uma nova época, o «segundo Adão», a meta e o alvo da encarnação no final dos tempos e referencial do caminho progressivo dos cristãos, como disse Paulo: «Até que todos nós cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, até atingirmos o estado de homens feitos, de acordo com a idade madura da plenitude de Cristo» (Ef 4,13); é que podemos compreender a essência do cristianismo na perspectiva protestante-reformada.

RONALDO DE PAULA CAVALCANTI
*Universidad Pontificia
Salamanca*

⁷⁴ Valdo Vinay, *Protestantes e Anglicanos em Problemas e Perspectivas de Espiritualidade*, 112.

⁷⁵ E. Benz, *Descrição do Cristianismo* (Petrópolis 1995) 171.

SUMMARY

This study attempts to show how calvinist theology is christocentric because of its perception of salvation in the justification by faith in the redeeming work of Christ, bearer of the three *munera* (royal, priestly and prophetic). Reformed mysticism arises from Calvinism, which the author considers to be a theology of grace open to an experiential mysticism of salvation given in Christ.