

# A ANATOMIA DE UM HÍBRIDO



LEONARD VERDUIN



# **A ANATOMIA DE UM HÍBRIDO**

**Um Estudo nas Relações  
Igreja-Estado**

**por Leonard Verduin**

**William B. Eerdmans Publishing Company**

**Biblioteca de Teologia**

**ESCOLA DE TEOLOGIA EM CLAREMONT**

**Califórnia**

**Copyright 1976 por Wm. B. Eerdmans Publishing Co.**

Todos os direitos reservados

Impresso nos Estados Unidos da América

Dados de Catalogação na Publicação da Biblioteca do Congresso

Verduin, Leonard. A anatomia de um híbrido. Bibliografia Inclui índice.

1. Igreja e estado - História. 2. Liberdade religiosa - História.
- I. Título. BV630.2.V47 261.7 76-3654 ISBN 0-8028-1615-0

**SUMÁRIO**

Introdução

Parte Um "AS FILHAS DOS HOMENS"

Parte Dois "OS FILHOS DE DEUS"

Parte Três "O NASCIMENTO DO HÍBRIDO"

Parte Quatro "E TAMBÉM DEPOIS"

Episódio Um

Episódio Dois

Pós-escrito

Apêndice

Notas Bibliográficas

## INTRODUÇÃO

Durante o último meio século, o mundo testemunhou a ascensão de governos totalitários e sociedades monolíticas, isto é, sociedades nas quais se espera que todos compartilhem da mesma lealdade suprema. Estas são sociedades nas quais não há espaço para diversidade de convicção. Vejo esse desenvolvimento com alarme. Minha convicção é que, para uma pessoa ser ela mesma de forma adequada, ela deve viver na presença de opções genuínas, deve ser capaz de exercer escolha, deve, em uma palavra, ser livre para desfrutar de uma medida de soberania. A fim de ser plenamente humana, uma pessoa deve ser parte de uma sociedade composta.

Além disso, é minha convicção que a sociedade composta é em grande parte o produto (embora um subproduto) da visão de mundo do cristianismo autêntico. O cristianismo autêntico está firmemente comprometido com a ideia de não-uniformidade, com a ideia de que as pessoas nunca devem ser pensadas como todas pertencentes à mesma categoria na questão das convicções fundamentais. O cristianismo autêntico vê a sociedade humana como composta, isto é, consistindo de pessoas com diversas formas de pensar. Ele não espera encontrar unanimidade na sociedade humana; espera encontrar alguns homens tropeçando na mesma cruz na qual outros homens se gloriam. Sistemas totalitários, por outro lado, veem todos os membros de uma dada sociedade como basicamente unânimes; tais sistemas podem, assim, surgir apenas em um clima no qual o cristianismo autêntico ou

caducou ou nunca existiu. Se isso for correto, o cristianismo autêntico é a única alternativa viável ao totalitarismo.

Uma palavra de explicação é necessária a respeito da expressão "cristianismo autêntico" como é usada neste estudo. Por ela, quero dizer o cristianismo que é fiel aos projetos estabelecidos no Novo Testamento. O "cristianismo histórico" não é o mesmo que "cristianismo autêntico"; de fato, o "cristianismo histórico" é muitas vezes uma mistura na qual a visão de mundo cristã se funde com sistemas de pensamento não-cristãos. Como consequência de tal mistura, a história é o relato de uma flutuação constante entre uma fé que se alimenta do compositismo e uma fé que o combate. Este livro presta contas dessa flutuação.

Uma palavra é oportuna a respeito da esquematização do argumento. Uma pitoresca e antiga história, que ocorre no livro de Gênesis, forneceu a estrutura literária na qual lancei o argumento. Nesta história, vemos:

"E aconteceu que, como os homens começaram a multiplicar-se sobre a face da terra, e lhes nasceram filhas, viram os filhos de Deus que as filhas dos homens eram formosas; e tomaram para si mulheres de todas as que escolheram. Então disse o Senhor: Não contenderá o meu Espírito para sempre com o homem; porque ele também é carne; porém os seus dias serão cento e vinte anos. Havia naqueles dias gigantes na terra; e também depois, quando os filhos de Deus entraram às filhas dos homens e delas geraram filhos; estes eram os valentes que houve na antiguidade, os homens de fama" (Gênesis 6:1-4).

Deixarei que esta antiga história do nascimento dos "gigantes" sirva como uma espécie de arcabouço literário para o estudo que estou prestes a empreender. Sob o título de "filhas dos homens", discutirei aquela estruturação da sociedade que se encontra em toda situação étnica ("étnico" eu defino, com o *Webster's Collegiate Dictionary*, como "nem judeu nem cristão; pagão" — significando com isso qualquer coisa que seja pré-cristã ou pós-cristã). O título "filhos de Deus" exporá aquela nova e diferente estruturação da sociedade humana que evoluiu sob as pressões das percepções judaico-cristãs. Sob "gigantes", discutirei o híbrido que nasceu quando, no século IV de nossa era, os "filhos de Deus" e as "filhas dos homens" se uniram e se tornaram "uma só carne", coabitação da qual nasceu um "gigante", um híbrido grande e robusto. A seção intitulada "e também depois" (que introduzirá a maior parte do livro) relatará o fato de que, como na história de Gênesis, as duas partes de tal mistura ilícita voltaram para mais do mesmo, repetidas vezes, com o resultado de que a cada vez outro híbrido saltitava, primeiro de um lado do Atlântico e depois do outro.

Dentro do texto, as notas de rodapé que aparecem em sequência numérica referem-se a informações bibliográficas e aparecem no final do livro. Aquelas que aparecem em sequência alfabética fornecem informações adicionais pertinentes ao assunto, e aparecem na parte inferior da página para que o leitor possa consultá-las convenientemente enquanto lê. As traduções de citações

em línguas estrangeiras, a menos que indicado de outra forma, são do autor.

Uma palavra, finalmente, a respeito do momento deste estudo. A Parte Quatro, Episódio II, leva o leitor ao cenário americano, onde já se passaram dois séculos desde que os projetos foram traçados para uma nova estruturação da sociedade humana. Este livro traça a gênese dessa nova estruturação, conhecida também como "o experimento americano". É provavelmente justo dizer que nenhuma característica deste "experimento americano" foi citada mais frequentemente ou examinada mais cuidadosamente do que o que é conhecido como a Primeira Emenda da Constituição Federal dos Estados Unidos, a emenda que diz: "O Congresso não fará leis a respeito do estabelecimento da religião nem proibindo o seu livre exercício". Uma vez que este livro é essencialmente uma exposição da evolução dessa emenda, ele chega em um momento oportuno — o ano do bicentenário, 1976. O autor nutre a terna esperança de que este estudo contribuirá para uma melhor compreensão do sistema de pensamento que levou ao "experimento americano". Que este livro dê a muitos americanos uma nova consciência da herança que é deles e uma maior gratidão por ela.

## Parte Um

### "AS FILHAS DOS HOMENS"

Começamos este estudo com a afirmação de que as sociedades pré-cristãs são sacrais, significando - como Webster define a palavra - "de ou para ritos religiosos". Uma sociedade sacral tem uma única religiosidade em seu coração, uma lealdade suprema da alma, que, presume-se, é comum a cada membro dessa sociedade. Em uma sociedade sacral, a religião de alguém é uma questão natural, determinada por sua inclusão na unidade social. Uma sociedade sacral é mantida unida pelo sacramento; ela possui um santuário para o qual cada membro dessa sociedade está orientado, e

tem um comportamento específico diante desse santuário, um comportamento que é essencialmente de caráter sacramental. De fato, pode-se dizer que a função básica do sacramento em tal sociedade sacral é a união da unidade social. O sacramento, propriamente compreendido, é um dispositivo pelo qual uma união já existente supostamente se torna uma união religiosa. Como um mero relance nas palavras indica, sacramento, sagrado, sacral e sacrifício são palavras relacionadas. Pode-se dizer, portanto, que uma sociedade sacral é uma sociedade mantida unida pelo sagrado, o sagrado encapsulado no sacramento e expresso no sacrifício.

Em uma sociedade sacral, há unanimidade no plano religioso, o plano no qual residem as lealdades mais profundas do homem. O que Cícero disse da Roma de seus dias é verdade para todas as sociedades sacrais, para todas as sociedades pré-cristãs: "Toda comunidade tem sua religião e nós temos a nossa". Segue-se que em uma sociedade sacral não faz sentido falar de "igreja" e "estado"; essas instituições ainda são indiferenciadas. Certamente, pode haver um rei e um sacerdote, cada um com sua própria função; mas os dois ofícios também podem ser combinados em uma única pessoa: o rei (*rex*) também pode ser o sacerdote (*sacerdos*). Mas, sejam eles um ou dois, a "paróquia" é uma só: o rei governa sobre a mesma população para a qual o sacerdote oficia no altar. Não há "igreja" que seja distinguível do "estado", e não há "estado" que possa ser distinguido da "igreja". A sociedade sacral exclui a ideia de um "estado não confessante"; seu "estado" tem o mesmo compromisso com as questões supremas que é a herança de cada um de seus cidadãos. Os deuses deles são os seus deuses; os mistérios deles são os seus mistérios; a fé deles é a sua fé.

O que Hendrik Berkhof disse sobre a religião da Roma antiga - que era uma *Groepsverbandgodsdiens*<sup>2</sup> - pode ser dito de todas as religiões pré-cristãs, a saber, que elas têm como propósito principal unir na religião aquilo que já está unido por outras considerações. Alguns exemplos podem servir para apoiar e ilustrar nossa afirmação de que a religião pré-cristã serve a esse propósito. A Babilônia retratada no Capítulo Três do livro de Daniel é um desses exemplos. A Babilônia operava com a premissa de que todos os que habitavam dentro de sua jurisdição deveriam, poderiam e iriam prostrar-se em adoração diante de uma imagem (se erguida pelo rei ou pelo sacerdote não é pertinente - seria um anacronismo perguntar). A Babilônia daqueles dias era grande e variada (lemos sobre "sátrapas, prefeitos, governadores, conselheiros, tesoureiros, juizes, magistrados e todas as autoridades das províncias" reunidos para a dedicação da imagem que Nabucodonosor havia erguido); mas a premissa era que todos os que estavam sob o domínio da Babilônia se curvavam como um só homem em um uníssono ininterrupto. Aqui vemos um exemplo clássico da sociedade sacral. Ser da Babilônia implica genuflexão diante do objeto de adoração da Babilônia. **{Vale notar que toda a cerimônia foi encenada devido a uma suposta ameaça à estruturação sacral da sociedade babilônica. Corria o boato de que três jovens, membros de uma raça vencida, que por meio de diligência incomum haviam se insinuado nos assuntos de estado, estavam adorando em segredo em outro santuário, não público. O rei e seus conselheiros viram nesta ligeira ameaça à ordem sacral um perigo tão grande que justificava os enormes esforços a que chegaram para neutralizá-lo. Eles estavam convencidos, como todos os sacralistas, de que permitir até mesmo um mínimo de pluralismo no plano da religião é convidar o caos. O rei e sua corte estavam inflexivelmente comprometidos com o postulado sacralista de que a saúde, e de fato a própria existência, da sociedade ordenada depende da**

## unanimidade no santuário.}

Outro exemplo é a Nínive da qual lemos no livro de Jonas. Era uma cidade-estado sacral e, como tal, tinha uma religião abraçada publicamente. Quando os governantes de Nínive, impressionados com a pregação do profeta de longe, chegaram à convicção de que jejuar em pano de saco e cinzas era apropriado, eles publicaram um decreto chamando toda Nínive a uma cerimônia em massa de contrição. Esperava-se que cada ninivita participasse; cada garganta devia juntar-se a um grande coro - sem exceção. Não houve quem optasse por não se juntar à manifestação em massa, ninguém que escolhesse participar de outra ladainha de compunção. Aqui, novamente, vemos uma sociedade tipicamente sacral em ação.

Ou podemos dar uma olhada em um exemplo registrado no Novo Testamento: a cidade de Éfeso, conforme mostrada em Atos 19, é típica da sociedade sacral. Aqui, uma cidade inteira entoava a frase religiosa "Grande é a Diana dos efésios!" em repetição interminável, até que o cântico entre em compasso consigo mesmo de modo que, como o ronronar de um trator num vale, empurre o som à sua frente. Por três horas inteiras, os efésios entoaram a frase de que sua Diana era ilustre. Nenhum efésio sequer pensou em ficar em casa - muito menos em substituir uma sílaba sequer no cântico de adulação. Éfeso também era sacral; todos os efésios compartilhavam da mesma religião, na qual Diana era a divindade favorita. **{Mais uma vez, é importante notar que o que atraiu os efésios naquele dia foi que chegou ao conhecimento deles que havia um homem na cidade que representava uma ameaça à sua homogeneidade religiosa. Ele estava ganhando convertidos para outra lealdade suprema. O pregador solitário havia chegado muito recentemente, e havia todos os indícios de que ele seguiria seu caminho em pouco tempo. Ele também não havia feito um grande número de convertidos. No entanto, a ameaça à ordem sacral, por menor que fosse essa ameaça, era suficiente para colocar a sacral Éfeso em tumulto e paralisar suas atividades habituais.}**

Ou podemos selecionar um exemplo não extraído das escrituras cristãs e que não pertença a tempos antigos. Na sociedade dos índios navajos do nosso grande Sudoeste, antes da chegada dos missionários cristãos (dizemos "antes" porque, desde a chegada deles, ela não é mais típica da sociedade sacral), a religião de cada navajo era uma conclusão precipitada; sua navajidade determinava isso. Quando o curandeiro navajo realizava seu ritual religioso, cuidadosamente guardado e executado com atenção minuciosa aos detalhes, todos os membros da tribo observavam em envolvimento unânime. Não havia não participantes, não havia dissidentes, ninguém orientado para qualquer outra religiosidade. A sociedade navaja, naqueles primeiros dias, era sacral. O mesmo é verdade para os vizinhos de longa data dos navajos, os índios zunis. Quando eles executavam suas danças da chuva (usamos o tempo passado, pois entre eles também, devido à influência do missionário cristão, aquela antiga homogeneidade deu lugar a uma situação composta), cada membro do *pueblo* sentia-se envolvido nela. Ele estava presente como uma questão de rotina; ele nunca tivera ocasião de avaliar uma alternativa porque nunca havia sido confrontado com uma. Sua religião havia chegado até ele de maneira muito semelhante à cor de seus olhos, à textura de seu cabelo, à sua dieta, ao seu idioma ou a qualquer outra coisa que caracterizasse o grupo populacional cujos genes ele carregava. O *pueblo* zuni era igualmente estruturado como toda sociedade

pré-cristã é estruturada: era sacral.

Tendo dado exemplos de sociedades sacrais, antigas e contemporâneas, prosseguimos para salientar que as sociedades sacrais não são necessariamente monoteístas. De fato, elas podem ser, e geralmente são, decididamente politeístas. Por exemplo, a sociedade da Roma pagã tinha um verdadeiro colégio de divindades. Este era o orgulho de Roma. Cada vez que ela vencida um povo, admitia em seu já extenso inventário de divindades reconhecidas, com pompa e cerimônia, o deus ou deuses do povo recém-subjugado. A religião da tribo conquistada era doravante uma nota legítima no coro do cântico de Roma em relação ao divino; daquele momento em diante, a divindade do povo subjugado estava nas páginas amarelas do diretório religioso de Roma. Presumia-se que esta política de inclusão era uma boa política. No *Octavius* de Minúcio Félix, um testemunho quase contemporâneo, lemos que "os romanos servem a todos os deuses. É por isso que o poder e a autoridade dos romanos abraçaram o mundo inteiro... Tendo tomado de assalto as muralhas, mesmo no primeiro frenesi da vitória, eles respeitaram as divindades dos conquistados, buscando em toda parte por deuses estranhos e adotando-os como os próprios deuses de Roma, chegando a erguer altares a poderes desconhecidos e às sombras dos mortos. Assim, adotando os ritos de todas as nações, os de Roma ganharam o direito de governar sobre elas." Por razões políticas, a divindade ou divindades de uma nação recém-conquistada eram admitidas no colégio de divindades de Roma e, daquele momento em diante, a religião da tribo conquistada era uma nota legítima no coro da abertura de Roma à divindade. Alguém poderia, a qualquer momento e em qualquer lugar, ser parcial à divindade de sua escolha - de maneira muito semelhante à qual o cristão medieval poderia ser parcial ao seu santo padroeiro. O colégio de divindades de Roma era uma federação realizada por anexação, assim como o estado romano era uma federação alcançada por anexação. Nenhuma das unidades constitutivas tinha sido monoteísta; na melhor das hipóteses, eles haviam sido henoteístas (isto é, parciais em relação ao seu próprio deus tribal, embora admitissem que os deuses de outras tribos eram tão reais quanto o seu próprio). Era, portanto, muito fácil para tais povos vencidos concordarem com a política de Roma; eles sempre haviam pensado em sua divindade tribal como *primus inter pares* (o primeiro entre os iguais), e poderiam continuar a pensar dessa forma mesmo após terem sido anexados por Roma. A transição, portanto, não foi traumática.

Havia, no entanto, duas restrições, dois pontos nos quais a política aparentemente liberal de Roma parava. As restrições eram estas: primeira, que a divindade favorecida de ninguém deveria empurrar o resto dos deuses para fora do panteão; segunda, que ninguém deveria prestar homenagem a uma divindade não listada no inventário de divindades de Roma. Nenhum desses dois cursos de conduta poderia ser tolerado, porque ambos representavam uma ameaça ao padrão sacral: o primeiro afastava os elementos da população que não estavam dispostos a tolerar a expulsão de seu objeto de adoração; o último introduzia na sociedade um culto não público, um culto que ocorria pelas costas do resto dos cidadãos.

Foi em ambos os quesitos que os cristãos primitivos se depararam com problemas, problemas que resultaram nas perseguições. Os cristãos eram estritamente monoteístas; eles não podiam, por essa razão, permitir que o objeto de sua adoração fosse introduzido em um panteão de deuses - nem mesmo como o primeiro entre os iguais. O Deus deles era o Deus que põe fim a todos os deuses: onde ele entrava, todos os outros tinham que sair. Tivessem os primeiros cristãos sido capazes de

permitir que o seu Deus fosse adicionado à lista, não haveria qualquer dificuldade. Roma estaria perfeitamente pronta e disposta a permitir que esses cristãos fossem tão parciais com o objeto de sua adoração quanto quisessem desde que a adoração a outras divindades fosse deixada sem censura. Os cristãos primitivos não podiam concordar com essa inclusividade. Portanto, eles trilham o caminho que era intolerável aos olhos da sociedade sacral romana: eles praticaram um culto não público. Foi isso que atraiu a ira da sociedade romana contemporânea. Quão severa foi essa ira pode ser deduzido da seguinte acusação, lançada contra os cristãos no já mencionado *Octavius*:

Em suas reuniões noturnas, seus jejuns solenes e refeições bárbaras, o vínculo de união não é nenhum rito sagrado, mas o crime. É um povo que se esconde nas trevas e foge da luz, que é silencioso em público, mas falante em cavernas... Ervas daninhas crescem depressa, e esses hábitos viciosos estão se espalhando a cada dia; esses refúgios secretos abomináveis, onde esses miseráveis ímpios realizam suas reuniões, estão aumentando em número por todo o mundo. Esses conspiradores execráveis devem ser completamente extirpados... Por que eles fazem tanto esforço para esconder e ocultar o que quer que seja que eles adoram? Atos honrosos sempre acolhem a publicidade; somente o crime se deleita no segredo. Por que eles não têm altares, nem templos, nem imagens conhecidas? Por que eles nunca falam em público, nunca se reúnem livremente, a menos que o objeto oculto de sua adoração seja criminoso ou vergonhoso?<sup>3</sup>

Há duas coisas nesta citação para as quais chamamos especial atenção, sendo ambas questões às quais nos referiremos repetidamente no decorrer deste livro. Uma é a premissa subjacente de que a religião é essencialmente uma questão de "rito sagrado", de ato solene, de sacramento, se preferir. A outra questão é a ideia de que o rito religioso praticado em qualquer lugar que não seja aos olhos do público e sob os auspícios públicos é indesejável, um comportamento que torna o participante culpado. Estas duas questões são características definitivas da visão sacral das coisas. Nós as encontraremos repetidas vezes no decorrer deste estudo.

Que os primeiros cristãos se reuniam em segredo, isto é, afastados por conta própria, era um fato. Geralmente presume-se que isso ocorria porque era perigoso fazer de outra forma. Embora não haja dúvida de que era perigoso, deve-se ressaltar que a realização de reuniões não públicas era feita por razões de princípio e não de praticidade; não havia outro curso aberto aos primeiros cristãos por causa de certos itens no credo cristão. Um deles era o item doutrinário de que, embora se considerasse que o Deus dos cristãos era o criador e sustentador de todos os homens, ele era, não obstante, o Pai, em um sentido redentor, de apenas uma porcentagem, a porcentagem que havia sido metamorfoseada da modalidade de estar perdida para a modalidade de ser salva. O fruto desse item doutrinário tornou os primeiros cristãos muito repulsivos à Roma sacral, com sua noção sacralista de que deve haver unanimidade no santuário para que haja tranquilidade na praça. Na visão sacralista, qualquer cidadão que não concorde com outros cidadãos em coisas pertencentes às lealdades primárias é, por definição, sedicioso, intoleravelmente sedicioso. Em uma palavra, foi o rompimento dos cristãos primitivos com os princípios sacralistas que os fez engajar-se em um culto

não público, o que, por sua vez, resultou nas perseguições que eles suportaram.

Uma rápida olhada na sociedade ateniense revelará que, nesta questão, Atenas era uma duplicata exata de Roma. Atenas também era sacral, embora politeísta. Atenas tinha sua religião abraçada publicamente, seus altares exibidos em lugares públicos e erguidos às custas do erário público. Ela também tinha sua lista de objetos de adoração oficialmente reconhecidos, os *gentis* e os nem tão *gentis*. Atenas também estava sempre pronta para adicionar nomes à sua lista de divindades reconhecidas. Como Roma, ela havia percorrido a segunda milha em um esforço magnânimo para não excluir nenhuma divindade existente. Para se certificar de que nenhum objeto de adoração estava sendo menosprezado, ela havia até mesmo erguido um altar "Ao Deus Desconhecido". Alguém podia escolher à vontade em Atenas. Mas aqui também, como em Roma, a política aparentemente liberal era, na verdade, muito intolerante. Atenas também via com maus olhos a ideia de um Deus que exige todo o palco; e ela também suprimia o culto não público. Nenhum objeto deveria monopolizar o palco, e nenhum objeto deveria ser adorado de maneira não pública. A sociedade ateniense era sacral e - como dissemos - uma sociedade sacral não pode permitir nem um, nem outro; permitir qualquer um dos dois seria permitir que um solvente desintegrador fosse aplicado ao consenso no santuário, o consenso que os homens de mentalidade sacral dizem que devem ter.

A situação que delineamos coloca a atividade e a experiência de Paulo em Atenas (conforme registrado em Atos 17) sob sua luz adequada. Paulo estava firmemente comprometido com a ideia de um Deus que põe fim a todos os deuses. Ele sabia muito bem que a sociedade ateniense não estava com humor para tolerar essa ideia. Ele próprio estava com menos humor ainda para permitir que o Deus dos cristãos se tornasse um membro, mesmo que fosse o membro principal, do panteão ateniense. O que fazer neste dilema? Alinhar-se com o sacralismo ateniense era desentender-se com o seu remetente, e andar em compasso com o seu remetente significava romper o passo com o sacralismo ateniense. Paulo levantou-se cedo naquela manhã para planejar a estratégia de um dia que prometia ser difícil. Ele planejou enquanto caminhava; e, ao passar pelo santuário "Ao Deus Desconhecido", aquilo lhe deu uma ideia. Ele introduziria seu objeto sob esse rótulo, evitando assim a acusação de introduzir um objeto que já não estivesse na lista aprovada. Ele trabalharia dentro da letra da lei, mesmo correndo contra o espírito dela; sua consciência não lhe permitia fazer de outra forma. Mas, embora o dispositivo inteligente de Paulo tenha funcionado por um breve momento, os atenienses não eram tão obtusos a ponto de não perceber que ele estava, afinal de contas, introduzindo um objeto novo e não listado. Eles se fixaram nas palavras *Iesus* e *Anastasis* ("Jesus" e "Ressurreição"), e, na força desses nomes incomuns, eles arrastaram Paulo - presumimos que não gentilmente - para o Areópago, o lugar onde tais infrações eram habitualmente abordadas e as punições pronunciadas. Paulo conseguiu transmitir sua mensagem o suficiente para que "alguns homens se juntassem a ele e cressem". Um deles foi Dionísio do Areópago. Atenas havia se tornado composta, com aqueles que estavam testemunhando e aqueles que recebiam o testemunho.

Até agora, temos insistido que a sociedade étnica é sacral, oferecendo alguns exemplos. Também apontamos que uma sociedade sacral não é necessariamente monoteísta, mas é, de fato, regularmente politeísta. Resta chamar a atenção para algumas outras características marcantes da situação sacral.

Observemos então, em primeiro lugar, que em uma sociedade sacral não há *kerygma*, nenhum corpo de doutrina que seja pregado. Em uma situação sacral, a religião não gira em torno de um corpo de ensinamentos; ela gira em torno do ato cultural, do ritual e da liturgia. Em uma situação sacral, o desvio não consiste na inconformidade em matéria de doutrina; consiste no afastamento, ou na não participação, do culto publicamente aprovado. Foi a recusa do cristianismo primitivo em envolver-se no culto aprovado que ocasionou as perseguições, não este ou aquele item doutrinário do credo cristão. A intolerância romana não era direcionada contra um ensinamento; não a crença, mas o *cultus* era o motivo da ofensa, e neste ponto a exigência era rigorosa: aquele que se recusasse era executado.

Como a preocupação principal em uma situação sacral é a participação no ato cultural, a coerção é totalmente razoável ali. A participação em um ato pode ser forçada. Aquele que se recusa não tem desculpa; a coisa que lhe é pedida qualquer um pode dar, e ele é simplesmente obstinado. Ele deve, portanto, ser posto de joelhos por se recusar a cumprir ordens. Ele deve ser forçado a se conformar ou ser destruído. Não é, portanto, mera coincidência que uma religião sacramental seja sempre intolerante. Ela tem o ato em seu coração; portanto, ela procede automaticamente para a tentativa de coerção. O sacramentalismo gera intolerância porque o não cumprimento tem um significado em uma religião sacramental que não tem em uma religião não sacramental.

No cristianismo autêntico **{Usamos a expressão "cristianismo autêntico" porque o cristianismo também foi apresentado de outras formas. A "cristandade" coagiu e perseguiu - mas não até ter sido transformada em um sistema sacramental. Quando essa "cristandade" perseguia, não era novamente por desvio no kerygma, mas por uma ameaça imaginária à sociedade sacral, uma ameaça contida nos "hereges" que se recusavam a participar do ato cultural. Sempre e onde quer que a "cristandade" tenha perseguido, foi por causa de uma "heresia" que não consistia em ideias defendidas.}**, a essência da religião é a resposta de fé ao *kerygma*, resposta em fé e amor. Estas são coisas que não podem ser forçadas. É, por natureza, impossível forçar um homem ao ato de fé, assim como é impossível forçá-lo à postura de amor. Por esta razão, a coerção não faz sentido na estrutura do cristianismo autêntico. A diferença reside no fato de que o ato cultural é central em um sistema, enquanto a resposta de fé ao *kerygma* é central no outro. Em uma sociedade sacral, não há pressão por decisão: não há alternativas e, portanto, nenhuma necessidade, ou mesmo possibilidade, para a tomada de decisão. O espetáculo em Atenas que descrevemos acima se repete toda vez que o *kerygma* cristão é ouvido, a saber, que alguns "creem" e alguns "descreem", alguns começam a se gloriar na cruz e alguns começam a tropeçar nela. Tais alternativas simplesmente não se apresentam em uma situação sacral. Nela há consenso, unanimidade, concordância: o que é feito por um é feito por todos.

Não queremos dizer que em uma situação sacral tudo seja ato, sem palavras faladas. Pode haver, e geralmente há, algo como um recital no estilo dos trovadores de uma série de feitos heroicos realizados pelos deuses ou homens semelhantes a deuses (chamados *gesta dei*), as façanhas do tipo Paul Bunyan do passado da tribo. Mas esses recitais, ou recontos, são coisas nas quais toda a sociedade está envolvida, cada membro dela da mesma maneira. Os feitos heroicos que são cantados são os feitos de representantes da sociedade total. Tais recitais não exigem decisão por parte dos ouvintes; não há prós e contras. Tais recitais de feitos heroicos são de caráter totalmente sacral e muito diferentes do *kerygma* cristão.

Outra característica marcante da situação sacral, que resulta das anteriores, é que não há missão -

nem *ad intra* nem *ad extra*. Não há missão *ad intra* (voltada para aqueles dentro da mesma tribo ou grupo social ou cultural ao qual o missionário pertence) porque se pressupõe que todos os que fazem parte da unidade sociopolítica já estão na mesma categoria na questão da lealdade suprema. Como pode haver missão em tal situação? Tampouco há missão *ad extra* (voltada para aqueles fora da tribo ou grupo social do missionário). Sociedades sacrais não se engajam em missões umas em relação às outras, mesmo que vivam nas proximidades (como os navajos e os zunis, por exemplo). Tudo o que pedem é que cada sociedade possa seguir seu próprio caminho, sem ser molestada pela outra. Uma sociedade sacral não busca infundir sua religião em outra sociedade com a qual entra em contato - a menos que tenha planos de anexação política. Nesse caso, um representante do *regnum* (usaremos esta palavra doravante para denotar o "poder civil") da sociedade agressora, acompanhado por um representante de seu *sacerdotium* (esta palavra doravante denota a "autoridade eclesiástica"), invade o território do objeto de sua agressão. Por exemplo, na Nova Espanha, um conquistador e um padre desembarcaram, o primeiro para fincar a bandeira do *regnum* da Espanha e o último para colocar um crucifixo em nome do seu *sacerdotium*. Esse tipo de comportamento, embora tenha sido chamado de missão, não é nada disso. É uma forma de operar genuína e tipicamente pré-cristã. **{O leitor atento pensará ter detectado aqui uma inconsistência em nosso argumento. Estávamos dizendo que em uma sociedade sacral não há missão, e apontamos para a Espanha, uma terra "cristã", a título de ilustração. Como podemos dizer que a maneira de operar de tal terra "cristã" é "genuína e tipicamente sacral"? Pede-se ao leitor que guarde essa pergunta em suspensão para um tratamento mais amplo em momentos posteriores deste livro. Basta dizer aqui que o cristianismo histórico não é necessariamente o cristianismo autêntico. O que é feito sob o patrocínio da "cristandade" não é necessariamente feito em consonância com o cristianismo autêntico. Por esta razão, colocamos a palavra "cristandade" entre aspas, para indicar que a palavra é uma espécie de anomalia. O fardo deste livro é mostrar que a "cristandade" é o cristianismo depois de ter sido empurrado para dentro das roupas velhas e descartadas do sacralismo.}**

O desejo de se engajar na missão *ad extra* não ocorre em um coração não convencido da necessidade da missão *ad intra*. Pessoas que não veem necessidade de evangelizar dentro da sociedade da qual elas mesmas são membros não demonstram qualquer impulso de evangelizar os que pertencem a outra sociedade. Enquanto um povo não vislumbrar a possibilidade de que alguns em sua própria unidade social possam estar "perdidos", não lhe ocorrerá que alguns em uma unidade social vizinha possam ser "salvos". Diz muito o fato de que o impulso de Paulo de ir aos pagãos com o evangelho tenha surgido em sua alma simultaneamente com a constatação de que "nem todos os que são de Israel são israelitas". Paulo não sentiu nenhum impulso para a missão *ad extra* até que sentisse um impulso para a missão *ad intra*. Os dois impulsos estão geneticamente relacionados. Vemos isso no pensamento de Jesus, que falou dos "filhos do reino lançados fora" precisamente no momento em que viu um "estranho" entrar; sua declaração "muitos virão do oriente e do ocidente" era o correlato de "filhos do reino lançados fora". Um depende do outro. Isso explica por que as sociedades sacrais não são sociedades missionárias. É improvável que qualquer sociedade sacral desenvolva uma teoria e uma prática de missão. Até hoje, um senso de missão é encontrado apenas entre pessoas e grupos que repudiaram o sacralismo. Todos os que ainda incluem em seus róis de membros todos os que fazem parte da tribo são regularmente indiferentes em relação à atividade missionária. Sabe-se até mesmo que eles são definitivamente hostis a ela.

Apontamos para mais uma característica do sacralismo, que resulta das outras. Temos em mente a

forte ênfase no sacramento. A palavra "sacramento" conota um ato ou gesto religioso pelo qual uma união já existente em algum nível secular supostamente se torna uma união no nível religioso. A função do sacramento é unir no nível religioso aquilo que já está unido em outros níveis, como consanguinidade tribal, homogeneidade política, solidariedade nacional e similaridade linguística. Este é o significado que a palavra "sacramento" tinha no mundo pré-cristão; é o significado que ela tinha quando entrou no vocabulário cristão. É, portanto, o único significado historicamente defensável da palavra, e deve ser dito que o cristianismo autêntico é avesso ao sacramento assim definido. Ele é avesso à ideia de que a inclusão em qualquer união proveniente desse tipo seja uma ajuda (e a exclusão dela, um obstáculo) para aquela nova união que Cristo veio estabelecer. Não é por acaso que a própria palavra "sacramento" não se encontra nas escrituras cristãs. É uma palavra que está em casa em uma situação sacral e em nenhum outro lugar.

Mencionamos acima que em uma situação sacral não há *kerygma*; em seu lugar está o desempenho solene, o ato ritualístico, a manipulação sacramental. Na situação sacral, a religião gira em torno do ritual; de fato, a religião é ritual. É em relação ao ritual do ato sacramental que se espera que o sacerdote seja proficiente. Ele deve saber que material tomar em mãos e o que fazer com ele, em quais contorções corporais se engajar, que palmas bater, que batidas de pés dar, que torções do torso fazer. Sobre tais atos a tribo, cada membro dela, contempla em massa. Este é o "serviço" total. Se e quando esses atos sacramentais forem realizados, os grãos de milho corretamente posicionados, as contas devidamente alinhadas, os pedaços de carne oferecidos corretamente e a oblação derramada de forma ortodoxa - tudo cuidadosamente executado de acordo com os procedimentos transmitidos ao longo das gerações - então a religião da tribo foi praticada adequadamente. Cada membro individual foi capturado no ato sacramental, e nesta cerimônia a coesão interna da tribo é assegurada. A essência da religião em uma situação sacral não é algo dito, ouvido e respondido; sua essência é o ato ou gesticulação feita e vista.

Talvez devêssemos intervir neste ponto que em uma situação sacral o ato religioso é, não obstante, às vezes acompanhado de fala. O sacerdote não apenas age, ele também profere - por exemplo, no oráculo de Delfos. Mas nos apressamos em apontar que tal fala é propositalmente um falatório incoerente, uma encenação consistindo de sílabas disjuntas, intencionalmente repetitiva e deliberadamente ambígua. A "audiência" não ouve um discurso; ouve apenas sons rítmicos, geralmente acompanhados de movimentos rítmicos. O oráculo em um cenário pré-cristão é propositalmente ambíguo e desinformativo. Aquilo que é proferido em uma situação sacral é murmurado - intencionalmente. Para perceber quão pouca informação os sons que acompanham o ato sacramental podem transmitir, basta lembrar que o *Hoc est enim corpus meum* ("Pois este é o meu corpo") da missa medieval chegava ao ouvido do ouvinte como "hocus-pocus". Tudo o que o participante que não sabia latim ouvia era o que parecia ser uma reverberação vaga e totalmente misteriosa que parecia cair em uma cadência, uma cadência que ele reproduzia de volta na rua como o aliterativo "hocus-pocus". Posteriormente, ele usou a expressão "hocus-pocus" para quaisquer acontecimentos misteriosos. **{O leitor observador detectará aqui mais uma vez o que deve lhe parecer um lapso de lógica de nossa parte: uma instituição "cristã" usada para ilustrar o sacralismo pré-cristão. Devemos pedir ao paciente leitor mais uma vez que segure seu fogo enquanto o lembramos novamente de que o cristianismo histórico não é necessariamente o cristianismo autêntico, e que a "cristandade" e o cristianismo não são a mesma coisa.}**

Devemos focar em mais um traço do sacralismo: o lugar, ou melhor, a ausência de lugar, atribuído às

devoções privadas. Tendo em vista a situação sacral, na qual a religião e o culto da religião servem primariamente como um cimento para manter o grupo social unido, segue-se que as devoções não públicas são, na melhor das hipóteses, sem sentido e sem propósito, e, na pior das hipóteses, decididamente indesejáveis e más. Diz-se que elas derrotam o próprio fim para o qual a religião existe; pois a prática não pública da religião tende a fragmentar a sociedade. O culto não público afasta os homens da totalidade social. As devoções privadas alimentam a diversidade em vez da uniformidade. Por esta razão, os teóricos das fés pré-cristãs regularmente desaconselharam qualquer atividade religiosa que não seja uma atividade coletiva, não engajada por todos os membros da sociedade.

Um exemplo clássico da aversão de uma sociedade sacral à prática não pública da religião pode ser encontrado nas *Leis* de Platão. Aqui lemos:

Seja esta, então, a linguagem da lei: ninguém deve possuir santuários dos deuses em residências particulares, e aquele que for encontrado possuindo tal santuário e realizando qualquer rito sagrado não autorizado publicamente... deverá ser denunciado por quem tiver conhecimento do fato, o qual deverá ser anunciado por este aos guardiões da lei; e que eles emitam ordens para que ele ou ela leve seus ritos privados para os templos públicos, e se não conseguirem persuadi-los, que lhes imponham uma penalidade até que cumpram. E se uma pessoa for provada culpada... quer tenha sacrificado pública ou privadamente a quaisquer deuses, que seja punida com a morte. **{Esta passagem de Platão exige uma breve análise. "Quer tenha sacrificado pública ou privadamente a quaisquer deuses" não deve ser tomado como um apelo ao ateísmo; isso estaria bastante em desarmonia com as conhecidas convicções de Platão. Em vez disso, deve ser tomado como uma proibição contra duas coisas: (1.) adorar em particular, (2.) adorar no santuário público de "qualquer deus", seja ele reconhecido e com lugar no panteão ou não. Não é surpresa que os cristãos primitivos tenham sofrido perseguição: eles fizeram exatamente o que as *Leis* de Platão proibiam.}**

Deve-se notar que, em uma situação sacral, a religião e a prática da religião não são individuais. Afirmou-se com muita verdade que a sociedade pré-cristã não conhece o conceito de indivíduo, que conhece apenas o conceito do grupo. Por esta razão, a sociedade pré-cristã não conhece o conceito de propriedade privada e posse individual. Portanto, ela não conhece o conceito de moralidade privada ou individual, responsabilidade privada ou individual, ou religiosidade privada. O homem pré-cristão se conhece apenas como uma formiga se conhece, simplesmente como um integrante do grupo. É por esta razão que a sociedade sacral vê com maus olhos qualquer coisa que tenda a comprometer a qualidade grupal da religião. É por isso que Platão queria que toda atividade religiosa que não fosse atividade de grupo fosse suprimida por estatuto promulgado publicamente. Não é de forma alguma uma mera coincidência que a ênfase no grupo, e não no indivíduo, seja uma característica de toda sociedade pré-cristã, assim como o é de toda sociedade pós-cristã. Tampouco é mera coincidência que a ênfase no indivíduo seja uma característica de sociedades que foram influenciadas pelo cristianismo autêntico.

Além disso, é uma característica de uma sociedade sacral que nela não haja hereges. As palavras "herege" e "heresia" derivam do verbo grego *hairein*, que significa "ficar diante de alternativas e fazer

uma escolha entre elas". **{Isso explica como e por que os setenta estudiosos que traduziram o Antigo Testamento para o grego verteram a "oferta voluntária" do Antigo Testamento hebraico como "a oferta herética". Essas ofertas eram opcionais: podia-se trazê-las ou não trazê-las. As pessoas tinham que fazer uma escolha em relação a elas.}** No entanto, em uma situação sacral não há opções no nível da lealdade mais elevada de alguém, não há escolha, não há dois ou mais concorrentes por essa lealdade. Por esta razão, é correto dizer que na situação pré-cristã não há hereges - porque não há escolha.

Deve-se salientar também que em uma situação sacral não há diversidade de estilo de vida: o estilo de vida é o mesmo para todos. As virtudes e os vícios que se expressam em uma sociedade sacral estão espalhados uniformemente por toda essa sociedade. A sociedade sacral tem uma postura latitudinária em relação aos padrões de comportamento: ela tende a desencorajar qualquer polarização em matéria de conduta. Esta postura tinha um bom motivo: tal polarização tenderia a dividir a sociedade e a torná-la composta, criar dois campos dentro dela, o campo dos "pecadores" e o campo dos "santos". Caso tal diferenciação no estilo de vida começasse a se desenvolver em uma sociedade sacral (o que é bastante improvável), ela seria repreendida imediatamente devido às suas implicações supostamente prejudiciais - a erosão da unicidade.

Finalmente, devemos também salientar que em uma sociedade sacral não há mártires, isto é, nenhuma pessoa que sofra por causa de um compromisso religioso que a separe de seus semelhantes. Em uma sociedade sacral há uma religião "certa", e todos os membros dessa sociedade aderem a ela. Como alguém poderia sofrer por sua religião? Como alguém poderia ser um mártir? Em uma situação sacral, a perseguição pela própria fé é impensável.

Neste ponto, damos um passo adiante em nosso argumento, um passo que para alguns parecerá intolerável. **{Alguém terá dificuldade em dar este passo apenas se não estiver ciente, ou não estiver suficientemente ciente, de que o processo (evolução, se preferir) é da própria essência da visão cristã autêntica. De todas as religiões do mundo, o cristianismo autêntico é a única voltada para o processo histórico. Somente o cristianismo autêntico honestamente insere Deus na história: somente ele opera com o conceito de "a plenitude dos tempos"; somente ele tem a dimensão do cedo e do tarde; somente ele tem um calendário. A encarnação é talvez a característica mais definitiva do cristianismo; ela faz de Deus um companheiro de viagem por "estes limites de tempo e lugar" e, ao fazê-lo, divide a história em a.C. e d.C. A encarnação é simultaneamente uma intemporação. O cristianismo autêntico, pode-se dizer, está na linguagem de "primeiro a erva, depois a espiga e, por último, o grão cheio na espiga". O cristianismo ignora a distinção de cedo e tarde a um custo tremendo para si mesmo.}** Voltamos nossa atenção para os primórdios do Antigo Testamento e ressaltamos que aqui também testemunhamos uma situação sacral.

Nos depósitos mais antigos do Antigo Testamento, a situação sacral não difere muito, se é que difere em algo, do mundo no meio do qual o Antigo Testamento tomou forma. Para o nosso propósito atual, isso significa que a empresa redentora de Deus começa no nível das coisas como elas são. Qualquer que seja o desenvolvimento divinamente desencadeado posterior (como teremos ocasião de apontar em alguns detalhes, esse desenvolvimento é considerável), tudo começa no nível das coisas como elas são. Não devemos nos surpreender, portanto, ao descobrir que o movimento do padrão sacral para algo diferente e mais elevado é uma transição, uma passagem de um estágio de desenvolvimento para outro. Há uma gradualidade na passagem da estruturação pré-cristã da

sociedade para a estruturação cristã, algo de processo - de progresso.

O Antigo Testamento começa em um nível muito próximo ao do mundo pré-cristão. Para começar, a adoração a Javé (*Jahveh*) abrangia toda a cultura: todos os que eram da tribo eram orientados para o santuário da tribo, a adoração a Javé. Qualquer israelita comum chegava a adorar a Javé pelo mesmíssimo caminho que levava um membro de uma tribo vizinha ao santuário do seu deus. Os hebreus entravam em um relacionamento com Javé de maneira muito semelhante a como os filisteus entravam em um relacionamento com Dagom. Todo homem, mulher ou criança hebreia "pertencia" - em virtude de sua inclusão em um grupo populacional específico. Ninguém mais pertencia. Era tão inconcebível para um hebreu adorar Dagom quanto era impensável para um filisteu adorar Javé.

A semelhança entre a situação tipicamente sacral e a situação nos momentos mais antigos do Antigo Testamento é de fato extensa. Vimos anteriormente que na situação sacral o envolvimento de alguém naquilo que acontece no santuário não resulta de escolha pessoal; o mesmo era verdade para Israel em seus primórdios. No caso do Israel primitivo, a participação de uma pessoa no culto religioso se dava sem o exercício de opção, sem uma decisão baseada na escolha. Faltava aquele ato da alma humana que os alemães chamam de *Entscheidung*. **{Esta palavra alemã combina as ideias de escolha e decisão. *Entscheidung* implica uma certa quantidade de tensão existencial precedente, atração prévia em direções opostas: é nesse sentido que usaremos a palavra "decisão" neste estudo. *Entscheidung* também é climático: fica no final de uma disputa pela lealdade.}**

Vimos anteriormente que na sociedade tipicamente sacral o rei e o sacerdote são colegas. O *regnum* e o *sacerdotium* são uma só entidade - vista de dois pontos de observação diferentes. Este também foi o caso nos primórdios do Antigo Testamento. Aqui, o governante civil e o pontífice religioso estavam coligados um com o outro; eles podiam até ser a mesma pessoa. Isso não diferia de forma alguma da sociedade tipicamente sacral da época. Tal foi eminentemente o caso nos dias em que os juizes governavam, embora isso não tenha se estendido muito além desses dias, como veremos. Nos primórdios do experimento do Antigo Testamento, "igreja" e "estado" eram ainda indiferenciados. O rei era o rei de cada hebreu e o sacerdote era o sacerdote de cada hebreu.

Também mencionamos que em uma sociedade sacral não há *kerygma*, nenhum corpo de verdade proclamada; também nesta questão as coisas não eram muito diferentes nos primórdios de Israel. Como é comum em todas as sociedades sacrais, havia sagas e recitais dos feitos de Deus e dos feitos dos heróis da tribo. Mas não havia uma apresentação sistemática de um corpo de verdade, nenhum recital de credo de um corpo de dogma bem arredondado, nada ao qual se pudesse dizer sim ou não, nada para crer ou descrever. Tais sagas eram mantidas vivas pela tradição oral, em canções e cânticos. As peregrinações de Abraão, Isaque e Jacó eram um tema favorito. O elemento predominante em tudo isso - como em toda situação sacral - era um recital de acontecimentos, das vicissitudes da tribo, e especialmente de suas vitórias. Mas não havia *kerygma* que desafiasse o ouvinte à aceitação ou rejeição.

A sociedade do Antigo Testamento era, a princípio, também semelhante à sociedade tipicamente sacral no fato de que não tinha nenhum senso de missão. Israel teve, de fato, relações com tribos vizinhas - moabitas e amonitas, hititas e filisteus, egípcios e midianitas, e muitas outras. Com essas tribos, Israel barganhava; lutava contra elas e fazia alianças com elas. Mas não havia nenhum impulso nem ordem reconhecida para realizar qualquer missão entre elas, nenhuma tendência para ganhar

convertidos entre elas e, assim, trazer à existência uma "igreja nativa" entre elas. Israel parecia bastante feliz em ser e permanecer o povo "escolhido" e em permitir que os demais fossem e permanecessem os *goyim* "não escolhidos". Essa falta de atitude missionária torna-se ainda mais digna de nota quando se lembra que não havia virtualmente nenhuma barreira linguística, nenhuma disparidade biológica digna de menção e nenhuma barreira de cor. A convicção predominante era a de que todo o Israel era "o povo de Deus"; e isso andava de mãos dadas (como de costume) com a convicção de que nenhum outro povo o era, nem mesmo na forma de candidato. Pensava-se tão pouco sobre a possibilidade de um hebreu estar "perdido" quanto sobre a possibilidade de um não hebreu ser "salvo". Não passava pela cabeça do homem comum em Israel, neste estágio de desenvolvimento, que "muitos virão do oriente e do ocidente, e assentar-se-ão à mesa com Abraão, Isaque e Jacó, enquanto os filhos do reino serão lançados nas trevas exteriores". Ambas as projeções teriam sido descartadas como delírios selvagens e revolucionários - como de fato o foram quando o maior revolucionário de todos os tempos as proferiu muitos séculos depois. Israel era um estranho ao conceito de missão, exceto pela voz do profeta que se posicionava num futuro distante. (Por exemplo, o bardo que compôs o Salmo 87 falou de "Raabe e Babilônia... Filístia e Tiro com a Etiópia" tendo "nascido" em Sião.)

É verdade que Israel admitia escravos (jovens de outras procedências tribais) e os processava de modo que, a partir de então, eles também passassem a fazer parte da tribo; estes também eram circuncidados. Mas isso ainda não era missão, nem que fosse pelo fato de que a filiação assim implícita era destituída de escolha ou decisão. O motivo por trás de tal amálgama com a tribo não era missionário; muito mais provavelmente, o motivo era o desejo nutrido pelo sacralismo de preservar a unanimidade religiosa que marca a sociedade sacral, o consenso para o qual bolsões de escravos devotos de algum outro deus representariam uma ameaça. Essas circuncisões, nas quais os escravos não tinham escolha, serviam para manter viável a fórmula sacral: Israel ainda não podia se dar ao luxo, por assim dizer, de uma sociedade composta, e é por isso que circuncidava aqueles que eram comprados com dinheiro.

A forte ênfase na manipulação sacramental, que caracteriza a sociedade sacral, também era evidente na situação inicial do Antigo Testamento. Muito proeminentes nessas manipulações eram os gestos associados à Páscoa — passar o sangue nas vergas das portas, comer os pães asmos, participar do cordeiro pascal, etc. O toque do chifre de carneiro no grande dia da expiação pode ser listado como outro ato ritualístico e sacramental, bem como a construção das cabanas e as outras cerimônias ligadas à Festa das Cabanas. Muito importante era o ato ritualístico complexo realizado em conexão com o bode expiatório e os muitos atos de lustração. O serviço do Tabernáculo era, de fato, um ato sacramental elaboradamente executado — com o sangue, os pães da proposição, as pias e os castiçais. O mais importante de tudo era o ato sacramental da circuncisão (muito mais do que um pequeno procedimento cirúrgico) com seu potencial para servir ao sacralismo. A circuncisão era para Israel uma prática que proporcionava solidariedade; servia para unir todo o Israel, um sinal de uma aliança com os companheiros de tribo. A circuncisão tinha alto valor político, na medida em que cimentava a tribo. Portanto, o rei estava tão preocupado com a circuncisão de seu povo quanto o sacerdote.

Na questão do estilo de vida, a situação no antigo Israel também era muito semelhante à da sociedade tipicamente sacral. Embora Israel tivesse uma moralidade tribal que contrastava favoravelmente com a das tribos vizinhas, não havia na antiga sociedade israelita nenhum grupo de

santos que se diferenciavam de um grupo de pecadores. Dizia-se que todo o Israel era "santo", e todas as outras entidades tribais eram consideradas "pecadoras"; todo o Israel era de uma só peça em matéria de padrões de conduta. Vemos, sim, a ideia de especialização na conduta dentro do grupo chegando à expressão muito cedo — nos nazireus, por exemplo. Esses nazireus tinham um código moral que os separava do resto da sociedade hebraica. A abstinência de bebida forte era uma característica central da santidade nazireia, e eles também eram conspícuos devido a uma tonsura única. Como tais, eles podem, assim, ser vistos como um tipo de desenvolvimento piloto, um prenúncio de um dia futuro quando a diferenciação de conduta seria desenvolvida, como de fato se desenvolveu no cristianismo do Novo Testamento. É significativo, entretanto, que o resto da sociedade israelita tenha saído de seu caminho para suprimir a crescente diferenciação de conduta que acompanhava os nazireus: lemos no livro de Amós que os homens faziam questão de tentar fazer com que os nazireus se conformassem ao resto da sociedade, "dando-lhes vinho a beber". Israel não estava ainda pronto para a sociedade composta, e isso implicava que não estava ainda pronto para a polarização na questão do estilo de vida. Nenhuma sociedade sacral tolera tal polarização, e Israel estava, neste estágio, ainda muito semelhante a qualquer outra sociedade sacral para permitir que o experimento nazireu fosse muito bem-sucedido. Como veremos, os desvios do cristianismo autêntico buscam regularmente esmagar toda formação de grupos separados em matéria de estilo de vida.

O Israel primitivo também era como qualquer outra sociedade sacral no sentido de que não tinha mártires, nem dissidentes que passassem por dificuldades por causa de sua divergência em relação à norma. A premissa era a de que a lealdade religiosa de um era idêntica à lealdade religiosa do outro, e isso gerava um clima no qual o martírio era impensável.

No entanto, as muitas semelhanças entre Israel e as "nações", que eram aparentes nos depósitos mais antigos do Antigo Testamento, não devem nos cegar para o fato de que muito cedo houve também um movimento para a frente, um movimento em direção à diferenciação. Israel de fato iniciou a jornada para uma estruturação nova e diferente da sociedade humana. Em nenhum ponto isso é mais aparente do que no relacionamento de rei e sacerdote. Com o passar do tempo, o rei começou a ter seu domínio, um domínio no qual o sacerdote não tinha permissão para se intrometer; e o sacerdote começou a ter o seu domínio, um domínio no qual o rei não devia transgredir. Devemos traçar esse desenvolvimento com alguns detalhes, pois ele anuncia uma nova ordem. Ele aponta para uma eventual separação do *regnum* e do *sacerdotium*, e tal separação é um passo necessário para que uma sociedade composta venha à existência. Pois, para que uma sociedade seja composta, ela deve ter uma lealdade comum a todos (lealdade àquele corpo do qual o rei é o símbolo) mais uma lealdade não comum a todos (lealdade àquele corpo do qual o sacerdote é o símbolo). Se todas as lealdades são as mesmas para todos, o resultado é uma sociedade sacral; se nenhuma lealdade é a mesma para todos, o resultado é o caos. Por esta razão, a separação de funções, da qual estamos falando, foi um desenvolvimento muito significativo.

É altamente significativo que, embora o Deus de Israel nos dias dos juízes não tivesse objeção à ideia de a mesma pessoa officiar tanto como rei quanto como sacerdote, ele tenha se tornado extremamente sensível na questão um pouco mais tarde. É também altamente significativo que essa sensibilidade tenha começado a aparecer justamente na época em que Israel clamava por "um rei como as outras nações têm". O relato diz que Javé concordou, embora com certa relutância, com a instalação de "um rei como as outras nações têm". Ele até mesmo concedeu considerável favor a

Saul, o primeiro rei israelita. Mas antes que tudo terminasse, o Rei Saul estava em completo desfavor com o Deus de Israel, e o ponto exato em que o declínio de Saul começa (o qual nos é detalhado) diz muito.

A desgraça de Saul (conforme registrado em I Samuel 13) começou quando ele, como rei, irritado com a demora do sacerdote (de quem era a função), "ofereceu o holocausto" — invadindo assim o domínio do sacerdote. No momento em que o sacerdote (Samuel) chegou à cena, ele perguntou ao rei, com repreensão na voz: "Que fizeste?". A essa pergunta incriminadora, o Rei Saul respondeu defensivamente: "Como vi que o povo se espalhava de mim, e tu não vinhas nos dias aprazados... forcei-me, e ofereci o holocausto". Deve-se notar que Saul precisava de religião porque o "espalhamento" estava ocorrendo; e deve-se também lembrar que, em uma situação sacral, a função principal da religião é neutralizar a dispersão por meio de um sacramento. Um clima mental mais sacral e um ato mais fortemente ditado pelo sacralismo do que o de Saul dificilmente podem ser imaginados. À fraca apologia de Saul pelo seu curso de ação (que ele sabia estar fora de ordem, pois ele sustentou que havia se "forçado" a isso), o sacerdote respondeu: "Agiste nesciamente; não guardaste o mandamento do Senhor teu Deus, que ele te ordenou...". A partir daquele momento, o Rei Saul esteve sob a desaprovação de Deus, uma desaprovação que não foi retirada novamente; ela apenas se tornou mais obscura à medida que os meses e anos passavam.

O conteúdo exato do "mandamento" a que Samuel se refere aqui não nos é conhecido, mas é bastante aparente que foi uma ordem emitida com a vinda do primeiro rei de Israel e claramente conhecida tanto pelo rei quanto pelo sacerdote. Esse "mandamento" era, portanto, uma parte da acomodação divina à inovação que havia introduzido o "rei como as outras nações têm". É como se Javé tivesse declarado algo assim: "Muito bem, tenham o seu rei como as outras nações têm, mas devo então insistir que ele se limite às coisas que pertencem ao *regnum*, que ele deixe as funções do sacerdote para um tipo diferente de servo meu". Manifestamente, algo novo e diferente estava sendo forjado, algo que não se encaixava mais no antigo padrão sacralista.

A mudança da qual falamos aqui, bem como a profunda importância que o assunto tinha aos olhos de Deus, podem ser examinadas mais adiante na história do Rei Uzias registrada em II Crônicas 26. Aqui travamos conhecimento com um bom rei de Judá, um homem excepcional, tão bom aos olhos de Deus que foi "maravilhosamente ajudado" por Deus. Tudo em que ele punha a mão era um sucesso. Mas, não obstante, ele morreu em desgraça, "excluído da casa do Senhor". Ele foi privado do seu cetro, e um regente assumiu suas funções régias. Mais tarde, após sua morte, não o enterraram no local de sepultamento real, mas no "campo de sepultamento que pertencia aos reis". O que havia dado errado? Por que o rebaixamento? Foi ocasionado por um ato precipitado: Uzias, o rei, entrou no lugar santo para realizar as funções do sacerdote; o rei havia mais uma vez invadido a província do sacerdote. Isso foi a gota d'água. Nem foi feito por ele em ignorância, pois seu ato impensado colocou todo o santuário em alvoroço, os sacerdotes horrorizados protestando: "Não te compete a ti, Uzias, queimar incenso ao Senhor, mas aos sacerdotes... Sai do santuário; porque cometeste uma transgressão, e isso não te trará honra da parte do Senhor Deus" (II Crônicas 26:18). Isso, somos informados, apenas tornou o rei mais indisciplinado: que excesso de zelo — esses sacerdotes não sabiam que ele era, afinal de contas, o rei! Enquanto ele gesticulava com o incensário do sacerdote, a lepra "brotou em sua testa" e, vendo isso, os sacerdotes o empurraram para fora do santuário, ele correndo e eles empurrando. Claramente, o pecado de Uzias foi ter ignorado completamente a instrução divina na matéria (que houvera tal instrução é totalmente aparente pelo fato de que os

sacerdotes reunidos ficaram todos, como um só homem, horrorizados com o espetáculo). Ele se recusou a acompanhar a divisão do trabalho que Deus havia instituído com a chegada do primeiro rei israelita. Uzias preferiu continuar nas linhas da época mais antiga, na qual o homem que balançava o cetro também era considerado competente para balançar o incensário — ou, colocando em nossos termos, quando o *regnum* e o *sacerdotium* ainda não eram diferenciados.

Ninguém pode ler a triste história do Rei Uzias e de seu rebaixamento (nem a do Rei Saul e seu rebaixamento anterior pela mesma infração) sem ficar impressionado, e provavelmente perplexo, com o rigor e a severidade do Deus que é retratado nesses relatos. Podemos ter a esperança de compreender tal escrupulosidade, tal severidade, em um assunto que deve parecer bastante trivial para nós? Há talvez a inculcação aqui de um fragmento de verdade tão importante a ponto de tornar compreensível a pontiliosidade aparentemente irracional do Ser não conhecido por brincar com os homens? Estará o Espírito de Deus talvez lutando com o espírito do homem nesses eventos admitidamente estranhos? Estará Ele tentando transmitir algo aos homens, um assunto de tão longo alcance a ponto de justificar o rigor do método pedagógico usado nesta lição?

Sugerimos que este é, de fato, o caso. Por causa de sua importância central no presente estudo, faremos bem em tentar colocar em palavras aquele fragmento de verdade que o Espírito revelador estava tentando transmitir aos homens nos rigores praticados com o Rei Saul e o Rei Uzias. Até que uma terminologia melhor se apresente, chamaremos esse fragmento de verdade de teologia da graça progressiva, isto é, a teologia de que há uma progressão nas relações graciosas de Deus com um mundo em rebelião, uma interferência graciosa inicial e uma posterior no mergulho descendente do homem caído. Chamaremos de teologia "plana" toda teologia que não leve em conta esta visão de cedo e tarde. Podemos deixar claro o que queremos dizer com "plana" pegando um exemplo do mundo da fotografia. A fotografia comum registra duas dimensões, a vertical e a horizontal. Mas há uma fotografia mais sofisticada (conhecida como estereofotografia) na qual uma câmera com duas lentes, colocadas com a mesma distância dos olhos humanos, tira duas fotos simultaneamente — cada uma de seu ponto de observação ligeiramente diferente. Quando as fotos são reveladas e cada olho humano é treinado na foto correspondente, uma terceira dimensão se torna perceptível — a dimensão de longe e perto. Tal estereofotografia não é "plana", como a fotografia comum; ela é tridimensional. Transferindo esta terminologia para o presente assunto, falamos de teologia tridimensional, significando com isso uma teologia na qual cedo e tarde são ingredientes essenciais. Tal teologia tridimensional tem um olho para a qualidade progressiva dos tratos graciosos de Deus com um mundo caído. As teologias tradicionais têm sido muito frequentemente planas, ignorando a qualidade progressiva das relações graciosas de Deus com um mundo em pecado. Ao não conseguir ver a terceira dimensão, a teologia tradicional tornou as coisas desnecessariamente difíceis para si mesma. A perspectiva é uma coisa importante em toda representação, e a teologia plana tende a ser deficiente no que diz respeito à perspectiva. É tempo de os teólogos reconhecerem a qualidade estéreo da graça de Deus; é tempo de os homens aprenderem a lição que Deus estava aparentemente tentando ensinar no rebaixamento de Saul e Uzias.

Um dos principais teólogos de nossos tempos, G. C. Berkouwer, da faculdade de teologia da Universidade Livre de Amsterdã, leva-nos a pelo menos ver o problema com o qual toda teologia plana está sobrecarregada, quando diz: "Este problema, o problema da relação entre a natureza e a graça (problema que é mais bem formulado como o problema da relação entre a existência humana, tal como criada e sustentada por Deus, e a graça de Deus), este problema surge constantemente na

história da Igreja e da teologia." O problema em questão é o problema de uma graça precoce e uma graça tardia: uma graça que chega à expressão no relacionamento Criador-criatura na qual o pecado é contido, e uma graça que chega à expressão no relacionamento Redentor-redimido na qual o pecado é vencido. Foi essa distinção que constituiu o cerne dos caminhos de Deus no caso de Saul e Uzias.

É bem verdade, é claro, que mesmo em uma teologia de outra forma plana os estudiosos acharam necessário fazer certas distinções dentro do conceito de graça. Eles falaram de "graça comum" e de "graça especial". Para fixar a distinção entre elas, o Dr. Abraham Kuyper, um dos maiores teólogos dos últimos cem anos, usou uma palavra holandesa de origem latina (*gratie*) para a primeira "graça" e uma palavra de origem germânica (*genade*) para a última "graça". Este foi pelo menos um passo na direção certa e evidenciou um sentimento pela terceira dimensão. Lamentavelmente, essa distinção não pôde ser transportada para as discussões na língua inglesa, uma vez que o inglês não tem duas palavras distintas para "graça". No entanto, a distinção entre "comum" e "especial" provou estar longe de ser satisfatória: os termos eram inadequados. Consequentemente, essas distinções dentro do conceito de graça tenderam a desaparecer nos últimos anos. O bom começo que Kuyper fez se perdeu novamente, em geral. Isso nos leva a acreditar que o que é necessário é uma terminologia melhor ao discutirmos as distinções que devem ser reconhecidas dentro do conceito de graça.

Felizmente, uma terminologia melhor já foi oferecida e já é corrente, pelo menos em certa medida. Descobrimos que o falecido Emil Brunner fala da graça que nos deu o poder civil: "Sem dúvida temos de lidar aqui não com uma instituição de graça redentora, mas de graça conservadora, graça comum, chamada comum porque, como a chuva e o sol, atinge a todas as pessoas, também àquelas que não têm conhecimento de Jesus Cristo ou da graça especial." A distinção de Brunner entre "graça conservadora" e "graça redentora" tem muito a recomendá-la. Uma coisa ainda falta, no entanto. É a ideia do cedo e do tarde. Se injetarmos agora este conceito de cedo e tarde nos termos de Brunner, se incorporarmos a eles a ideia de que a graça "conservadora" é preliminar, e a graça "redentora" é subsequente, então temos uma terminologia com a qual a ideia da qualidade progressiva dos tratos graciosos de Deus pode ser exposta. Portanto, doravante nesta discussão falaremos às vezes da "graça conservadora" (também conhecida como "graça comum") como "graça preliminar" e da "graça redentora" (também conhecida como "graça especial") como "graça subsequente".

Junto com Brunner, e de acordo com uma tradição Reformada de longa data, devemos olhar para o poder civil (que é investido no que hoje chamamos de "estado") como a criatura desta graça preliminar, visto que é a criatura de uma graça que entrou em ação antes que a graça redentora fosse à sua designação. O estado resulta da primeira coisa que o Todo-Poderoso fez com um mundo que estava em rebelião. Algo tinha que ser feito de imediato: o desvio em direção ao caos tinha que ser contido antes de tudo, e tinha que ser feito entre homens que ainda estavam na modalidade de decaídos. A graça preliminar busca, portanto, contato com o homem decaído no ponto daqueles "restos de retidão original" dos quais a Confissão Belga fala (Art. 14), pontas esfarrapadas de uma retidão original que a graça de Deus permitiu que ainda estivesse presente no homem caído. Esta graça preliminar, portanto, utiliza recursos que são residuais, ou voltados para trás; a este respeito ela difere significativamente da graça subsequente, que utiliza recursos que são antecipatórios ou voltados para a frente. Em todos os sentidos, a graça é uma postura de Deus com referência ao homem em pecado; mas a postura assumida por Deus na graça preliminar não é a mesma de sua postura na graça subsequente. À medida que Deus se move da postura da graça conservadora para

a postura da graça redentora, ele dá uma meia-volta.

A teologia plana tem sido incapaz de desenvolver uma doutrina aceitável da entidade que chamamos de estado. A Confissão Belga das igrejas Reformadas diz corretamente, em referência ao "Magistrado Civil", que "o nosso bom Deus, por causa da depravação do gênero humano, instituiu reis, príncipes, magistrados, sendo sua vontade que o mundo seja governado por suas leis e políticas, a fim de que a dissolução dos homens possa ser reprimida". Esta confissão vê o estado como uma coisa pós-lapsariana (após a Queda), algo chamado à existência como um dispositivo preliminar para a contenção da inclinação ao caos inerente à Queda, uma graça que não se propõe a curar a doença do pecado, mas a controlar e suprimir um pouco os sintomas dessa doença. Assim diz esta surpreendente confissão. Infelizmente, contudo, ela passa a dizer que o estado assim concebido tem uma designação — uma designação da espada — no reino da graça redentora! Não é de admirar que as igrejas Reformadas tenham achado necessário pegar esse credo na mão neste ponto e realizar uma grande cirurgia nele.

Dissemos que uma teologia plana não pode desenvolver uma doutrina adequada do estado. Ela deve ou retratar o estado como uma entidade que se encontra fora da graça de Deus — e é assim essencialmente demoníaca — ou deve subsumir o estado no programa da graça redentora. Qualquer uma dessas alternativas, no entanto, leva a conclusões totalmente inaceitáveis. O Novo Testamento ensina nos termos mais simples que o estado (a referência é ao estado romano dos dias das perseguições) é "de Deus"; isso torna a primeira alternativa totalmente inaceitável. Mas a segunda alternativa — de subsumir o "magistrado civil" no programa da graça redentora — é igualmente inaceitável. Pois, se fizermos isso, uma de duas coisas acontece: devemos então fazer da espada uma ferramenta a ser usada no programa de redenção (como a Confissão Belga sustentou, antes que homens em nosso tempo realizassem uma cirurgia nela); ou devemos despojar o "governante civil" de sua espada e instruí-lo a governar de acordo com o Sermão do Monte. Entretanto, um oficial da lei não pode e não deve "dar a outra face", como é dito aos homens para fazerem no programa da redenção; um estado que instrui seus policiais a "dar a outra face" não é mais um estado da forma como o cristianismo autêntico o concebe. A espada de aço é uma exigência no programa da graça conservadora, mas é contrabando no programa da graça redentora. Um *regnum* sem espada é uma contradição de termos; mas a função da espada é contrabando nos assuntos do *sacerdotium*.

Tudo isso implica que o estado não está sujeito à redenção. Sendo ele próprio uma contramedida, não é um candidato à graça redentora. Pois, para se qualificar como candidato à graça redentora, uma entidade precisa ser parte do projeto original. Onde quer que a graça redentora tenha cumprido sua missão, a "espada" (para tomar emprestado um antigo termo para o poder civil) se tornou obsoleta. O estado continua a funcionar nesta era apenas porque a conclusão do programa da graça redentora ainda aguarda. Na Nova Jerusalém não haverá rei e nenhum *regnum*, nenhuma espada, nenhum poder policial: essas instituições não serão mais necessárias. O estado é, portanto, puramente temporal e estritamente secular — secular no sentido etimológico da palavra, desta era (*saecula*), para o aqui e agora. Por essa razão, o estado não foi feito para passar pela água do batismo. Ele não é salvável; não "vai para o céu".

Isso implica que não pode haver algo como um "estado cristão". Para um dado estado se qualificar para o adjetivo "cristão", todos os seus súditos teriam que ser homens e mulheres crentes, uma perspectiva cuja realização não é prometida no Novo Testamento. Na visão do Novo Testamento, a sociedade não é unânime, não é homogênea, nem em sua totalidade nem em seus componentes. Ela

é vista como existindo em todos os tempos e em todos os lugares como um composto de elementos amplamente diversos e divergentes na área em que reside a lealdade suprema dos homens. O Novo Testamento não antecipa um estado em que seja desnecessário um homem dizer a outro homem: "Conhece ao Senhor" porque "todos já o conhecem, desde o menor até o maior". O Novo Testamento de fato antecipa uma igreja assim unânime, mas não um *regnum* assim unânime.

Isso, apressamo-nos em acrescentar com considerável ênfase, não implica que o estado não possa ser influenciado para o bem pelo programa de graça redentora de Deus. Pode — com toda a certeza. Na verdade, um dos deveres de cada crente e dos crentes corporativamente é influenciar assim o estado para o bem, principalmente na questão da justiça entre o homem e o homem (que está no cerne da designação que Deus deu ao estado). Os cristãos devem buscar tornar o estado uma instituição provedora de justiça, e devem fazê-lo na firme convicção de que esses esforços não serão estéreis. Acontece, graças à graça comum de Deus, que permanecem no homem decaído vestígios, partículas residuais ("traços" na linguagem da Confissão Belga), de uma retidão original e de uma consciência da justiça. É a partir desses recursos que o estado é moldado, e o estado pode ser influenciado por um apelo a esses recursos. Parte da tarefa do cristão é fazer tudo o que puder para que esses recursos sejam totalmente explorados na sociedade da qual ele faz parte.

Isso deve ser feito através do que tem sido chamado de "o método de percolação", uma espécie de osmose espiritual. Os cristãos são chamados a influenciar a opinião pública em palavras e ações, porque a opinião pública desempenha um papel importante na vida de cada estado. Eles devem fazer isso em questões que dizem respeito à justiça. Se os cristãos devem realizar essa tarefa como indivíduos em organizações existentes (às quais também pertencem pessoas de outras lealdades supremas) ou através de organizações criadas para esse propósito é um assunto que tem sido frequentemente debatido.

É suficiente mencionar aqui que a própria ideia da sociedade composta parece implicar que as pessoas que professam e as pessoas que não professam devem, pelo menos nos níveis mais altos, se encontrar ao redor da mesma mesa, de modo que os crentes e não crentes se olhem nos olhos. Parece que se tais encontros são possíveis e frutíferos nos níveis mais altos, um encontro semelhante de mentes nos níveis mais baixos não está fora de questão. Deve-se lembrar enquanto se pondera este problema que há lealdades primárias (que o cristão não pode e não deve comprometer) e lealdades secundárias (que ele pode compartilhar com aqueles que não compartilham de sua lealdade suprema). Na área da graça preliminar há comunicações que não devem ser encontradas no nível da graça subsequente.

Parece então que a pontiliosidade que chegou à expressão no rebaixamento de Saul e Uzias encontra sua explicação e justificativa na dor de parto divina que acompanha o nascimento de um conceito novo e mais elevado do que o do sacralismo. Se Saul e Uzias não tivessem sido parados, a ideia da graça progressiva teria morrido no canal do parto. Com isso a nova estruturação da sociedade teria sido frustrada. Considere o que tal negação bem-sucedida do movimento para a frente teria acarretado: teria tornado a separação entre igreja e estado impossível; a ideia de uma lealdade primária e lealdades secundárias teria sido impedida; o conceito de governo limitado teria sido sufocado, e junto com ele o conceito que levou à fórmula: "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus". A liberdade de consciência nunca poderia ter surgido.

A teologia plana, como notamos acima, nunca foi capaz de "pensar" na separação entre igreja e

estado. Ela nunca foi capaz de abandonar a ideia de que o estado deve ser uma instituição "confessante". Esta é a posição mantida até hoje pelos católicos romanos e pela Igreja Presbiteriana Reformada. Mas com isto como uma exigência, estamos de volta aos tempos em que rei e sacerdote tinham suas cabeças no mesmo saco, cada um coçando as costas do outro. Em tal situação, torna-se bastante impensável para a igreja fazer qualquer coisa além de dar seu aval a qualquer coisa que o estado faça. **{Um exemplo notável de tal aval pode ser visto nas políticas das igrejas Reformadas da África do Sul em nossos dias. A sociedade sul-africana ainda é uma sociedade essencialmente sacral, uma sociedade na qual o *regnum* e o *sacerdotium* se encaixam como urdidura e trama. O que isso faz com a igreja é facilmente presumível: o estado diz que é imoral uma pessoa branca casar-se com uma pessoa negra ou de cor, e a igreja não consegue afirmar que esta lei é imoral.}** Pode-se dizer sem medo de contradição bem-sucedida que o estado "confessante" tem a tendência de se tornar demoníaco; quando um dado *regnum* é seduzido a endossar a religião "certa", em pouco tempo ele estará perseguindo os filhos mais queridos de Deus. O estado que toma partido em questões essencialmente religiosas sempre acaba não do lado dos anjos, mas do lado do adversário. Não há, assim a história parece ensinar, exceções a esta regra. Todas as perseguições sangrentas desde tempos imemoriais foram empreendidas por estados que haviam sido ensinados por adeptos de uma teologia plana que seu dever principal era levar a religião "certa" à vitória. Ao fazer isso, eles suprimiram e mataram seus súditos que acharam impossível (geralmente porque estavam muito próximos do Novo Testamento) fazer as pazes com essa religião "certa". Das chacinas sangrentas dos cristãos na Roma de Nero aos massacres assustadores das Cruzadas, às liquidações em massa de albigenses e valdenses, à queima de Serveto e ao extermínio de muitos milhares de anabatistas nos tempos da Reforma — a história é a mesma. É uma história temível. Provavelmente o aspecto mais deplorável de toda a bagunça macabra é o fato de que em tudo isso a igreja foi impedida de ser o que se pretendia que fosse.

Há uma característica na colisão que começou nos dias de Saul e Uzias e chegou aos tempos posteriores que não deve nos escapar: sempre que o Espírito revelador busca mover os homens para a frente, eles têm um modo de resistir. A divisão do trabalho foi algo pelo qual esse Espírito teve que lutar. Ela veio a existir apesar das pessoas entre as quais foi lançada porque, na linguagem de Paulo, não é "de origem humana". O *kerygma* cristão veio à existência apesar das pessoas entre as quais foi introduzido. Um dos maiores erros na história do pensamento humano é a premissa de que a fé judaico-cristã estava "de acordo com um tipo", endêmica de certo povo e de sua cultura nativa — que na fé judaico-cristã temos simplesmente a religiosidade de um povo antigo. Nada poderia estar mais longe da verdade. Em todo o antigo Israel era o "falso profeta" que era etnicamente endêmico. Sempre em ângulos retos e em desacordo com os falsos profetas estava o profeta de Javé. Israel se relacionava com os falsos profetas assim como todas as sociedades sacrais se relacionavam e se relacionam com seus profetas; mas Israel era único por ter em seu meio um segundo tipo de profeta, um trazido do além. Jerusalém, longe de ser um lugar que produzia os profetas de Javé, era uma cidade que os matava. Há algo de extraordinariamente estranho sobre esses profetas de Javé, esses homens solitários dos desertos. Israel, como qualquer outra sociedade sacral, mimava seus profetas comuns, deixava-os comer à mesa do rei. Mas Israel era notório pela maneira como tratava os profetas de Javé. A emergência do profeta que não era endêmico à cultura é a característica marcante do Antigo Testamento e talvez a maior novidade na história religiosa da humanidade. Sem este desenvolvimento, a religião cristã seria simplesmente impensável. A ideia de um profeta enviado por Deus, em vez de ser promovido pela cultura, perpassa a visão cristã do começo ao fim. Quando

lemos (em Amós 7) sobre o conflito entre "Amazias, o sacerdote de Betel", e Amós, o antigo "boieiro de Tecoa", vemos, por um lado, um "rei como as outras nações têm" sustentado por um profeta como as outras nações têm; por outro lado, vemos o profeta não endêmico de Javé — muito provavelmente em atrito com tal rei. Isto é típico de toda a visão do cristianismo autêntico, e tudo começou com a divisão de trabalho que enviou o rei e o sacerdote, cada um à sua própria tarefa. O conceito do profeta não endêmico encontra sua expressão clássica e definitiva em Jesus de Nazaré, o profeta de Deus que estava mais distante de todos de ser etnicamente indígena.

A suposição ingênua, mas muito dogmática, de que a tradição judaico-cristã era culturalmente endêmica é, naturalmente, tão comum quanto a luz do dia. Mas é um grande erro, que tem atormentado quase toda a construção teológica contemporânea. Esta premissa acritica torna completamente impossível, desde o início, perceber através da natureza dessa fé. Pode-se entender a gênese de Saulo de Tarso, pois este Saulo pode ser fatorado a partir dos dados da herança cultural; ele era completamente endêmico à sua cultura. Mas como entender e fatorar dos dados culturais o Paulo da estrada de Damasco? O conceito de mistério perpassa a história da gênese de Paulo, assim como perpassa a versão autêntica da fé cristã em todo lugar — "mistério" sendo o nome dado no cristianismo autêntico ao imediato, aquilo que é feito sem recorrer a um intermediário humano.

O extremo a que Paulo — e todos aqueles através dos quais "havendo Deus antigamente falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas" (Hebreus 1:1) — estava disposto a ir para garantir e assegurar a dimensão de mistério (i.e., a dimensão imediata) da sua mensagem é assombroso. Vemos Paulo pegar seu diário, por assim dizer, ao escrever à igreja da Galácia e daquele diário prestar contas de cada momento gasto na presença de pessoas das quais, poder-se-ia argumentar, ele havia derivado sua mensagem; mas Paulo jura que não derivou sua mensagem de nenhum intermediário. Tudo isso resultou de sua convicção de que houvera contato imediato entre o Espírito revelador e ele mesmo. A insistência absoluta de Paulo na imediatez da mensagem não deve nos surpreender; pois é no conceito de imediatez que a ideia da dimensão não endêmica do cristianismo autêntico se apoia. Pois se Paulo tivesse derivado sua mensagem "dos homens" ou de algum terceiro, seguir-se-ia naturalmente a questão de quem aquele terceiro a havia recebido, e assim por diante, uma fórmula pela qual a qualidade não endêmica do *kerygma* cristão iria evaporar e desaparecer.

Foi através de tal mistério que, entre um povo antigo, o *regnum* e o *sacerdotium* foram instruídos a seguir cada um o seu próprio caminho, sendo cada um enviado a uma designação única, o primeiro a uma designação resultante da graça preliminar de Deus e o último a uma designação fluindo de sua graça subsequente. Passaremos agora a um desdobramento maior desse mistério, à ascensão daquela estruturação da sociedade humana à qual anexamos o rótulo metafórico de "os filhos de Deus".

## Parte Dois

### "OS FILHOS DE DEUS"

Muito cedo na evolução da tradição judaico-cristã, não muito avançado no Antigo Testamento, a antiga saga na qual os feitos de Deus eram recitados começou a dar lugar ao *kerygma*: um corpo de teologia passou a ser enunciado, um sistema de doutrina a ser crido. A herança do sacramento começou a enfrentar a concorrência de uma herança de mensagem — mensagem oral — feita em proposições. Israel havia sido colocado na estrada que leva ao Novo Testamento, com seu conceito de um evangelho a ser pregado e respondido. Este foi de fato um poderoso movimento para a frente. Houve também um avanço significativo com relação à missão. Como já insinuamos, os bardos de Israel já falavam antecipadamente (e isso bem cedo) de um dia em que "Tiro, Filístia e Cuxe" seriam envolvidos na empresa redentora de Deus. O oráculo de Deus também falou, novamente de forma bastante precoce e profética, de um dia em que "em ti e na tua descendência serão benditas todas as famílias da terra". Mas isso está no tempo futuro, é predição; ninguém pensou em ver essa predição se tornar realidade — até os tempos do Novo Testamento. Não temos evidências de que esses prognósticos tenham se cumprido até muito tempo depois — nos dias do Novo Testamento.

É verdade que houve nos tempos do Antigo Testamento algum movimento em direção à missão, na ascensão do proselitismo, que desempenhou um papel importantíssimo no desenvolvimento da nova estruturação da sociedade. Mas fazer e incorporar prosélitos ainda está muito aquém de engajar-se em missões. A palavra "prosélito" significa "aquele que é trazido a", enquanto um missionário é "aquele que é enviado a". O proselitista é um "importador", enquanto o missionário é um "exportador". A igreja do Antigo Testamento nunca alcançou a atividade missionária, embora o surgimento do prosélito tenha sido um passo nessa direção, visto que por meio dele a igreja do Antigo Testamento tornou-se multirracial.

O antigo Israel não apenas parou antes de ser uma sociedade missionária, mas todo impulso para ir além da tribo deparou-se com rígida resistência. A premissa predominante era de que, sendo Israel a raça "escolhida", a preocupação beneficente de Deus não ia além de suas fronteiras. Escusado será dizer que isso permitia que o israelita individual também se despreocupasse com os "de fora" (a quem os israelitas chamavam de *goyim*). Tal clima mental não apenas impedia o surgimento de missões, mas fazia com que os homens resistissem a qualquer gesto em direção à missão. Mesmo um profeta de Javé, Jonas, o filho de Amitai, foi incapaz de se libertar da atitude antimissionária comum às sociedades sacrais e, portanto, presente em Israel. Quando chamado a ir a Ninive numa missão de pregação, Jonas recusou terminantemente, escolhendo, em vez disso, ir para o mar num cargueiro. O fato de Jonas ter ido para o mar, em vez de para algum esconderijo no deserto, é em si uma revelação da mentalidade antimissionária do homem. No Antigo Testamento, o mar é simbólico

da massa da humanidade fora da "promessa"; ele simboliza os *goyim*. Algo disso sobrevive, a propósito, na expressão "o mar da humanidade". Como o mar representava os *goyim* e Israel tinha uma atitude negativa em relação aos *goyim*, Israel tinha aversão ao mar, uma aversão que transparece em muitos Salmos. Por exemplo, o Salmo 98:7 diz: "Ruja o mar e toda a sua plenitude; o mundo e os que nele habitam!... pois [o Senhor] vem para julgar... o mundo com justiça, e os povos com equidade". A fuga de Jonas para o mar literal deve, portanto, ser vista como uma alternativa para a viagem projetada ao mar figurativo, do qual Nínive era um importante centro. Foi como se Jonas quisesse dizer que preferia ir para o mar literal a ir para o figurativo. Pensou ele, talvez, que iria "jogar areia nos olhos" de Javé substituindo mar por "mar"?

A coisa de que Jonas não gostou nas ordens que Javé lhe dera estava contida em uma frase da missão, algo como as letras miúdas. Era a frase "daqui a quarenta dias". Isso tinha o objetivo de deixar o caminho aberto para a conversão por parte dos ninivitas e para a consequente anulação da mensagem de condenação. Foi essa frase, que proporcionava quarenta dias de graça, que fez Jonas recuar. Temos isto de seus próprios lábios: "Não foi isto o que eu disse, estando ainda na minha terra? Por isso me adiantei, fugindo para Târsis, pois sabia que és Deus clemente e misericordioso, tardio em irar-se, e grande em benignidade, e que te arrependes do mal" (Jonas 4:2).

Certamente este Jonas é muito relutante em empreender a missão. Ele não apenas não é a favor de uma missão a Nínive; ele odeia o sucesso da missão quando ele ocorre, amofinando-se e fazendo beicinho no topo de uma colina com vista para a cidade agora penitente. Deus encena a cena da aboboreira para mostrar ao profeta quão longe do alvo ele está. Quando a planta morre tão subitamente quanto brotou, o profeta resmunga. E então Javé tem a chance de pregar, a chance para a qual Ele fez a planta crescer: "Tiveste compaixão da planta, na qual não trabalhaste, nem a fizeste crescer; que numa noite nasceu, e numa noite pereceu. E não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive, em que há mais de cento e vinte mil pessoas que não sabem discernir entre a sua mão direita e a sua mão esquerda, e também muito gado?" (Jonas 4:10-11). Nesta pregação, Javé tenta fazer Jonas perceber que a preocupação divina não se restringe ao povo "escolhido", algo que os homens teriam que aprender se alguma vez houvesse de haver missão. Com tudo isso, parece que a mensagem contida neste livro de Jonas não conseguiu convencer o Israel a quem se destinava; Deus encontrou muita resistência ao pressionar para mover o Seu povo a um novo nível na questão de missões. Veremos em um momento posterior neste estudo que a resistência ao movimento para a frente não terminou com Jonas. Foi frequentemente evidente muitos anos depois e em diversos lugares e épocas.

Durante a dispensação do Antigo Testamento ocorreu um desenvolvimento que seria de incalculável importância nos séculos que se seguiram. Esta foi a ascensão da distinção entre "Israel segundo a carne" e "Israel segundo o espírito". O mesmo refinamento também se apresenta nas fórmulas "circuncidado na carne" e "circuncidado de coração". Por meio dessa distinção, vemos uma *ecclesiola in ecclesia* (uma pequena igreja dentro da grande igreja), um "povo de Deus" em um sentido estrito espremido entre o "povo de Deus" em um sentido amplo. São círculos concêntricos, o círculo maior encerrando a tribo inteira e o círculo menor abrangendo apenas aqueles que passaram por uma mudança interior, que assumiram um compromisso pessoal. Em pouco tempo ouvimos falar de "sete mil que não dobraram os joelhos diante de Baal" embutidos nas dobras de uma entidade que é "o povo de Deus" de uma maneira diferente e totalmente preliminar.

Uma das consequências mais trágicas da teologia plana, que ignora o movimento para a frente

porque não tem olhos para o processo e para o progresso, foi a suposição de que a situação de *ecclesiola in ecclesia* pretendia ser uma característica atemporal, algo descritivo da igreja de todas as eras. Encabeçado pelo Deus da história como um meio de preparar os homens para a ideia de uma igreja não coextensiva a nenhuma tribo ou unidade sociopolítica, isso foi posteriormente considerado como um fenômeno permanente. Dessa falha em compreender o significado transicional da *ecclesiola in ecclesia* surgiram muitos dos erros e fracassos da igreja posterior. Esta falha em compreender continua a se manifestar na distinção, ouvida até hoje, de "igreja visível" e "igreja invisível". Essa também é uma terminologia que não encontra apoio no Novo Testamento; o conceito de uma igreja "invisível" é tão estranho ao Novo Testamento quanto é o conceito de um cristão "invisível". Se este último pode ser conhecido por seus "frutos" (como Jesus disse que era o caso), então como acontece que, quando são agrupados na igreja, esse grupo se torna "invisível"?

Como o chamado período intertestamentário (aproximadamente os quatro séculos que se situam entre os últimos dias do Antigo Testamento e os primeiros dias do Novo) pertence realmente ao regime do Antigo Testamento, devemos prestar algumas contas dele aqui, especialmente porque ocorreram desenvolvimentos extremamente importantes durante esse período, desenvolvimentos que têm tudo a ver com a nova partida da qual estamos falando nesta seção.

A subjugação do estado israelita e sua deportação em massa para um país estrangeiro foi uma experiência indescritivelmente traumática. O trauma não se deveu simplesmente à inconveniência e às privações que acompanham naturalmente tal deslocamento e reassentamento de todo um povo numa terra estranha e estrangeira, embora estas fossem, sem dúvida, suficientemente amargas. O que feriu muito mais profundamente foi a implicação religiosa do exílio. Por causa dele, o povo de Deus perdeu o seu *regnum*; restou-lhes apenas o *sacerdotium*. Israel já não podia ser o que outros grupos tribais eram e o que fora no passado distante — uma entidade em que "igreja" e "estado" eram parceiros. Por causa do cativo, Israel foi forçado a viver sob um *regnum* que não estava alinhado com seu *sacerdotium*. Israel teve que aprender a viver sob um rei que não era circuncidado, enquanto continuava a adorar sob um sacerdote que o era. Isso criou uma situação diferente da de qualquer outra nação debaixo do sol. Isso virtualmente forçou os israelitas no cativo a desenvolver uma teologia tridimensional da graça inicial e tardia.

O fato de Israel ter sobrevivido a esta experiência traumática é um dos mistérios da história. Normalmente, as pessoas expostas a tal desafio sucumbem perante ele: são absorvidas pela situação em que se encontram, submetem-se no fim ao seu *regnum* e permitem-se logo ser servidas pelo seu *sacerdotium*. Isso é exatamente o que aconteceu com as dez tribos como tais: elas simplesmente se tornaram parte da sociedade sacral no meio da qual foi sua sorte viver. Que isso não tenha acontecido a todo o Israel é algo bastante inexplicável — exceto para o homem que crê que Deus trabalha na história. Deus não apenas mantinha Israel na existência, mas o levava em uma viagem de campo na direção da ideia da graça progressiva.

Deve-se salientar, contudo, que embora Israel em cativo fosse obrigado a viver com um *regnum* não comprometido com a adoração ao Javé ao qual o seu *sacerdotium* estava comprometido, foi lento em adotar a teologia da graça progressiva. Sua teologia plana o fez considerar o *regnum* não confessante como maligno, como algo que não era de Javé e, portanto, demoníaco. Foi por causa dessa teologia plana que a experimentação não voluntária de Israel com uma nova fórmula em relação ao *regnum* e ao *sacerdotium* não ocorreu sem percalços. A atitude predominante era de um ressentimento carrancudo: o Israel cativo via o *regnum* incircunciso como uma ordem demoníaca. A

doutrina de uma graça preliminar estava ainda longe de ser dominante no pensamento religioso de Israel; por essa razão, Israel conhecia apenas um terreno onde a graça redentora operava, além de um terreno (o restante) que estava sob descontentamento divino, não aliviado por nenhuma disposição divina amável. Consequentemente, o israelita cativo tinha uma atitude inteiramente negativa em relação ao *regnum* sob o qual era obrigado a viver. Em vão aconselhou o profeta de Javé: "Meti os vossos pescoços no jugo do rei de Babilônia, e servi-o, a ele e ao seu povo, e vivereis" (Jeremias 27:12). Estas palavras do profeta de Javé caíram em ouvidos surdos, assim como as seguintes: "Buscai a paz da cidade para onde vos fiz ir em cativo, e orai por ela ao Senhor; porque na sua paz vós tereis paz" (Jeremias 29:7). Israel ainda aderiu a uma visão bidimensional da graça de Deus, e isso tornava impensável qualquer tipo de cooperação ou colaboração com a potência ocupante. Ninguém sabia melhor do que os homens daquele *regnum* quão carrancudos e intransigentes eram esses súditos judeus, cuja teologia plana os tornava o que eram.

Não há evidências de que Israel em cativo tenha sentido as implicações teológicas da instrução dos profetas para que orassem pelo estado não confessante. A instrução implicava claramente que esse estado era de Deus, se orações deviam ser feitas por ele. A clara implicação era a de que o estado não confessante não é uma coisa demoníaca, nem uma invenção do diabo, nem algo sobre o qual o povo de Deus deva proferir um anátema. Mas as implicações de graça progressiva da palavra dos profetas passaram em grande parte despercebidas. A julgar pela atitude dos judeus em cativo, não foram muitas as orações proferidas em nome do *regnum* não confessante. Foi durante esse tempo, e como resultado dessa atitude negativa em relação a um *regnum* secular, que surgiu a esperança de um "retorno". Na ideia de retorno estava a perspectiva de algum dia avançar retrocedendo para a terra prometida. Foi essa esperança de retorno que deu a Israel cativo a vontade de viver. Depois que Israel sofresse o suficiente, dizia o sonho, o povo de Deus encontraria o caminho de volta para a terra prometida, onde um descendente biológico da casa de Davi então, mais uma vez, empunharia o cetro. Então o *regnum* e o *sacerdotium* se fundiriam mais uma vez — assim se esperava, sonhava, cria e aguardava.

Foi naqueles dias que nasceu uma criança a Isaías, um dos profetas de Javé, que recebeu o nome estranho de *Sear-Jasube* (Isaías 7:3). O significado de *Sear-Jasube* é ambíguo, talvez intencionalmente: pode ser traduzido como "um remanescente retornará"; mas também pode ser traduzido como "uma porção se converterá". Naturalmente, Israel em cativo estava predisposto a tomá-lo no primeiro sentido: esta tradução se encaixava e alimentava a terna esperança de Israel de algum dia avançar retrocedendo — quando um descendente de Davi mais uma vez daria a Israel um *regnum* com a assinatura do seu *sacerdotium*. Outras duas crianças nasceram naqueles dias cheios de agonia a Oseias, outro profeta de Javé. Da mesma forma, receberam nomes oraculares: a mais velha dos dois, uma menina, foi chamada *Lo-Ruhamah* (significando "desfavorecida"); o outro, um menino, recebeu o nome *Lo-Ammi* (significando "não meu povo"). Ambos esses nomes estranhos (Oseias 1:6-9) estavam cheios de *pathos* em relação à difícil situação de Israel. Deus aparentemente havia deixado de ter compaixão e parecia ter banido "o seu povo" da sua mente. Mas então Isaías, o pai de *Sear-Jasube*, retoma o tema do "retorno": quando "eles subirem... grande será o dia". Oseias, o pai das outras duas crianças com nomes tão oraculares, rompendo em discurso métrico, começa a falar com entusiasmo de um tempo em que o *lo* negativo de *Lo-Ruhamah* e *Lo-Ammi* será abandonado, quando a "desfavorecida" abrirá caminho para a "compaixão", e o "não meu povo" se tornará "meu povo".

Israel de fato retornou — um fragmento dele, e à sua maneira. Aconteceu nos dias de Ciro, o persa, sob Esdras e Neemias. Em grande elevação de espírito, com muito regozijo pelo que parecia ser o cumprimento de uma antiga aspiração, os líderes reuniram alguns remanescentes dispersos e marcharam de volta pelas muitas e cansativas milhas. Lá, com um fervor patético, eles peneiraram os escombros e encontraram algumas pedras ainda utilizáveis com as quais poderiam ressuscitar os "velhos e bons tempos", dias em que o *regnum* estivera intimamente aliado ao *sacerdotium*. Mas a construção não deu em muita coisa: quatro paredes, um telhado, uma espécie de cabana. Tão fina e fraca ela era, tão totalmente prosaica e simples, que aqueles que ainda tinham alguma lembrança do que outrora havia sido, soluçaram a sua decepção, enquanto as zombarias dos habitantes da terra despedaçavam suas almas com escárnio: "Que fazem estes fracos judeus? Será que vão restaurar as coisas? Sacrificarão? Acabá-lo-ão num só dia? Vivificarão dos montões de pó as pedras que foram queimadas?" (Neemias 4:2). Um igualmente desdenhoso Tobias, o amonita, forneceu a resposta: "Sim, o que eles estão edificando — se uma raposa subir nela, derrubará o seu muro de pedra!" (4:3). Nem os espectadores nem aqueles israelitas que estavam a par ficaram muito impressionados com a reversão ao passado. E nisso eles estavam certos. A coisa toda teve grande dificuldade em decolar; as paredes e os edifícios eram uma piada. Era um anacronismo colossal. O coração de Javé não parecia estar naquilo, certamente não com muito entusiasmo.

O pior de tudo foi o fato de que o *regnum* permaneceu em mãos pagãs. A relação entre o *regnum* e o *sacerdotium* permaneceu a mesma que fora desde o dia em que os exilados se sentaram pela primeira vez junto ao rio Quebar. A Israel foi permitido construir um santuário, do jeito que era, e realizar o culto religioso por trás de suas paredes mal acabadas. Mas o *regnum* não deslizou de volta para a palma de algum descendente de Davi; um homem incircunciso governou a terra e continuou a fazê-lo até os tempos do Novo Testamento. O caráter abortivo de todo o empreendimento não escapou aos líderes de Israel. Mesmo o aparentemente impávido Neemias teve seus momentos de profunda desilusão, como quando lamentou: "Eis que hoje somos escravos; e até na terra que deste aos nossos pais, para comerem o seu fruto e o seu bem, eis que somos nela escravos. E os seus abundantes produtos vão para os reis que puseste sobre nós por causa dos nossos pecados; também dominam sobre os nossos corpos... e estamos em grande angústia" (Neemias 9:36-37).

Se o retorno, tal como foi, foi obra de Javé — como se relata ter sido — então as suas ideias a respeito dele não estavam em sintonia com as das pessoas que tão alegremente se envolveram nele. Em todo caso, Ele não encorajou a filosofia de avançar retrocedendo. Ele de fato quis transmitir uma ideia por meio dos nomes estranhos daquelas crianças dos profetas, mas não era a ideia que os cativos, por demais ansiosos, leram neles.

Se pudermos acreditar na palavra do Novo Testamento para isso, a profecia de *Sear-Jasube* alcançou seu cumprimento não no retorno sob Esdras e Neemias, mas na conversão dos gentios nos tempos do Novo Testamento (Javé havia evidentemente favorecido a tradução "uma porção se converterá"). Tampouco a *lo-ruhamah* que se tornou *ruhamah* e o *lo-ammi* que se tornou *ammi* referiam-se ao retorno; estes também encontraram o seu cumprimento na conversão dos gentios, que ocorreu sob os olhos de Paulo. Não lemos que o apóstolo inspirado vê na conversão dos gentios o cumprimento do oráculo de *lo-ammi* e da profecia de *lo-ruhamah*, bem como o cumprimento da profecia de *Sear-Jasube* (Romanos 9:25-27)? A mesma ideia é adiantada em I Pedro, onde se vê que as mudanças de *lo-ammi* e *lo-ruhamah* ocorrem com a conversão de não judeus.

Aqueles que nos dias do retorno sob Esdras e Neemias haviam investido tão fortemente na ideia de

avançar retrocedendo, que ficaram tão grandemente desiludidos com a não restauração da antiga coalizão de *regnum* e *sacerdotium*, encontraram frustração em ainda outra direção: sua tentativa abortiva de desfazer o "mal" da mistura racial. Houve um bocado dessa mistura nos dias do cativeiro — como era de se esperar. O que foi ainda pior foi que aqueles que retornaram começaram imediatamente a estabelecer relacionamentos com a população nativa. Lemos que mesmo os levitas (os homens do *sacerdotium*) "não se separaram dos povos destas terras, seguindo as suas abominações, a saber, dos cananeus, dos hititas, dos perizeus, dos jebuseus, dos amonitas, dos moabitas, dos egípcios e dos amorreus. Pois tomaram das suas filhas para si e para seus filhos... E a mão dos príncipes e dos magistrados foi a primeira nesta transgressão" (Esdras 9:1-2). No entanto, a tentativa de desfazer esse mal não foi, de forma alguma, um sucesso retumbante. Não importa o quanto Esdras rasgasse primeiro seu manto e depois a sua barba, ele foi incapaz de trazer o povo de volta àquela ideia de pureza racial que fora uma característica tão forte do seu sistema essencialmente sacral de muito tempo atrás. O pouco que ele conseguiu realizar na matéria limitou-se aos levitas, e mesmo lá o grau de sucesso foi limitado. Era manifestamente impossível reintroduzir a ideia de um povo de Deus delineado de forma tribal. A noção de que a "pureza racial" tem algo a ver com a retidão religiosa havia, evidentemente, tido a sua época. **{A ideia de que a pureza racial é parte da retidão religiosa sobrevive até hoje nas igrejas da África do Sul, onde sobrevive parcialmente porque uma teologia plana ainda prevalece nestas igrejas. É estranho ao pensamento destas igrejas que o Espírito de Deus, ao trazer à existência a igreja de Jesus Cristo, seja tão insensível às fronteiras de qualquer *regnum* e de qualquer raça quanto os gansos migratórios são insensíveis à linha de fronteira que separa os Estados Unidos do Canadá, ou como a cotovia do prado que voa cantando de Montana para Alberta e vice-versa. As igrejas na África do Sul não fizeram, até hoje, as pazes com a ideia de cultos de adoração frequentados por pessoas de raças diferentes. Apoiando-se no Antigo Testamento, elas ainda sustentam que "manter a raça pura" granjeia o favor dos homens aos olhos de Deus.}**

Um desenvolvimento extremamente importante no período intertestamentário foi a ascensão da sinagoga. Esta instituição é muito importante na evolução que estamos traçando porque é o antecedente direto da igreja do Novo Testamento. A sinagoga era "livre" — livre no sentido de que não era endossada pelo *regnum*, nem auxiliada nem contestada pelo governante civil. Sem dúvida havia leis civis que tinham impacto nos assuntos da sinagoga (como precauções contra incêndio, requisitos de segurança), mas o *regnum* deixava a sinagoga, como tal, em grande parte à sua própria sorte. Isto foi, evidentemente, um compromisso com as próprias premissas sacrais do *regnum*, que tendiam a exigir unanimidade no santuário. Como este compromisso foi efetivado é de certa forma um problema. Aquele que crê que Deus está na história estará inclinado a ver a mão de Deus nisso; no mínimo, isso ensinou ao mundo o erro da premissa sacral de que todos devem adorar no mesmo santuário para que haja tranquilidade civil. A sinagoga ensinou ao mundo a fórmula do compositismo societal. No entanto, os seus membros não podem receber nenhum crédito por esta lição, pois os da sinagoga odiavam e se opunham à própria ideia à qual a sinagoga estava dando à luz.

Um desenvolvimento extremamente importante no movimento para a frente do qual estamos falando o tempo todo foi o surgimento na sinagoga de um novo tipo de membro — o prosélito. Embora seja difícil de explicar, os não judeus sentiam-se atraídos pelo que acontecia na sinagoga. Sem dúvida, a inovação ocorreu antes e acima de tudo entre os agentes do *regnum* cujos deveres os punham em contato com a sinagoga. Isso explicaria por que uma grande porcentagem dos prosélitos nos tempos do Novo Testamento eram o que hoje chamaríamos de "pessoas do governo". O fato de

eles terem se apaixonado pelo que viram e ouviram na sinagoga é digno de nota. Sem dúvida, a profundidade sombria a que caíra a fé ancestral dos romanos contrastada com a qualidade muito mais sublime da religião na sinagoga teve muito a ver com isso. Eles pediram permissão para ingressar, um pedido que deve ter causado considerável constrangimento aos líderes da sinagoga. O número de tais pedidos de adesão deve ter sido grande, pois foi concebido um ritual elaborado para lidar com os pedidos, um ritual por meio do qual o não judeu poderia tornar-se um membro de pleno direito do "povo de Deus". Embora a data do surgimento do proselitismo, bem como os detalhes dos procedimentos de introdução sejam disputados, é certo que eles começaram muito antes dos tempos do Novo Testamento e que a ideia controladora era a metamorfose espiritual. O prosélito tinha que romper com o seu antigo modo de existência e adotar um novo modo; essa metamorfose era simbolizada pelo batismo.

O afluxo de prosélitos deu à sinagoga um novo tipo de membro, de modo que agora havia dois tipos: aqueles que pertenciam por um exercício de escolha, membros por decisão, em adição àqueles que pertenciam pelo acaso do nascimento dentro da tribo. Estes últimos eram o tipo de membros que se encontra em qualquer situação sacral; os primeiros eram um tipo novo de membro. O surgimento dos membros prosélitos (também conhecidos pelo nome alternativo "tementes a Deus", pelo qual são designados ao cruzarem o palco no Novo Testamento) trouxe para a sinagoga uma atitude nova e diferente em relação ao *regnum* não confessante. Aqueles cuja adesão à sinagoga era o concomitante de um agrupamento racial e cultural tinham uma atitude decididamente negativa em relação ao *regnum* não confessante; o novo prosélito não podia e não compartilhava desta atitude negativa. Muitos deles eram empregados por aquele *regnum* e, assim, cooperavam diariamente com ele nos assuntos de estado. Eles haviam assumido uma lealdade para com o *sacerdotium* judeu sem com isso repudiar ou diminuir a sua lealdade ao *regnum* romano. Ambos eram bons aos seus olhos — cada qual no seu próprio nível. Os prosélitos estavam assim predispostos à teologia da graça progressiva, ao menos à prática intuitiva dessa teologia. O seu modo de existência era um afastamento vivo dos pressupostos sacrais e do monismo neles implícito. Que pontos de vista tão amplamente divergentes pudessem existir lado a lado na sinagoga é algo notabilíssimo. No entanto, eles continuaram a existir por um bom tempo adentro da era do Novo Testamento. Foi sem dúvida na presença desses dois grupos divergentes da sinagoga que a questão de "se é lícito dar tributo a César" passou a ser debatida.

Os prosélitos então eram homens de duas lealdades, cuja filosofia de vida poderia muito bem ser expressa na fórmula de Jesus: "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus". Ou seja, fazer a coisa certa em relação à criatura da graça conservadora, bem como em relação à criatura da graça redentora. É muito significativo que, embora a comunidade da sinagoga produzisse onda após onda de rebelião macabeia contra o *regnum* não confessante, nenhuma dessas rebeliões tenha sido impulsionada pela facção dos prosélitos. A mentalidade da espécie mais antiga de membro da sinagoga engendrou e nutriu o espírito macabeu, o qual pode ser melhor compreendido como a frustração expressa pela falta de sucesso do programa de avançar retrocedendo. As insurreições macabeias foram o resultado direto da atávica convicção de que um *regnum* que não afina as notas com o seu *sacerdotium* é por definição demoníaco e deve ser destruído — numa guerra religiosa, se necessário for. As Guerras Macabeias foram guerras "santas", se é que já houve alguma, guerras travadas por um povo ainda comprometido com a fórmula sacral. Estas rebeliões foram o resultado de uma teologia então já obsoleta, a teologia do sacralismo; elas foram travadas por homens que se recusaram a seguir o movimento para a frente da história e do Deus da história, por homens que

permaneceram estranhos ao conceito da graça progressiva.

As rebeliões macabeias também foram um fracasso patético: nenhum bem foi alcançado com elas, e apenas tornaram intolerável uma situação razoavelmente tolerável. Se a mente de Deus alguma vez puder ser determinada por um exame da história (um procedimento carregado de grave perigo teológico), deve-se concluir que o coração de Deus não estava nas rebeliões macabeias. Estas guerras foram travadas — com angústia e perda humanas indizíveis — para recuperar o estado confessante e a outrora síntese do *regnum* e do *sacerdotium*. Elas foram um anacronismo e, portanto, um fracasso abismal. E deve ser enfatizado que a revolta macabeia não foi obra desses adeptos da sinagoga que eram membros por decisão; foi levada a cabo por aqueles que eram membros por nascimento.

Tão diferente era o novo tipo de membro da sinagoga que muitos sentiram intuitivamente a necessidade de um novo distintivo de pertencimento para significar solidariedade com a família que adorava a Javé. Embora o prosélito fosse circuncidado, considerava-se isso inadequado. Desde o início, a circuncisão estivera associada aos "lombos de Abraão" (em nossos dias, diríamos "os genes e cromossomos de Abraão"); sempre estivera associada a um vínculo biológico, à pigmentação da pele e à textura do cabelo, ao perfil do nariz e do queixo e a uma "língua materna". A circuncisão era, portanto, algo desajustado quando aplicada a homens que haviam saído de outros "lombos". O novo modo de pertencer (por decisão) exigia um novo distintivo de pertencimento. Na busca por tal distintivo, os olhos dos homens recaíram sobre o rito do batismo, um rito já em uso entre alguns dos cultos religiosos da época (como ocorrera com a circuncisão quando fora apropriada anteriormente), onde tinha o mesmo tipo de simbolismo. É neste ponto — o surgimento do prosélito — que o batismo como um distintivo de pertencimento entrou na tradição hebraico-cristã. É sábio lembrar a primeira conotação do batismo (a de associação por decisão) pois, como veremos a seguir, o batismo foi frequentemente despojado dessa conotação original e autêntica em tempos posteriores.

Os líderes da sinagoga provavelmente haviam considerado outros potenciais distintivos indicativos de adesão por decisão. Somos levados a perguntar por que o distintivo da orelha furada foi deixado de lado. A orelha furada já era uma antiga instituição em Israel quando o primeiro prosélito estava sendo admitido na sinagoga. Desde os tempos mais remotos, era uma mutilação que marcava um escravo que havia optado por ficar com o seu senhor mesmo quando, no ano do jubileu, ele estava livre para ir (Êxodo 21:5). Se tal escravo escolhesse ficar com seu senhor, este perfuraria com uma soveia o lóbulo da orelha do servo, e a marca seria doravante um sinal de serviço perpétuo, mas voluntário. **{A ideia da orelha furada retorna no Novo Testamento, em Hebreus 10:5, onde o Salmo 40:6 é traduzido de forma bastante livre e aplicado a Cristo, cuja vida terrena inteira foi uma vida de obediência prestada livremente.}** Que esta venerável instituição tenha sido deixada de lado é mais digno de nota quando se considera o quanto o seu simbolismo de serviço por escolha se adequava tão admiravelmente à situação. Talvez o motivo de não a terem apropriado fosse que a orelha furada era uma marca visível, enquanto que o Espírito revelador manifestamente queria uma marca invisível, que não deixasse nenhum traço exterior. Nesta matéria, o batismo é bastante diferente das marcas pelas quais tribos, agrupamentos sociopolíticos e coletivos culturais são ordinariamente denotados. Um novo povo de Deus estava surgindo, marcado por uma qualidade invisível, uma comunhão que não era ajudada pelas afinidades nem prejudicada pelos antagonismos característicos de outros agrupamentos e os seus sinais e marcas visíveis. Teria o Deus Redentor, por essa razão, levado os homens a escolherem um distintivo de pertencimento que também era

invisível? Se sim, o batismo serviu muito bem a esse propósito.

Chegamos agora às vésperas da era do Novo Testamento. Aqueles que percebem que Deus trabalha de uma maneira evolutiva, isto é, por meio de processos, não esperarão uma inovação total na era do Novo Testamento. Nada inteiramente novo é ali introduzido. O que vemos, sim, no Novo Testamento é a forma adulta emergente de certas coisas que estavam presentes na sua forma embrionária anteriormente. Estritamente falando, a era do Novo Testamento começou com o Pentecostes. Assim, João Batista, bem como o próprio Jesus, na verdade viveram e trabalharam dentro da estrutura do Antigo Testamento. Essa representação, admitidamente incomum, explica como Jesus podia dizer e ter como sua política durante o seu ministério: "Não ireis pelo caminho das gentes, nem entrareis em cidade de samaritanos" (Mateus 10:5) e "Eu não fui enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mateus 15:24). E depois que esse ministério foi concluído, Ele pôde dizer, com um olhar para o futuro: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações" (Mateus 28:19). Essa contradição aparentemente inconciliável nas atitudes e nas palavras de Cristo é uma questão insolúvel em qualquer teologia que seja cega para o cedo e o tarde; entretanto, torna-se bastante manejável em uma teologia tridimensional. A salvação teve que ser estabelecida entre o povo da promessa; somente depois de ser estabelecida é que os seus emissários deviam espalhar-se em todas as direções. O comando anterior de Cristo veio antes da sua crucificação e ressurreição; o comando posterior veio depois.

Devemos começar com João Batista, o precursor que "preparou o caminho" para Cristo. O batismo de João era uma continuação do batismo de prosélito. Era como se o precursor tivesse ido à sinagoga, observado os dois tipos de membros ali presentes, e decidido reunir uma comunhão na qual apenas a variedade de prosélito fosse aceitável, para a qual o batismo havia sido apropriado. João concentrou-se no membro por decisão, e advertiu que qualquer outro tipo de candidato seria inaceitável — em termos que não podiam ser mal interpretados. Ele não falou asperamente com aqueles que se ofereceram para pertencer no sentido sacral? Ele não repeliu aqueles cuja pretensa qualificação era a consanguinidade tribal? Ele não declarou que eles não eram bem-vindos nem aceitáveis? João não deixou dúvidas: "E não presumais, de vós mesmos, dizendo: 'Temos por pai a Abraão'; porque eu vos digo que, mesmo destas pedras, Deus pode suscitar filhos a Abraão" (Mateus 3:9). E então ele se expandiu neste tema, tão radical e aos olhos contemporâneos quase blasfemo: um machado, disse ele, já estava posto à raiz da árvore (a árvore de Abraão!) para cortar e levar para o fogo todo ramo da árvore que não dê fruto, o fruto do arrependimento. E disse que uma pá havia sido levada para limpar a eira (a eira de Abraão!) de toda a palha. Não é de se admirar que ele tenha ficado conhecido como o Batista, pois tudo o que ele tinha a dizer estava contido na palavra e na prática do tipo de batismo que fora apropriado anteriormente como um distintivo de pertencimento por decisão. Se não houvessem existido prosélitos, parece seguro afirmar, não teria havido um João Batista. E podemos também dizer que, se não tivesse havido João Batista, Jesus e a sua carreira como a conhecemos teriam sido impossíveis? De qualquer forma, Jesus manifestamente precisava de um preparador do caminho; e esse preparador do caminho era o elo entre o segmento da comunidade da sinagoga que mantinha a adesão por decisão e o pequeno bando de membros por decisão que seguiu a Jesus.

Como é bem sabido, Jesus tinha em altíssima conta João Batista e o seu programa, dizendo que de todos os nascidos de mulher, ele era o maior. Sem dúvida, esta elevada avaliação devia-se ao pioneirismo de João na questão de um povo de Deus mantido unido pela tomada de decisão. Com

João Batista começa um povo de Deus não coextensivo com nenhuma união já existente; com ele evolui o formato da igreja do Novo Testamento. Com João começa a ideia de uma sociedade composta. Ele foi, de fato, grande!

Os prosélitos eram pessoas convertidas, e não é de se admirar que João Batista — que manifestamente havia se apaixonado pelo tipo deles — pregasse o arrependimento, que é substancialmente o mesmo que conversão. A tônica da pregação de João era "arrependei-vos", isto é, "convertei-vos". O original grego traz a palavra *metanoia*, uma palavra que tem sido abusada mais regularmente por tradutores e teólogos do que qualquer outra palavra no catálogo. Devemos lançar-lhe um novo olhar, especialmente devido ao importante papel que desempenhou no desenvolvimento que estamos traçando. A primeira parte da palavra é a preposição grega *meta*, que no grego do homem comum passara a significar "de... para". A segunda parte de *metanoia* está relacionada ao grego *nous*, uma palavra que significa o âmago do ser de alguém. A combinação de *meta* e *nous*, portanto, indica um movimento "de... para" no homem interior, uma metamorfose que ocorre no "coração" ou "alma" de alguém. Na teologia de João, tal movimento "de... para" era um pré-requisito absoluto para o discipulado; não se podia qualificar sem ele. Por essa razão, João passava um pente fino em todos os candidatos a um lugar em seu seguimento. Se um candidato dava evidências de *metanoia*, João o batizava; se não, João o mandava de volta — como um aluno que é reprovado no exame de admissão.

Com o bando de seguidores do precursor, um estilo de vida peculiar e distinto chega à expressão como a característica necessária para todos os que quisessem pertencer. Pois "frutos dignos de arrependimento" é o equivalente da *metanoia* manifesta, uma mudança de coração que chega à expressão em um modo de vida contrastante. A conversão de alguém se expressa quando um homem que tem duas túnicas reparte uma delas com quem não tem nenhuma, quando um publicano "não cobra mais do que o estipulado", quando um soldado "a ninguém maltrata, a ninguém denuncia falsamente" e considera o seu salário legítimo como suficiente, etc. (Lucas 3:10-14). João Batista não tinha espaço em seu seguimento para pessoas cujo estilo de vida fosse como o de todos os outros. Ele tinha espaço apenas para pessoas que evidenciassem um estilo de vida que contrastasse com o ambiente. Este requisito sempre permaneceu uma característica do cristianismo autêntico, embora tenha sido frequentemente abandonado nos tempos que se seguiram. Sempre que era abandonado, o significado autêntico de *metanoia* era, evidentemente, um constrangimento. Por esta razão, a palavra foi muito comumente mal interpretada e mal traduzida em épocas posteriores, quando foi equiparada a fazer penitência — realizar tarefas religiosas desagradáveis, como fazer uma peregrinação. **{Mesmo a tradução "arrepender-se" ainda está longe de ser satisfatória, nem que seja pelo fato de que o arrependimento não compromete alguém a "fazer melhor de agora em diante". A ideia do início de um modo de vida melhor não está necessariamente presente no conceito de arrepender-se — embora seja muito proeminente na *metanoia*.}** Esta tradução errônea de *metanoia* serviu para acentuar o aspecto de perdão da salvação e para suprimir o aspecto de renovação, criando assim um desequilíbrio entre o perdão e a adoção de um novo estilo de vida. Isso, por sua vez, teve muito a ver com o fracasso humilhante do cristianismo em fazer muita diferença, certamente não uma diferença suficiente, no estilo de vida de seus adeptos.

Devemos também chamar a atenção para a qualidade pé-no-chão dos "frutos que demonstram a *metanoia*" de João Batista. Eles não são as "boas obras" de tempos posteriores, quando os homens pensavam que as marcas distintivas do cristão eram missas, pai-nossos, ave-marias, peregrinações,

jejuns, queima de velas, rezas de terço e genuflexões. As boas obras de João não eram alguma conduta especificada em conexão com o "sacramento" ou algum tipo de ritual consistindo de orações e cânticos. Embora não haja evidências de que João as desaprovasse ou as minimizasse, é digno de nota que as suas boas obras não cheirem a incenso. Elas são muito mais terrenas, mais caseiras e mais grandiosas por serem simplesmente a conduta humana limpa da dimensão da queda, a conduta de soldado despojada do pecado de soldado, a conduta de publicano purificada da falha de publicano, etc. É também digno de nota que, na maneira de pensar de João, a conversão de alguém se manifesta em seu comportamento em relação aos seus semelhantes. Isso não significa que a teologia de João não conheça o relacionamento vertical, mas que ela coloca a tônica no horizontal. A sua é a piedade do mercado, e não do santuário. Ela é voltada para o retrato que o Mestre faz do Juízo Final, onde as coisas feitas e deixadas de fazer no plano horizontal são a prova de fogo. É certo que o assim chamado mundo cristão estaria hoje em uma posição de testemunho muito melhor se as ênfases de João Batista e de seu maior seguidor tivessem prevalecido, se a sua ênfase na horizontal não tivesse entrado em eclipse. Se esse fosse o caso, ouvir-se-ia menos em nossos tempos sobre a "irrelevância" do cristianismo.

O Batista temia qualquer movimento de massa como a praga — qualquer vinda por atacado, qualquer coisa que lançasse as bases para outra sociedade sacral. Quando ele via as multidões vindo ao seu batismo em unidades populacionais inteiras, ele estendia uma rede através do caminho, uma rede com malhas tão finas que filtraria a "raça de víboras" — como ele chamava aqueles sem *metanoia* (Mateus 3:1-12). Tinha-se ido a velha ideia étnica de uma "igreja" abraçando uma sociedade total; se havia uma coisa que João Batista não encorajava era o conceito de uma igreja visível, uma igreja abraçando toda uma sociedade em uma espécie de adesão preliminar pelo batismo. Foi-se também a ideia de uma *ecclesiola in ecclesia*, uma pequena igreja de pessoas convertidas nas dobras da grande igreja abraçando uma sociedade inteira. Para João, a *ecclesiola* é a *ecclesia*. O Batista tornava-se quase violento ao contemplar a maneira anterior de "pertencer"; ele demoliu sem piedade a velha ideia de uma igreja que abraça um grupo linguístico total. As suas palavras devem ter soado como um escárnio do que era santo quando disse: "Não digais: 'Temos por pai a Abraão'". O que é isso senão uma declaração apaixonada de que os membros tradicionais da sinagoga eram candidatos à coisa real e nada mais, um *status* que as pedras de calçamento poderiam compartilhar! João pensava em termos de um grupo que testemunha e um grupo que recebe o testemunho; e estes dois grupos, quando reunidos, formam a unidade societal. O compositismo societal consistente começa com João Batista: com ele, o sistema sacral chega ao fim e um novo sistema começa.

Embora a concepção de igreja do Batista perpassasse todo o Novo Testamento, ela se destaca de maneira mais ríspida no livro de Hebreus. Nem isso é surpreendente: onde se esperaria encontrar uma consciência tão grande das poderosas mudanças que ocorreram, do imenso salto adiante, senão neste livro escrito por um hebreu convertido para hebreus convertidos? Neste livro da Bíblia, nos é dito que as profecias do Antigo Testamento se cumpriram com o surgimento de um "povo" que tem a lei de Deus em suas mentes e em seus corações, em vez de em tábuas de pedra. Esta é uma "igreja" na qual "não ensinará cada um ao seu próximo, nem cada um ao seu irmão, dizendo: 'Conhece ao Senhor', porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior" (Hebreus 8:11). Aqui não há mais nenhuma *ecclesiola in ecclesia*. Aqui está uma igreja consistindo inteiramente de membros por decisão. Ninguém poderia sentir mais fortemente do que um "hebreu" que situação tremendamente mudada era essa. Não é de se admirar, portanto, que a nova dispensação sendo maior e melhor seja o tema de toda a epístola aos Hebreus. Nela, o escritor diz sem inibição: "Ao falar

de uma nova aliança, ele torna obsoleta a primeira. Ora, aquilo que se torna obsoleto e envelhece está prestes a desaparecer" (8:13). Pode-se dizer, de fato, que o livro de Hebreus é para a ideia do cedo e do tarde o que as *Institutas* são para a teologia de João Calvino.

Uma vez que o batismo de João era de *metanoia*, a vinda de Jesus ao seu batismo representou um problema. Aqui estava o "mais poderoso", aquele de quem João, a despeito da sua austeridade moral nascida da *metanoia*, sentia-se indigno de desatar os cadarços das sandálias. Ele era o "Cordeiro de Deus" que, por Sua vida de obediência perfeita, haveria de "tirar os pecados do mundo". O que João haveria de fazer quando tal pessoa pediu o batismo, alguém para quem a *metanoia* era impensável, já que não tinha nenhum modo depravado de existência do qual se desviar? João sabia lidar com os convertidos e sabia como tratar os não convertidos; mas ele não sabia o que fazer no caso de alguém sem pecado. Em seu constrangimento, ele se ofereceu para trocar de papéis, para deixar Jesus fazer o batismo, e ele próprio ser o receptor do ato. No entanto, Jesus não quis ouvir falar disso: havia uma "justiça", ou retidão, que dizia que João devia batizar Jesus. O corpo de pessoas unidas por um batismo que significa sua *metanoia* deve ter um cabeça marcado de forma semelhante. E assim, para atender aos requisitos de correção, "para cumprir toda a justiça", João fez como lhe foi dito: ele batizou a Jesus.

Não sabemos muito sobre o viés político da pregação de João. Ele parece ter dito pouco ou nada sobre o *regnum* secular. Sabemos, sim, que ele repreendeu um rei por sua vida não convertida e por viver em um relacionamento adúltero; e sabemos que essa fidelidade ao seu chamado custou a vida de João. Mas isso não equivale à atitude negativa em relação ao *regnum* secular que caracterizava os membros tradicionais da sinagoga. Não há evidência de que João pensasse no estado romano como uma coisa demoníaca. Ele era totalmente a favor da conversão de governantes, mas não há evidência de que ele previsse um *regnum* "convertido". Não que a ideia de um *regnum* convertido fosse desconhecida em seus dias. Era, pelo contrário, predominante e disponível a ele. O fato é que João teve que combatê-la. Embora o macabeísmo houvesse se tornado uma coisa do passado, era corrente nos dias de João uma forma nova e virulenta de nacionalismo judeu, chamada de Zelotismo. Nasceu da velha convicção de que *regnum* e *sacerdotium* deviam ter suas cabeças no mesmo saco, e sustentava que, como o *regnum* existente não possuía a assinatura da fé em Javé, ele merecia ser sacudido e destruído. O zelotismo era a expressão contemporânea da antiga esperança de avançar algum dia por meio do retrocesso.

É digno de nota que João Batista não tenha se envolvido neste Zelotismo. Exteriormente, ele era muito parecido com esses zelotes (vários dos quais, como veremos, entraram na companhia de Jesus). O deserto, cenário das atividades de João, estava cheio de esconderijos a partir dos quais os guerrilheiros zelotes faziam incursões de comando e para os quais retornavam para se esconder. A recusa de João em se envolver nas suas atividades pode sem dúvida ser explicada pela sua avaliação divergente do *regnum* secular: João havia adotado a avaliação dos prosélitos e a postura positiva deles em relação a ele, o que impossibilitava o envolvimento no zelotismo. Além disso, João havia se apropriado do conceito de graça progressiva do prosélito, cujo batismo ele também havia se apropriado.

Ademais, João parece ter tido pouco interesse em Jerusalém, no seu templo e no culto a ele ligado: ele não "subia" a Jerusalém e não falava sobre o que acontecia lá. É como se Jerusalém estivesse fora da esfera de seus interesses. Isso é significativo, pois Jerusalém era o centro de uma religião tribal, a capital de uma antiga sociedade sacral. A "igreja" de Jerusalém era uma *Volkskirche*, a igreja de um

povo total. Mas João não apenas não estava interessado em tal *Volkskirche*, como também se opunha veementemente a ela. A sua rejeição do conceito de um *regnum* "confessante" implicava o repúdio de uma sociedade, tribo ou entidade sociopolítica "confessante" e que abrangesse a tudo. A inspiração do Batista não vinha do templo; vinha da sinagoga, mais particularmente do segmento de prosélitos da sinagoga. Essas pessoas e o seu batismo dominavam a visão do precursor.

Não sabemos se João Batista reunia aqueles que haviam tomado uma decisão (a quem, portanto, ele havia batizado) em uma "congregação". Provavelmente sim; mas, se o fez, suas reuniões eram certamente de um tipo bastante diferente do formato da congregação do Templo. O único tipo de assembleia religiosa que João poderia ter apoiado era o tipo conhecido mais tarde como o conventículo — a reunião religiosa onde os crentes são membros por decisão. Um conventículo é o tipo de assembleia religiosa que pode tomar forma depois que o sacralismo foi rejeitado, depois que a estruturação pré-cristã da sociedade foi repudiada. A sinagoga tinha sido o meio-termo entre a reunião do templo e o conventículo, pois tinha elementos de ambos. O tipo de reunião em conventículo que se tornou tão importante na história da fé cristã começa com João Batista. É uma reunião para propósitos religiosos, mas definitivamente não sob os auspícios do *regnum*. É o tipo de convocação religiosa de crentes que acompanha as devoções não públicas. O conventículo é um repúdio sutil do sacralismo porque pressupõe uma sociedade composta e anula a sociedade unânime.

Este, então, foi o curso do preparador do caminho, o precursor. Encontramos em seu seguidor, como era de se esperar, uma continuação das políticas e práticas do Batista. Jesus também reuniu em torno de Si um bando de pessoas que haviam mudado de direção, seguidores por decisão, homens de *metanoia*. Embora frequentemente falasse a grandes multidões, Ele sempre manteve uma distinção bem definida entre as massas de ouvintes e o Seu grupo de discípulos. Com as primeiras Ele lidava como candidatas — meras candidatas — à posição já ocupada pelos últimos. É um fato com demasiada frequência ignorado que, ao falar, Jesus constante e consistentemente tocava em dois registros, como faz um músico em um órgão com dois teclados. Pode-se dividir os ditos de Jesus em duas colunas, uma consistindo de ditos àqueles que já eram da companhia, a outra de expressões àqueles que eram apenas candidatos à inclusão nessa companhia. A sua fórmula está contida na declaração feita aos seus discípulos: "A vós vos é dado conhecer os mistérios do reino de Deus, mas aos outros, por parábolas, para que... ouvindo, não entendam" (Lucas 8:10). **{O fracasso em observar e respeitar a política de Jesus de tocar em dois registros causou danos teológicos incalculáveis: levou as pessoas, por exemplo, a atribuir aos seres humanos em geral o que Jesus pregava dos crentes e deles exclusivamente. Um bom exemplo disso é o "Pai Nosso" da Oração do Senhor: o "nosso" não se refere aqui à humanidade como um todo, mas àquele bando de seguidores por decisão que havia pedido ao Mestre que os ensinasse como deviam orar.}**

A atitude de Jesus em relação ao templo e ao que lá acontecia também estava em consonância com a atitude do homem que Lhe havia preparado o caminho. Sempre que Jesus se aproximava do templo, uma tempestade estava prestes a se formar em Sua alma. Alguns dos milagres negativos que Ele realizou (por exemplo, a maldição da figueira para que secasse) eram um reflexo de Sua atitude em relação ao templo e ao conceito do qual ele era o ponto de encontro. A única "falha" que os críticos não simpatizantes disseram conseguir encontrar no comportamento de Jesus — açoitador pessoas com um chicote improvisado — ocorreu dentro do templo. O verdadeiro templo de Jesus —

como havia sido com João Batista — era o deserto. Quando os espectadores (notando a evidente falta de entusiasmo de Jesus pela construção que abrigava a religião cultural) instigaram Jesus com expressões como: "Mestre, olha que pedras e que estrutura!", Ele respondeu de forma bastante sombria: "Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja derribada" (Mateus 24:2). Quando a mulher junto ao poço de Jacó deu a Jesus a chance de endossar a alta estima dos judeus por Jerusalém como a sede de uma sociedade sacral, Ele não fez uso disso. Em vez disso, Ele disse à mulher: "Vem a hora em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai" (João 4:21).

É significativo que, embora Jesus tenha previsto a demolição total do templo em Jerusalém, Ele não tenha prometido uma restauração subsequente, como os profetas antes dEle o haviam feito. Não havia nenhum *Sear-Jasube* em Seu horizonte. Jerusalém seria destruída e com ela o último marco de uma ordem sacral, o último vestígio de uma combinação *regnum-sacerdotium*; seria a destruição final da esperança abandonada de avançar recuando. O fato de Ele não ter alimentado essa antiga esperança teve tudo a ver com Sua rejeição por uma sociedade que se recusava a seguir em frente com Ele porque permanecia ligada ao passado e às suas estruturas. A questão era a da teologia plana contra a teologia da graça progressiva, com os líderes judeus lutando pelo *status quo* e Jesus agonizando por um movimento para a frente.

Deve-se notar que, embora Jesus tenha acendido pouca esperança por um *regnum* comprometido com a fé da qual Ele deveria ser o centro, Sua atitude para com o *regnum* não confessante sob o qual viveu não foi a atitude negativa dos veteranos da sinagoga com sua teologia plana. Ele não via o *regnum* secular como demoníaco por definição. Neste assunto, Jesus colocou-Se mais uma vez — como João havia feito — ao lado do prosélito. Embora a Sua principal preocupação fosse com o "reino dos céus" (A sua própria designação do reino no qual a graça redentora é operante), Ele, no entanto, chamou o *regnum* de uma coisa que era "do alto" (um reino no qual a graça preliminar era operante). É significativo que Ele tenha falado bem do *regnum* no exato momento em que este estava prestes a crucificá-Lo (enganado como estava pelo *sacerdotium* judeu). Na maneira de pensar de Jesus, a má conduta por parte do *regnum* era atribuível à agência que havia pegado um assunto pertencente ao reino do *sacerdotium* e o havia atirado no colo do *regnum*. **{A queixa de Jesus era de que uma mudança injustificada de jurisdição estava ocorrendo, de que uma traição estava ocorrendo, de que um traidor estava agindo. A palavra grega no original é *paradous* (o equivalente latino é *traditor*, do qual deriva a palavra portuguesa "traidor"), uma palavra que significa literalmente "aquele que entrega", e a referência é ao ato de entregar ao tribunal do *regnum* um caso que pertencia ao tribunal do *sacerdotium*. Nas palavras de Jesus, aqueles que haviam arquitetado a mudança injustificada de jurisdição eram culpados do pecado maior: "Aquele que me entregou a ti tem maior pecado" (João 19:11).}** Jesus não tinha nenhuma rixa com um *regnum* que segue o seu caminho sem ser subserviente ao *sacerdotium*; Sua rixa era com um *sacerdotium* que chamou o *regnum* para realizar um serviço para o qual não era intencionado.

Talvez não haja passagem no Novo Testamento que lance mais luz sobre a atitude de Jesus para com o estado secular do que o relato da didracma registrado em Mateus 17:24-27. Esta didracma (meio siclo) era uma antiga instituição, mencionada pela primeira vez em Êxodo 30, que exigia que cada homem adulto em Israel pagasse uma taxa fixa para a manutenção do santuário. Depois de cair em desuso durante os dias agitados do cativeiro, ela foi revivida no retorno do exílio (Neemias 10:32). De

acordo com o contexto, o seu reavivamento então foi uma parte da tentativa em grande escala de restabelecer uma ordem sacral. Havia algumas irregularidades no manuseio desses dinheiros arrecadados (Neemias 13:10). Se foi a gestão questionável ou a ameaça que esse modo de arrecadar fundos trazia em si (fornecia uma maneira prática e discreta de reunir fundos para o apoio de empreendimentos sediciosos) é uma questão que não precisa nos deter aqui. O fato é que na época de Jesus o governo romano havia adotado a política de recolher essas contribuições e, em seguida, pagar a conta de tais reparos ou melhorias que esses dinheiros justificassem. Lemos em Mateus 17 que alguém perguntou a Pedro se o seu mestre tinha o hábito de pagar a didracma (literalmente "as duas dracmas", como o imposto do templo passara a ser chamado). Sem dúvida, o que motivou essa pergunta intrometida foi a presunção de que ardentes religiosos da graça plana (como o inquiridor tomou Jesus por ser) geralmente tinham escrúpulos em pagar o imposto a uma agência "incircuncisa", que pelo próprio manuseio do dinheiro o tornava inadequado para o "lugar santo". Pedro, um pouco constrangido pela pergunta inesperada, respondeu hesitantemente de forma afirmativa. O assunto sem dúvida teria terminado ali se Jesus não o tivesse reaberto deliberadamente: "Que te parece, Simão? De quem cobram os reis da terra os impostos ou o tributo? Dos seus filhos, ou dos estranhos?" Pedro responde que é "dos estranhos", isto é, dos judeus, que o governo romano conhecia como os não amalgamados, "estrangeiros", ou "peregrinos". Aos "filhos", isto é, os romanos nativos, não se pedia que o pagassem. Em seguida, Jesus resumiu que se era um imposto exigido de peregrinos, então as crianças, os filhos nativos, não deveriam ser cobrados por ele. Em seguida Ele acrescentou, de forma bastante significativa: "Mas, para que não os escandalizemos, vai ao mar, lança o anzol, tira o primeiro peixe que subir e, abrindo-lhe a boca, encontrarás um estáter [uma peça de quatro dracmas]; toma-o e entrega-lho por mim e por ti" (Mateus 17:27).

A coisa surpreendente neste incidente é que Jesus colocou a Si mesmo e aos Seus discípulos na categoria de "filhos" em vez de "peregrinos", indicando que, na questão do relacionamento dEle e deles com o *regnum* existente, Jesus Se identificava com o cidadão romano e não com o judeu. Vemos nessa identificação a mentalidade dos membros prosélitos da sinagoga: Ele havia Se distanciado do elemento mais antigo da congregação da sinagoga e de sua atitude negativa para com o *regnum* não confessante. Ao não fazer objeção à identificação como um "filho" do *regnum* secular de Seus dias — um "filho", em vez de um "peregrino" sacral — Jesus estava claramente comprometido com a teologia da graça progressiva. O que Ele disse neste incidente lança um raio iluminador sobre a Sua declaração: "Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus." Oscar Cullmann disse que esta declaração só pode ser compreendida se for vista "em conexão com o movimento zelote". {1}

Chegamos agora a uma consideração da atitude de Jesus em relação à ideologia zelote como tal. Isto é importante: é impossível entender a carreira de Jesus Cristo a menos que a vejamos no contexto das tensões causadas pela mentalidade e pelo movimento zelote. O zelotismo era essencialmente um ressurgimento do macabeísmo, e era alimentado e sustentado pela avaliação que uma teologia plana fazia do *regnum* não confessante. Os zelotes não apenas se recusavam a cooperar com o governo romano, como também a ele se opunham e procuravam sabotá-lo em todas as oportunidades — tudo em nome da religião. Visto que esse *regnum* manifestamente não estava envolvido na empresa da graça redentora, era, assim, aos olhos dos zelotes, demoníaco. E assim o trataram como tal: em vez de orarem por ele, conspiravam contra ele. Não lhes havia ocorrido que existe uma graça preliminar, que busca conservar, e que o *regnum* é a sua agência. A

sua teologia plana fazia os zelotes procurarem destruir o *regnum* secular, avançar por meio do retrocesso, a fim de restaurar a antiga mas essencialmente pré-cristã ordem sacral.

Jesus teve todas as oportunidades possíveis para Se envolver na filosofia, no programa e na prática zelote; Ele precisava apenas abster-Se de resistir a ela para ser arrastado junto com ela. No entanto, que Ele resistiu a isso está amplamente escrito no Novo Testamento. A vida inteira de Cristo, de fato, foi uma grande vitória sobre a ambição zelote. Desde o massacre dos inocentes pelo Rei Herodes (inspirado pelo medo de um golpe zelote) até o INRI afixado na cruz do Salvador (as iniciais das palavras latinas que significam "Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus"), a Sua vida — e especialmente a Sua morte — refletia uma política diferente da do Zelotismo. Faremos bem em olhar para essa vida e essa morte bem de perto neste estudo, particularmente porque a rejeição do Zelotismo e a substituição por um outro programa são indicativas do movimento para a frente em direção a uma sociedade composta que estamos aqui discutindo.

Considere a tentação no deserto, conforme registrada em Mateus 4 e Lucas 4. Na terceira proposição do diabo, na qual o seu real objetivo torna-se nuamente aparente (sendo as duas primeiras tentativas preliminares, destinadas a "amolecer" o Salvador), "todos os reinos do mundo" são balançados diante dos olhos de Jesus, o *regnum* no seu escopo mundial à disposição dEle para ser tomado. Ele permitirá que Jesus seja o rei de tudo isso, assim diz o diabo, com a leve condição de que Jesus Se curve a ele, reconhecendo assim que Satanás é o rei final. Jesus está aqui frente a frente com o que tem sido chamado a Sua tentação mestre, a tentação de seguir o caminho dos zelotes e, ao fazê-lo, evitar a cruz. Com um resolutivo "Vai-te, Satanás!", Ele escolhe o caminho da cruz. Após essa repulsa, o tentador deixa Jesus — por algum tempo, ou, como alguns traduzem, "até outra ocasião". Essa "outra ocasião" chega quando o apóstolo Pedro tenta novamente desviar Jesus do Seu rumo da cruz, com as palavras:

"Deus me livre, Senhor! Isso nunca te acontecerá" (Mateus 16:22). Mais uma vez Jesus Se vê assaltado pela tentação mestre; mais uma vez ouvimos dos Seus lábios: "Para trás de mim, Satanás! Porque não compreendes as coisas que são de Deus, mas as que são dos homens" (Marcos 8:33).

Não foi apenas o discurso de Pedro que cheirava a ambições zelotes; o próprio orador pode ter lembrado Jesus da alternativa zelote para o caminho que era para Ele o caminho certo. De fato, Pedro pode muito bem ter sido um zelote muito mal convertido na época. Ele era conhecido como *Barjona*, um nome que tem sido tomado com o significado de "filho de Jonas"; mas é bastante provável que pretendesse significar "zelote". Como foi apontado por G. Dalman, *barjona* é, com toda a probabilidade, uma palavra emprestada do acadiano, significando "terrorista" ou "lutador pela liberdade" — sinônimos virtuais para "zelote". A prontidão de Pedro em cortar e golpear com a espada no momento da prisão de Jesus poderia muito bem ser um vestígio de um passado zelote. A réplica de Jesus foi: "Mete a tua espada no seu lugar; porque todos os que lançarem mão da espada à espada morrerão. Ou pensas tu que eu não poderia rogar a meu Pai, e que ele não me mandaria agora mesmo mais de doze legiões de anjos? Como, pois, se cumpririam as Escrituras, que dizem que assim convém que aconteça?" (Mateus 26:52-54). Isso soa muito como uma reprovação destinada a um homem com ideais zelotes. Sob esta luz, as palavras de Jesus, ditas muito mais tarde, assumem um novo significado e *pathos*: "Simão, *barjona*, tu me amas?". Torna-se uma pergunta que questiona se o velho *barjona*, o velho terrorista, aprendeu novos caminhos, os caminhos do amor de

Jesus.

Se resta alguma dúvida sobre se Pedro foi um ex-zelote, **{Barjona parece ter sido um substantivo comum em vez de um substantivo próprio. Lemos no Talmud que, quando alguns líderes judeus recomendaram a cooperação com os romanos, foi devido às pressões dos barjona que esse conselho não foi seguido. Lemos sobre um certo Abba Sikara, que era "chefe dos barjona em Jerusalém". Lemos que, quando Jochanan ben Zakkai não pôde comparecer a um encontro com um funcionário do governo da época, foi "porque os barjona entre nós não o permitiram". Claramente, barjona denotava pessoas que, como era o caso dos zelotes, eram contra a détenté com os governantes romanos e a favor de uma luta até o fim para derrubar esse domínio e reinstaurar a sociedade sacral do Antigo Testamento. Pedro pode muito bem ter sido um desses barjona. É verdade que Pedro é chamado de "Filho de João" (João 21:15) ou "Filho de Johannes" (o que está mais próximo do original grego); e presumiu-se que barjona é simplesmente o equivalente hebraico de "Filho de Johannes". Mas esta interpretação perde a certeza quando consideramos que em nenhum lugar "Jona" aparece como uma forma abreviada de "Johannes".}** não há dúvida de que pelo menos um dos discípulos de Jesus o foi: foi o outro Simão, conhecido como "Simão, o Zelote" (Lucas 6:15; Atos 1:13). Ele é sem dúvida o indivíduo referido como "Simão, o Cananeu" em Mateus 10:4. "Cananeu" tem sido traduzido como "o cananeu", mas isso é certamente errôneo: "Cananeu" deriva do substantivo aramaico *kana* (que significa zelo), de modo que "zelote" é simplesmente o equivalente grego do aramaico "cananeu". Oscar Cullmann apontou que "Cananeu nada tem a ver com a terra de Canaã; é simplesmente uma transcrição da designação aramaica do zelote". Muito provavelmente Simão havia se convertido de suas convicções e ambições zelotes, mas é significativo que ele continuasse a ser conhecido como "o Zelote".

Além disso, havia Tiago e João, os dois "filhos do trovão" (*Boanerges*) como Jesus os chamava (um apelido que serviria muito bem a qualquer zelote). O pedido que fizeram — "Permite que nos assentemos, um à tua direita e outro à tua esquerda, quando essa tua ideia de reino se materializar" (cf. Marcos 10:35) — cheira fortemente a ambições zelotes. O mesmo acontece com a briga deles sobre a posição no *regnum* que esperavam que Jesus estabelecesse, bem como com o desejo de que fogo descesse do céu sobre pessoas que não estivessem dispostas a servir no programa (Lucas 9:54). A repreensão de Jesus: "Vós não sabeis de que espécie de espírito sois" (Lucas 9:55, margem da RSV) assume então o sentido de: "Vocês não parecem rastrear os comentários que fazem até a sua fonte apropriada, isto é, até o sonho zelote".

Havia também Judas Iscariotes, um homem que, com toda a probabilidade, era um ativista zelote quando se juntou a Jesus. O nome "Iscariotes" tem sido entendido como uma referência ao suposto local de origem de Judas, "Querioté", isto é, "homem de Querioté" (*ish* sendo a palavra hebraica para "homem"). No entanto, esta interpretação está quase certamente errada. Para começar, há o fato de que "não conhecemos nenhum lugar com esse nome". E há uma explicação muito mais plausível: Cullmann acha "certo" que "Iscariotes" deriva de *sikarios*, uma palavra que era sinônimo de "zelote". A exatidão de identificar "Iscariotes" com "zelote" **{Lemos sobre fanáticos que "tomaram para si o nome de zelotes, chamados de sikarii por algumas pessoas" (Hengel, *Die Zeloten*, p. 73). As duas palavras parecem intercambiáveis: Josefo refere-se aos quatro mil sikarioon, como são chamados no NT (Atos 21:38), como os "quatro mil zelotes" (As Guerras Judaicas, II, 13:5; veja também Antiquidades, XX, 8:6). Aqui em Atos 21:38, a palavra "assassinos" é uma tentativa de traduzir sikarioon; ela também foi traduzida como "homicidas". A forma latina, sicarii, significa**

literalmente "lançadores de lanças". Embora o apóstolo Paulo pareça nunca ter se envolvido no programa zelote, é significativo que ele fosse suspeito de ter sido o líder desses notórios "quatro mil assassinos", porque isso indica que os seus contemporâneos atribuíam aos seguidores de Jesus uma simpatia pela causa zelote. A conclusão dos oficiais romanos de que o envolvimento de Paulo com os judeus implicava no seu envolvimento em atividades zelotes mostra que polaridades severas entre os judeus a respeito da aprovação do programa zelote não eram incomuns. E como os dois elementos polarizados existiam há algum tempo na sinagoga — um apoiando o zelotismo e o outro se opondo a ele — não é de surpreender que o atrito que havia produzido a pergunta sobre se "é lícito dar tributo a César" fosse bem conhecido pelos romanos.} é confirmada em alguns manuscritos do Novo Testamento (notavelmente o *Codex Bezae*), onde o nome aparece como "Judas Skarioth", bem como em um grupo de manuscritos latinos (a chamada *Itala*), onde ele é referido como "Judas, o Zelote".

Parece, então, que Jesus trabalhou num clima político fortemente engravidado pelo zelotismo, que a tentação de acompanhá-lo foi forte na Sua vida, e que a fuga do zelotismo e a Sua substituição por outro programa foi uma grande vitória na Sua vida. Sob esta luz, torna-se significativo que Barrabás, a quem Pilatos ofereceu libertar como um gesto de boa vontade para com os judeus que haviam levado Jesus ao seu tribunal, muito provavelmente havia sido preso por atividades zelotes. Os zelotes eram frequentemente chamados de *lestai*, uma palavra grega que significa "saqueadores" e "ladrões" (bem como "insurrecionistas"), visto que o saque era permitido no programa zelote. Barrabás era, sem dúvida, um *lestês* (João 18:40) que havia sido detido em conexão com uma "insurreição" (Marcos 15:7; Lucas 23:19). O agrado de Pilatos jogado aos judeus revela-se, então, como uma oferta para executar um zelote autêntico em vez de um que começava a parecer-se muito com um impostor. E a recusa consciente dos judeus em concordar com isso torna-se ainda mais significativa. Além disso, os dois "malfeitores" em cuja companhia Jesus foi crucificado eram certamente dois desses *lestai*; a crucificação era a forma prescrita de execução para os terroristas zelotes. O fato de Pilatos ter agrupado os três juntos mostra novamente como, na mente do público, o programa de Jesus era da mesma laia que o zelotismo.

Agora que conhecemos Judas Iscariotes pelo que ele era — um zelote críptico —, uma nova luz incide sobre a sua linha de conduta. Agora podemos responder a algumas perguntas muito importantes sobre ele: por que ele traiu Jesus e por que cometeu suicídio. Se tivermos em mente exatamente onde os relatos do Novo Testamento colocam esses dois eventos, estaremos bem encaminhados para as respostas. Ao mesmo tempo, uma grande quantidade de luz recai sobre o desenvolvimento do movimento para a frente que estamos traçando nesta seção do livro.

Judas decidiu entregar Jesus imediatamente depois que a mulher derramou um vaso de alabastro com unguento sobre a cabeça de Jesus e Ele proferiu a pequena homilia sobre ungir o Seu "corpo antecipadamente para o sepultamento" (Marcos 14:3-9). Tanto Mateus (26:14-16) quanto Marcos (14:10-11) relatam que foi neste exato ponto que Judas se esgueirou até os homens do Sinédrio judeu com a oferta de entregar Jesus. Tanto a unção quanto a homilia foram suficientes para embrulhar o estômago de qualquer zelote, pois nenhuma delas poderia de alguma forma servir à causa revolucionária. Judas até então esperava que Jesus se desenvolvesse no tipo de messias que a causa zelote aguardava, um que "libertaria" Israel ao depor o *regnum* romano e restaurar a Israel o seu próprio rei. A sua expectativa não era incomum, nem mesmo para Pedro e os filhos de Zebedeu.

Nesses discípulos isso estava passando por uma mudança radical durante a sua associação com Jesus; no entanto, em Judas, permaneceu dominante. A união e a homilia que a acompanhou fizeram com que Judas desistisse desse "salvador" e, como ele agora estava farto de Jesus, ofereceu-se para fazer a sua parte a fim de limpar o convés para um outro "libertador". É por isso que ele decidiu entregar Jesus. Naturalmente, é verdade que ele deu um outro motivo para o seu desgosto com a união, um menos patentemente com sabor de zelote. Ele sabia a essa altura como Jesus reagiria ao verdadeiro motivo do seu desgosto, de modo que sentiu que tinha que inventar um outro motivo para isso; daí o seu discurso piedoso sobre desperdiçar uma quantia de dinheiro que os pobres poderiam usar tão bem. No entanto, este discurso estava tão fora de personagem que um relator (João 12:6) sugere que foi a intenção de roubo que o inspirou. Parece muito provável que o desgosto de Judas e a sua subsequente oferta de trair tenham nascido de uma ambição frustrada no seu peito de zelote.

Mas a resposta à pergunta de por que Judas traiu Jesus é mais complexa. Judas ofereceu-se para entregar Jesus porque queria que ele sentisse a mordida da espada do *regnum* não confessante, que Ele evidentemente não planejava depor. Esta também foi uma parte do motivo por trás da traição. Como Judas já não podia esperar que Jesus fosse a resposta ao velho sonho de avançar algum dia por meio do retrocesso, e como ele estava farto e cansado desse falso messias, ofereceu-se para tomar a iniciativa de se livrar dEle — entregando-O nas mãos governantes do detestado *regnum*. Devemos ter em mente que Judas esperava confiantemente que o *sacerdotium*, conhecido por ele como o Sinédrio, arrastasse Jesus perante o tribunal do *regnum* e lá o fizesse ser julgado e sentenciado. No entanto, logo pareceu que essa expectativa não seria concretizada: parecia que o caso terminaria no tribunal do *sacerdotium* e nem iria para o *regnum*. Judas tinha visto Jesus entrar no tribunal do Sinédrio e tinha ouvido o veredicto de culpa, com a morte como penalidade. Quando Judas viu o seu plano fracassar dessa maneira, os seus pensamentos voltaram-se para a autodestruição. É certamente significativo que Mateus (o único escritor dos Evangelhos a registrar o suicídio de Judas) interrompa a história do julgamento de Jesus neste exato ponto para nos contar do suicídio, antes de prosseguir para registrar que Jesus é, afinal de contas, julgado perante o tribunal do *regnum* (27:3-14). Mateus aparentemente desejava apontar que foi porque o complô de Judas, chocado na sua insatisfação de zelote com Jesus, havia falhado, que a vida se tornou insuportável para ele. Quando pareceu a Judas que Jesus morreria pelas mãos do *sacerdotium* por questões situadas no plano da religião, um grande pavor tomou conta dele. Lembre-se que foi precisamente quando Jesus foi colocado sob juramento para testemunhar se Ele era de fato o Cristo, e Ele disse: "Eu juro", que a sentença de morte havia caído. Aqui estava uma área à qual Judas era um estranho e, no entanto, não um estranho — a área da graça redentora. Aqui estava um "messias" que iria morrer por coisas que Judas tinha visto de longe, e que, no entanto, não havia percebido; e pensar nisso fazia a morte parecer melhor do que a vida. Mal pensava ele, ao tirar a própria vida, que no dia seguinte o caso iria, afinal, para o tribunal do *regnum*. **{Somos informados de que "quando ele viu que Ele havia sido condenado", Judas desabou e desmoronou (Mateus 27:3). Isso às vezes tem sido interpretado como significando que, quando Judas percebeu que havia cometido uma ação vil, ele se sentiu muito culpado, atirou as trinta moedas de prata pelo chão do templo, e foi e enforcou-se. Mas é quase certo que o antecedente do último "Ele" não é Judas, mas Jesus: quando Judas viu que Ele (Jesus) foi condenado à morte (já, antes de Ele ter comparecido ao tribunal do regnum), então ele (Judas) foi e enforcou-se.}**

Na manhã seguinte, após Judas ter sido enterrado, o caso de Jesus foi para o tribunal do *regnum*.

Neste ponto, apresenta-se uma terceira questão instigadora: por que essa mudança de jurisdição? Tem-se dito às vezes que a transferência foi um procedimento natural, já que os judeus não tinham o direito da espada e, portanto, o caso simplesmente tinha que ir para Pilatos. Isto é um erro. A verdade da questão é que o problema do direito da espada estava muito no ar neste momento da história judaica: tinham eles ou não o direito de condenar alguém à morte? Vemos isso nas opiniões conflitantes a respeito do assunto: Pôncio Pilatos propõe que os judeus executem Jesus, e os judeus dizem que a lei não lhes permite fazer isso (João 18:31). O fato de Pilatos não contradizer esta afirmação sobre a ilegalidade de punir com a pena capital tem sido tomado como prova de que os judeus não tinham atualmente o direito da espada; mas é mais provável que Pilatos estivesse apenas sendo diplomático ao lidar com uma situação potencialmente explosiva. Contradizer os judeus naquele momento apenas os teria deixado muito amargurados. Na verdade, nesta mesma época Sejano, um odiador de judeus no alto escalão do governo romano, estava agitando — com bastante sucesso — para que o direito da espada fosse retirado dos judeus. Assim, a situação histórica era simplesmente perfeita para Judas presumir que o caso de Jesus iria para o tribunal do *regnum* para deliberação; simplesmente perfeita para Judas, mais tarde, ter a impressão de que não iria para lá; simplesmente perfeita para Pilatos sugerir que o *sacerdotium* fizesse a execução; simplesmente perfeita para os judeus reclamarem que o direito da espada lhes havia sido retirado; e simplesmente perfeita para Pilatos esquivar-se da questão.

A igreja primitiva escreveu no seu credo "crucificado sob Pôncio Pilatos" não simplesmente para dar ao assunto uma data que mostrasse quando na história Jesus foi morto; ela escreveu "crucificado sob Pôncio Pilatos" como um assunto com uma dimensão pística. A igreja primitiva viu a mão de Deus no julgamento e condenação de Jesus no tribunal secular por supostas infrações na área da religião. Jesus morreu pelas mãos daquela instituição que a graça preliminar de Deus havia chamado à existência, vítima do próprio poder da espada que Deus havia dado para extrair alguma espécie de ordem de um caos que de outra forma seria inevitável. Esse próprio poder da espada foi dado (diz a Confissão Belga) para "punir os maus e proteger os bons", como se para mostrar ao mundo de uma vez por todas que, se o problema da condição caída do homem pudesse ser resolvido alguma vez, seria preciso mais do que a graça preliminar de Deus para fazê-lo. "Crucificado sob Pôncio Pilatos", portanto, tem valor revelatório, e traz para um foco nítido a necessidade de uma graça de Deus que transcende a graça "comum".

O próprio Jesus havia considerado a questão da mudança de jurisdição tão importante — este repassar ao *regnum* de um caso pertencente ao *sacerdotium* — que Ele havia mencionado isso num pronunciamento profético muito antes de acontecer. A mudança de jurisdição cumpriu uma declaração que Ele fizera no início da Sua carreira "para significar de que morte havia de morrer" (João 18:32). Ele havia falado então sobre ser "levantado" (João 3:14); e João agora nos informa que a afirmação dos judeus, "A nós não nos é lícito matar ninguém", traz ao cumprimento esta profecia anterior sobre ser "levantado". Pois morrer "sendo levantado" é apenas outra maneira de dizer "nas mãos do *regnum*". O *sacerdotium* executava por apedrejamento, enquanto o *regnum* romano o fazia "levantando", isto é, por crucificação. Jesus havia considerado a mudança de jurisdição de tal importância que Ele Se tornara oracular a esse respeito. Ele, que viera para pôr fim à teologia plana, morreu vítima da teologia plana; Ele, que viera para dar à sociedade humana uma nova estruturação, morreu vítima da velha estruturação. O modo da morte de Cristo expressou de maneira não verbal uma das verdades que Ele viera mostrar à humanidade.

O significado mais profundo de "crucificado sob Pôncio Pilatos" raiou aos discípulos de Cristo após o Pentecostes, quando foram ouvidos dizendo: "A este que vos foi entregue pelo determinado conselho e presciência de Deus, prendestes, crucificastes e matastes pelas mãos de iníquos" (Atos 2:23). "Iníquos" ('homens sem lei') é uma referência aos homens do *regnum*, não porque eles fossem sem lei no sentido de "perversos", mas "sem lei" no sentido judaico — "sem a lei". (Os judeus orgulhavam-se de serem os possuidores da lei, o único povo a quem Deus havia dado a Sua lei; isto colocava todos os demais na categoria dos "sem lei".) O ponto, então, é que o *sacerdotium* tinha se livrado de Jesus por meio do *regnum*: eles O haviam matado fazendo dos gentios, o povo sem lei do *regnum*, a sua ferramenta.

Se, de fato, esta é a dimensão pística da frase "crucificado sob Pôncio Pilatos", se, de fato, o Espírito de Deus estava lutando para ensinar os homens a respeito disso, então não devemos nos surpreender ao encontrar homens lentos para aprender e rápidos para esquecer, propensos a recair no sacralismo. Que eles recaíram repetidamente é parte da história que estamos relatando neste livro. Frequentemente em épocas posteriores, uma conduta que colocava um homem em divergência com o *sacerdotium* automaticamente o colocava em divergência com o *regnum*, precisamente como havia sido a prática antes que o Espírito de Deus tivesse mostrado aos homens um caminho melhor. Repetidas vezes, dizia-se que a "heresia" doutrinária implicava sedição política.

Servirá ao nosso propósito acompanhar o julgamento de Jesus perante Pilatos de forma bastante atenta. Foi um caso irremediavelmente confuso: a acusação foi da sedição à blasfêmia e da blasfêmia de volta à sedição — tudo no idioma do sacralismo. No tribunal do Sinédrio havia sido blasfêmia; no tribunal de Pilatos, foi sedição. A tradição sacral e a sua teologia plana tornavam possível essa gangorra. Fazer com que Pilatos colocasse o caso envolvendo Jesus na sua pauta foi o primeiro problema para os judeus. Homem da lei que era, Pilatos abriu o tribunal com a pergunta costumeira: "Qual é a acusação contra o prisioneiro?". Para responder a essa pergunta honestamente, os judeus teriam que dizer que não gostavam da teologia de Jesus; mas isso, sem dúvida, faria com que Pilatos encerrasse o caso e o expulsasse do tribunal. Não é de se admirar, portanto, que os judeus se ressentissem da pergunta. Eles tentaram contorná-la dizendo algo como: "Não podes aceitar a nossa palavra? Se este homem não fosse um malfeitor, nós não o teríamos entregue a ti". Pilatos vê a armadilha e tenta escapar dela: se a sentença deve basear-se nas conclusões do *sacerdotium*, então que o *sacerdotium* leve o caso até o fim. Ele diz: "Levai-o vós e julgai-o segundo as vossas conclusões". Mas os judeus querem ver Jesus nas mãos do *regnum*; daí a sua alegação de que o poder da espada não é (ou já não é) deles. Pilatos está encurralado. Ele concorda em julgar o caso. Isto marca a vitória número um para os judeus: ao conseguir que o *regnum* tire Jesus do caminho, o seu inimigo será destruído enquanto as suas próprias vestes permanecem imaculadas pelo Seu sangue. **{Uma das iniquidades inerentes a uma teologia plana é que ela fornece a fórmula através da qual o sacerdotium é capaz de liquidar pessoas indesejadas e ainda manter as suas vestes limpas. Este repassar de responsabilidade legalizado esteve em voga durante todas as eras subsequentes. É inescapável em uma sociedade sacral.}**

O julgamento de Jesus gira em torno da Sua reivindicação à realeza. É certo que será um caso complicado, pois a discussão passará da reivindicação à realeza no nível da graça preliminar para uma reivindicação à realeza no nível da graça redentora, e desta última de volta para a primeira — de uma maneira muito desconcertante. A teologia plana dos judeus não só lhes possibilitou ser parte deste tipo de malabarismo, mas também tornou impossível para eles sentirem a enormidade do seu

comportamento, muito menos ter quaisquer escrúpulos de consciência a respeito. E o tempo todo Pilatos, um produto do pensamento sacral, observa, completamente desnortado.

Pilatos abre o caso com a pergunta: "Tu és o Rei dos Judeus?" (João 18:33). Não deveria nos surpreender que Jesus ache impossível responder a esta pergunta com um sim ou com um não: a Sua era uma teologia da graça progressiva, uma teologia que O fazia falar de realeza em dois níveis, um derivando da graça preliminar e o outro da graça subsequente. O primeiro, diz Ele, é "deste mundo", o último "não é deste mundo" (João 18:36). Daí a incapacidade de Jesus para responder à pergunta de Pilatos tanto afirmativa quanto negativamente. Jesus diz, com efeito: "Não como o rei pelo qual os zelotes lutam, certamente não um que busca depor o rei do *regnum*. Não despistei Eu os Meus seguidores quando vi que estavam prestes a Me fazer esse tipo de rei? E não tive Eu a prática contínua de proibir os Meus discípulos de Me anunciarem como o tipo de messias dos judeus, porque conhecia tão bem a sua lamentável propensão zelote de pensar no Messias como um rei? Mas se você está perguntando se Eu sou um rei no nível redentor, então a resposta é um firme e determinado sim. Portanto, dirás se perguntas isso a partir da tua própria concepção de realeza, ou se fazes a pergunta a partir dos relatos que ouviste sobre Mim e sobre as Minhas reivindicações de realeza? Tu dizes isso de ti mesmo, ou foram outros que te disseram estas coisas sobre mim?" (cf. João 18:34).

Pilatos havia sido criado na tradição sacral. A sua teologia, na medida em que ele a tem, é plana demais para compreender a referência de Jesus a dois tipos de realeza. Ele, portanto, retruca a Jesus: "Acaso sou eu judeu? A tua própria nação e os principais sacerdotes entregaram-te a mim; o que fizeste?". A teologia da graça de Jesus em dois níveis é claramente sutil demais para ele. Ele recua de águas que sabe serem muito profundas para ele. E não sabendo o que mais fazer, volta para o seu canto na sala e faz a única pergunta que faz sentido para a sua mente legal: "O que fizeste?" (João 18:35).

Mas Jesus não Se deixa desviar tão facilmente do tema dos dois tipos de realeza. A Sua ideia de realeza Lhe é tão preciosa, pesa tanto na Sua alma, para deixar que seja varrida para debaixo do tapete de forma tão leviana quanto Pilatos se propõe a fazer. Portanto, Ele ignora a pergunta "O que fizeste?" para prosseguir com a questão da realeza: "A minha realeza não é deste mundo; se a minha realeza fosse deste mundo, os meus servos lutariam para que eu não fosse entregue aos judeus; mas a minha realeza não é deste mundo" (João 18:36). Jesus está aqui dizendo que o Seu reino não é um *regnum* (que tem soldados e que acompanha a graça conservadora); se fosse, os Seus soldados viriam para mantê-Lo fora das mãos dos judeus. Sendo assim, isso está fora de cogitação. A isso, o mistificado Pilatos só consegue dizer: "Logo, tu és um rei, afinal?". Jesus responde: "Tu dizes que eu sou rei. Para isso nasci, e para isso vim ao mundo, a fim de dar testemunho da verdade. Todo aquele que é da verdade ouve a minha voz" (João 18:37). A resposta de Pilatos: "O que é a verdade?" indica que está completamente além dele que pudesse haver uma realeza preocupada com a questão da "verdade". Ele conclui que Jesus, seja qual for a Sua pretensão à realeza, não é uma pessoa para ele ou qualquer governante romano temer. Se for mais um zelote, então Ele é uma variedade nova e inofensiva. Pilatos, portanto, conclui: "Não acho nele crime algum" (João 18:38).

Convencido de que Jesus não fizera nada de errado, Pilatos imagina que os judeus podem ser persuadidos a retirar as acusações. Eles ouviram o discurso perfeitamente inofensivo de Jesus; talvez estivessem prontos para recuar. Vale a pena tentar. Assim, Pilatos propõe uma maneira astuta de pôr fim a todo aquele caso irritante. Estamos perto da Páscoa, tempo da libertação de um prisioneiro.

Pilatos pergunta-se se eles querem que ele liberte este "Rei dos Judeus". Mas ao fazer esta sugestão, Pilatos mostra que ainda não conhece os seus judeus, nem a profundidade da sua antipatia por este "rei" sem espada. Em vez de usar a escotilha de fuga que Pilatos abriu tão habilmente, os judeus dizem que querem que ele liberte Barrabás, o terrorista zelote condenado. Pilatos pergunta de forma débil e imprudente: "O que farei então com Jesus, chamado Cristo?". A isso os judeus, pressentindo a vitória, gritam: "Seja crucificado" (Mateus 27:22). Pilatos tenta silenciar esse clamor por sangue com a pergunta: "Por quê, que mal ele fez?". Mas o tempo para tal pergunta já passou. Pilatos lança a eles: "O vosso rei, crucificarei o vosso rei?". A isso, os judeus gritam-lhe: "Não temos rei senão César!". Eles também lhe dizem que se ele não fizer o que dizem, eles o denunciarão ao seu superior, como um homem que não cuida dos melhores interesses desse superior. Com isso, os judeus têm as mãos de Pilatos irremediavelmente amarradas nas costas.

Os judeus eram tão incapazes de digerir o conceito de dois tipos de realeza quanto Pilatos: a afirmação deles, "não temos rei senão César", mostra quão incapazes a teologia plana os tornara. Nenhum rei senão César? Como se fosse impossível ter tanto César como rex e Cristo como rei, um no nível da graça conservadora e o outro no da graça redentora.

Pilatos manda açoitá-lo Jesus — um "extra" que os prisioneiros recebiam naqueles dias simplesmente por estarem no tribunal — e os soldados estão prontos com um bordado adequado sobre o tema da realeza. Encontraram um manto de púrpura, a cor da realeza; uma coroa, remanescente da guirlanda usada nas coroações, é agora moldada de espinhos; um cetro de zombaria, um pedaço de cana do ano anterior, que eles tentam sem sucesso fazer este rei ridículo tomar nas mãos. O beijo de fidelidade, que eles viram os homens plantarem na testa dos reis, é mudado para cuspidas em Seu rosto, a fim de se adequar à ocasião. E, finalmente, caricaturam o "Salve, Rei" da cerimônia de coroação romana com um "Salve, Rei dos Judeus!".

Desgostoso de si mesmo, e ainda mais com esses judeus, Pilatos ordena que se prepare uma tabuleta com a inscrição, vertida nos três idiomas usados na região: "Jesus Nazareno, Rei dos Judeus". Isso irrita os judeus, pois zomba da sua antiga ambição de avançar algum dia por meio do retrocesso. Portanto, eles pedem a Pilatos que altere a inscrição para que se leia: "Este homem disse: Eu sou o Rei dos Judeus" (João 19:21). Esta é a gota d'água para o governante romano, justamente indignado, e ele responde com tom de finalidade: "O que escrevi, escrevi".

Vemos então que, ao longo do Seu julgamento, Jesus demonstrou uma profunda relutância em falar de realeza sem fazer distinções. Ele ensinou de forma muito clara que tem um direito de governar, mas que ele não compete com o direito de governar do *regnum*. Ele distinguiu entre uma realeza terrena (o terreno do *regnum*) e uma realeza espiritual (a do *sacerdotium*), a primeira responsável pela graça conservadora de Deus e a segunda pela Sua graça redentora. Todas as teologias planas devem, pela sua própria natureza, atropelar a sensibilidade de Cristo nesta questão. O conceito de realeza de Jesus em dois níveis era muito sutil para Pilatos e demais para os judeus, embora tivessem tido o benefício de um longo e persistente treinamento por parte do Espírito de Deus. Também prova ser demais para todos os que continuam a operar com uma teologia plana. Ser capaz de lidar com a realeza em dois níveis requer que primeiro se aproprie o conceito da graça em dois níveis, o qual inclui o conceito da graça progressiva. Não é uma coincidência que toda teologia plana depare com problemas profundos na questão do direito de governar; nem é coincidência que, onde a teologia é plana, torna-se impossível manter a espada do *regnum* fora dos assuntos do *sacerdotium*.

A teologia cristã tem um bocado de trabalho de casa a fazer no que diz respeito à graça progressiva. A teologia reformada, através de uma sensibilidade bíblica, sentiu a necessidade de distinguir entre "a mediação da criação" e "a mediação da redenção", pois Cristo foi o primeiro antes de ser o segundo. Este é um longo passo na direção de uma teologia da graça progressiva. A teologia reformada também distinguiu de forma semelhante entre o "reino de poder" de Cristo e o Seu "reino da graça" — outro passo significativo nessa direção. A teologia reformada já possui o conceito de uma realeza no nível da graça comum, além de uma realeza no nível da graça redentora, na fina intuição do Catecismo de Heidelberg: ele fala do "nosso rei eterno" como aquele que "nos governa por sua Palavra e Espírito e nos defende e preserva na salvação que nos obteve" (Dia do Senhor XII). Estas são questões que têm a ver com a realeza de Cristo no reino da graça redentora; elas deixam de lado quaisquer implicações, se houver, que a realeza de Cristo possa ter para a realeza que chega a se expressar no *regnum*. No entanto, a teologia reformada não foi capaz de chegar a um consenso sobre a questão de se a base jurídica da graça conservadora está ou não localizada na cruz de Cristo. A respeito desta questão, é altamente significativo que, quando Pilatos disse que tinha o direito de governar que se estendia à vida ou à morte, Jesus não disse: "Sim, e é de mim que o tens"; Ele sentiu a necessidade meramente de dizer que o direito de governar de Pilatos vinha "do alto". **{Neste ponto, refletimos sobre uma controvérsia que grassou durante a Reforma entre os anabatistas e João Calvino. Os primeiros sustentavam que a espada não tem lugar nos assuntos da graça redentora e, no seu argumento, apontavam para o fato de que Jesus Se recusara a resolver um caso que pertencia aos assuntos do regnum, um desacordo quanto à herança. A este argumento Calvino respondeu que "Jesus Cristo não é um rei na sua pessoa - mas Ele é o guardião de todos os reinos, assim como foi Ele quem os fundou e instituiu". Neste argumento, Calvino pressupõe que só porque a Bíblia ensina que a Segunda Pessoa da trindade tem algo a ver com o direito de governar per se, portanto Jesus de Nazaré tem algo a ver com isso, mesmo com o direito de governar num lugar como a China medieval. Certamente, nem tudo o que se pode dizer corretamente do Logos também se pode dizer verdadeiramente de Jesus de Nazaré — por exemplo, que Ele nasceu de Maria.}**

Uma vez que o avanço sobre o sacralismo pré-cristão veio "por revelação" (para tomar emprestado um idioma dos escritos de Paulo), era uma conclusão inevitável que ele estaria constantemente em perigo de ser empurrado para fora do palco novamente. Como veremos mais adiante, isso de fato aconteceu repetidas vezes. Não obstante, houve alguns, notavelmente Paulo, em quem a ideia de graça progressiva causou uma profunda impressão. A sua consciência da graça em dois níveis chega à expressão nas saudações de "dois membros" com as quais ele inicia as suas epístolas: "Graça a vós e paz da parte de Deus Pai e da do Senhor Jesus Cristo" (há algumas variações superficiais, mas a característica de dois membros é constante). Nestas saudações, "graça" (i.e., benevolência imerecida) e "paz" (i.e., a união daquilo que retamente pertence um ao outro) são invocadas de "Deus o Pai" no relacionamento Criador-criatura, e do "Senhor Jesus Cristo" no relacionamento Redentor-redimido. É significativo que uma saudação de dois membros seja usada sem exceção por Paulo, e que o único outro escritor do Novo Testamento a usar uma saudação (João em II João) também escolha essa formulação. Pergunta-se se esses escritores do Novo Testamento haviam discutido a questão da graça progressiva antes de escreverem, se haviam primeiro concordado com a teologia contida em "Deus, que é o Salvador de todos os homens, principalmente dos fiéis" (I Timóteo 4:10) e a teologia contida na exortação para "fazer o bem a todos, mas principalmente aos da família da fé" (Gálatas 6:10). Ambas as expressões fazem muito sentido no contexto da graça

progressiva; numa teologia plana, elas são bastante indigestas.

A saudação de dois membros tem sido frequentemente adulterada, por razões geralmente não declaradas. Ela tem sido muito comumente "melhorada" anexando a ela alguma frase como "na comunhão do Espírito Santo", sem dúvida uma emenda bem-intencionada (mas, não obstante, equivocada) no interesse do trinitarianismo. Essa "melhoria" (na verdade, é uma mutilação) nasceu de uma teologia plana, e o fato de que isso pudesse ser feito sem sequer um erguer de sobranceiras indica o quão prevalente é essa teologia plana. A divisão do trabalho que brilha através da saudação de dois membros não é uma novidade nem uma ideia solitária na teologia Reformada. O Catecismo de Heidelberg, por exemplo, divide o Credo dos Apóstolos em segmentos, o primeiro dos quais é dito lidar "com Deus o Pai e a nossa criação" e o segundo "com Deus o Filho e a nossa redenção".

Isto, submetemos, é mais uma vez um tatear na direção da terceira dimensão, uma consciência mais ou menos vaga da qualidade progressiva da graça de Deus. No entanto, conta contra a formulação do Catecismo o fato de que ela desliza imperceptivelmente do primeiro "nossa" para o último "nossa". Pois a essência da teologia do Catecismo é que estes dois "nossos" não são coextensivos, que Deus é o "Pai" de todos os homens no nível da graça preliminar, mas no nível da graça redentora é o "Pai" dos crentes e somente deles.

Embora a dimensão "não de origem humana" da graça progressiva estivesse fadada a sofrer ataques de pessoas que não haviam levado os seus pensamentos cativos à Palavra, houve alguns em todas as eras que sentiram o ímpeto da inovação divinamente desencadeada por meio da qual uma sociedade composta vem à existência. É triste dizer que, mesmo após a ressurreição, alguns não haviam absorvido muito bem o ensino revolucionário do Mestre; eles continuaram a fazer a velha e agora obsoleta pergunta: "Senhor, restaurarás tu neste tempo o *regnum* a Israel?" (cf. Atos 1:6). Estes continuaram a ter grande dificuldade com a própria descrição de trabalho do Redentor: "A minha realeza não é deste mundo; se a minha realeza fosse deste mundo, os meus servos lutariam para que eu não fosse entregue aos judeus; mas a minha realeza não é do mundo" (João 18:36).

Com a inovação do Novo Testamento veio um *kerygma* plenamente desenvolvido, um corpo de ensinamentos com muitas ramificações, tudo perfeitamente integrado como o recurso de praxe do sermão do Novo Testamento. Como era de se esperar, a pregação do Novo Testamento (tomando os "sermões" registrados no texto do Novo Testamento como ilustrativos) continuou, a princípio, a ser em forma de saga. O "sermão" pregado por Estêvão (Atos 7) é um bom exemplo disso: ele reconta as vicissitudes de um *Volk* (povo). Mas mesmo este sermão-saga move-se imediatamente para uma exortação mais doutrinária, unida a um apelo à decisão. Este sermão passa do recital de saga para: "o Altíssimo não habita em casas feitas por mãos" (v. 48). E termina com uma repreensão apaixonada: "Homens de dura cerviz, e incircuncisos de coração e de ouvidos, vós sempre resistis ao Espírito Santo" (v. 51). Na questão do *kerygma*, o Novo Testamento avança em uma nova direção que nos leva muito além dos padrões pré-cristãos e nos traz a um novo gênero de discurso humano conhecido como o sermão. Como veremos, nem sempre foi permitido que este movimento para a frente seguisse o seu caminho em tempos posteriores; também na questão do sermão houve uma tendência atávica de retornar a coisas que haviam sido superadas.

Também vemos as coisas darem uma volta completa na dispensação do Novo Testamento no que diz respeito à missão. Tudo começou com João Batista e a sua igreja "reunida" de crentes. Apenas pessoas convertidas eram aceitas na comunidade religiosa que João havia iniciado; não se podia ser

um membro da nova comunhão se tudo o que se tivesse a seu favor fosse o acaso do nascimento dentro de uma sociedade sacral. A igreja do Novo Testamento, tomando isso como o seu ponto de partida, avançou a teoria — e a materializou na prática — de que nenhuma incorporação já existente ajudava ou atrapalhava um membro em potencial do corpo de Cristo. Nenhum pertencimento prévio era considerado um trunfo ou um obstáculo. Foi essa inovação que fez com que o Novo Testamento voltasse a sua face para a própria humanidade, numa missão que não prestava atenção às linhas já traçadas, para a criação de uma igreja na qual não havia "nem judeu nem gentio, escravo nem livre".

A missão de João Batista parece ter sido quase que exclusivamente *ad intra*, isto é, direcionada àqueles que estavam no mesmo cerco cultural no qual ele se encontrava. Até onde sabemos, João atraiu os seus seguidores apenas da nação judaica, embora seja significativo que ele tenha buscado converter Herodes, um homem que não pertencia ao cerco já existente conhecido como judaísmo. Aqui encontramos uma inovação impressionante. Esta preocupação e tentativa de provocar uma mudança de coração num não judeu, esta ambição de fazê-lo adotar um novo estilo de vida, algo que João buscou sem qualquer motivação política ou pré-religiosa, mostra-nos o quão longe o Batista havia ido além da posição mantida por Jonas nos tempos do Antigo Testamento. Mas este empreendimento missionário custou a vida de João.

Com Jesus também encontramos a princípio esta mesma missão *ad intra*. Jesus disse que foi "enviado senão às ovelhas perdidas da casa de Israel", uma afirmação que ganha significado quando notamos que foi em resposta à pergunta dos discípulos sobre uma mulher não israelita, uma cananeia (Mateus 15:24). Foi também nesta fase do ministério de Jesus que Ele disse aos Seus discípulos: "Não ireis pelo caminho das gentes, nem entrareis em cidade de samaritanos, mas ide antes às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mateus 10:5-6). No entanto, é significativo que, antes que o ministério de Jesus termine, Ele está estendendo a mão à mulher de além das fronteiras de Tiro e Sidom: as barreiras foram removidas. Jesus responde à sua oração curando a criança. Claramente, testemunhamos em Jesus um movimento para a frente na questão do alcance. Ele atende ao pedido da mulher depois de a ter mantido à distância por tanto tempo que os Seus discípulos começaram a sentir-se incomodados com isso e pedem a Jesus que termine a cena dizendo-lhe para ir embora. É importante que o ponto de virada na atitude de Jesus para com esta "estrangeira" tenha ocorrido quando, em resposta à Sua afirmação de que "não é bom tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos", ela respondeu: "Sim, Senhor; mas também os cachorrinhos comem das migalhas que caem da mesa dos seus donos". Nisso Jesus disse: "Por essa palavra, vai; o demônio já saiu de tua filha" (Marcos 7:27-30).

Foi o reconhecimento por parte da mulher de um conceito de "por-meio-de" que fez Jesus permitir que o anacronismo passasse, e O impeliu a fazer algo para o qual o tempo na verdade ainda não estava muito maduro. É também significativo que as palavras proferidas por Jesus no poço de Jacó, palavras que pareciam totalmente paternalistas — "Vós adorais o que não sabeis; nós adoramos o que sabemos, porque a salvação vem dos judeus" (João 4:22) — acompanharam um comportamento que os discípulos ainda eram incapazes de aceitar, uma entrevista missionária de uma hora com uma mulher samaritana. Eles prudentemente mantiveram as suas bocas fechadas.

Tais foram os começos da missão. Em breve Jesus estaria pronto para a Sua palavra final aos discípulos: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando... ensinando..." (Mateus 28:19-20) ou, como é relatado no Evangelho de Marcos, "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura" (Marcos 16:15 mg.). Agora já não era mais um anacronismo fazê-lo: a salvação que

"vinha dos judeus" havia agora sido consumada, até mesmo com o toque final — a ressurreição. **{No contexto da missão no sentido próprio da palavra, a distinção entre *ad extra* e *ad intra* não faz sentido. No decorrer da história posterior, o termo "missão doméstica" passou a representar a tentativa de fazer crentes de pessoas que já faziam parte do que era conhecido como "Cristandade", e "missão estrangeira" passou a representar a tentativa de fazer crentes de pessoas que não faziam parte dessa "Cristandade". A distinção entre "missão doméstica" e "missão estrangeira" torna-se obsoleta uma vez que o conceito de "Cristandade" (também conhecida historicamente como "a igreja visível") é abandonado.}**

As sequências progressivas que traçamos nas políticas de missão de Cristo são, obviamente, totalmente indigestas para uma teologia que é cega para o cedo e o tarde. A menos que os mandamentos de missão de Jesus sejam vistos estereoscopicamente, eles são completamente incompreensíveis e mutuamente exclusivos — até mesmo contraditórios.

A igreja do Novo Testamento inaugurou uma missão em todas as esferas. Os seguidores de Jesus saíram em todas as direções, evangelizando todos os que encontravam. Paulo penetrava cada vez mais longe em cada jornada missionária. Sabemos que ele contemplou uma missão para a Espanha, e não é de todo improvável que ele tenha ido além da Espanha, talvez até mesmo às Ilhas Britânicas. (Há, pelo menos, uma tradição bastante venerável que relata que o cristianismo foi levado a estas ilhas pelo "Sutor", o "costureiro", e como Paulo era fazedor de tendas por ofício, sugere-se que a referência seja a ele.) De qualquer forma, como resultado das atividades missionárias da igreja primitiva, bolsões de seguidores de Jesus surgiram num tempo incrivelmente curto, até os confins do império e além. Alguns dos porta-vozes da igreja primitiva parecem ter exultado com o fato de que as sortes da causa de Cristo não oscilavam para frente e para trás com as sortes do império. Eles estavam felizes que, em alguns casos, a causa de Cristo tivesse encontrado uma base fora da área sob o domínio do *regnum* romano.

A igreja primitiva tinha as suas transações solenes: principalmente o batismo e a Ceia do Senhor, com a instituição do lava-pés não muito atrás. O batismo era primordialmente um distintivo de pertencimento; a Ceia do Senhor era um memorial. Estas transações solenes tomaram o lugar das manipulações sacramentais às quais os convertidos à fé cristã estavam acostumados nas sociedades sacrais de onde tinham vindo. Estas cerimônias cristãs estavam assim em perigo, desde o início, de adquirir conotações sacramentais. Como tais, elas tinham em si o potencial para o escanteamento do meio de graça do cristianismo autêntico, a Palavra pregada. O perigo inerente a atuações semelhantes a sacramentos logo se tornou dolorosamente real: o de que as cerimônias cristãs reverteriam às conotações pré-cristãs, ou seja, tornariam-se novamente um sinal de membresia não dependente de decisão. Esta reversão já havia ocorrido na congregação coríntia do tempo de Paulo. Tão grande era o perigo que o apóstolo se sentou para fazer o que podia para obstruir o atavismo aparente em Corinto. (Ele introduziu o assunto com uma de suas passagens do tipo "Não quero, porém, irmãos, que sejais ignorantes" — um sinal seguro de que algo estava pesando fortemente na sua mente.)

Paulo sentiu que aos cristãos de Corinto devia ser dito que "nossos pais estiveram todos debaixo da nuvem, e todos passaram pelo mar, e todos foram batizados em Moisés, na nuvem e no mar, e todos comeram da mesma comida espiritual, e todos beberam da mesma bebida espiritual... Entretanto, Deus não se agradou da maior parte deles; pelo que foram prostrados no deserto" (I Coríntios 10:1-5). O que é isso senão uma advertência forte e enfática de que não se deve permitir que a

cerimônia cristã repita a linguagem do sacramento pré-cristão? O que é isso senão uma advertência contra permitir que o ritual da Ceia do Senhor seja o dispositivo por meio do qual uma união tribal já existente se torne coextensiva à nova união? Estas palavras contêm uma severa advertência de que a dimensão de decisão do corpo de Cristo não entre em eclipse por meio do sacramento. Portanto, temos a admoestação interpolada para fazermos um teste em nós mesmos ("Examine-se, pois, o homem a si mesmo"), para que ninguém se torne culpado de "não discernir o corpo do Senhor". O apóstolo está claramente preocupado que o totalismo do sacramento étnico contamine a Ceia do Senhor. E ele tinha boas razões para estar preocupado. Os dois já estavam se amalgamando em Corinto, de modo que Paulo teve que advertir: "Não podeis participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios" (I Coríntios 10:21).

Ao contemplar o mal que estava surgindo em Corinto, o mal de permitir que a Ceia do Senhor revertisse ao sacramento pré-cristão de uma sociedade unânime, Paulo soou uma advertência contra o "comer indignamente" como resultado da falha em "discernir o corpo". "Não discernir o corpo" tem sido entendido como uma questão de ver os "elementos", mas não ver o que eles representam, ver pão e vinho, mas não vê-los em sua forma transubstanciada. No entanto, esta interpretação da advertência de Paulo sobre o "comer indignamente" e "não discernir o corpo" não acerta o alvo. Uma interpretação muito mais plausível é a de que aquele que falha em "discernir o corpo" falha em ver o "corpo de Cristo", que não é coextensivo com qualquer outro corpo ou com qualquer união preveniente. Aquele que falha em "discernir o corpo" vê apenas uma massa preexistente, uma massa mantida unida por considerações tais como homogeneidade cultural, afinidade linguística, consanguinidade racial e solidariedade política. Mas ele não tem olhos para o novo "corpo" que o ato de fé cria, um novo "corpo" que transcende as fronteiras de todas as uniões anteriores: O mal que Paulo está combatendo quando fala em "não discernir o corpo" é o mal de se envolver no comportamento sacramental como é praticado em toda situação sacral e, por essa razão, falhar em se envolver nele com a consciência da nova estruturação da sociedade que vem com o cristianismo autêntico. O fato de a advertência de Paulo contra esse mal falar apenas de não discernir o corpo, e nada dizer sobre discernir o sangue, **{É interessante e significativo que Calvino tomou a liberdade de emendar a linguagem do Novo Testamento no que diz respeito ao assunto de "comer indignamente" acrescentando *et sanguinem* ("e o sangue"); Calvino escreveu: *non discernere corpus et sanguinem Domini est indigne accipere* ("falhar em discernir o corpo e o sangue do Senhor é participar indignamente"). Ao alterar as palavras de Paulo dessa forma, Calvino sem dúvida ajudou a perpetuar a interpretação que nós colocamos em dúvida.}** acrescenta grandemente à plausibilidade da interpretação que propusemos. O pecado que Paulo tem em mente, podemos assim concluir, é o pecado de tomar parte no sacramento tal como ele ocorre na sociedade unânime e falhar em participar dele como um ritual destinado ao uso na sociedade composta. Sob esta luz, pode-se dizer que, ao longo de toda a história subsequente, os homens margearam perto demais do conforto em direção ao pecado de "não discernir o corpo".

Visto que a igreja do Novo Testamento consistia de membros por decisão, eles engajavam-se em devoções privadas — isto é, não públicas — (o tipo de coisa que Platão queria proscrever por lei). As reuniões eram realizadas fora das ruas, nos lares privados de crentes como Prisca e Áquila, com "a igreja que está em sua casa" (Romanos 16:5). Mais tarde, quando locais maiores se tornaram necessários, as reuniões eram realizadas nas catacumbas. A igreja foi para esses túneis deixados pelas operações de mineração de giz parcialmente por causa das perseguições. No entanto, tais locais de reunião adequavam-se muito bem ao pensamento da igreja primitiva e ao seu conceito de

graça progressiva; o conventículo era algo natural para os primeiros cristãos. A nova religião não mostrava nenhum desejo ou intenção de substituir o velho sacralismo por um novo sacralismo. Ela não derrubava os santuários na praça da cidade para então pressionar as autoridades municipais a substituí-los por ícones cristãos ou crucifixos. O cristianismo primitivo deu evidências de que pensava em si mesmo como algo diferente das religiões que estava substituindo, diferente no sentido de que estava voltado para a graça em dois sentidos, e, portanto, para uma sociedade composta, em vez de monolítica.

O comportamento do cristianismo primitivo com referência à *idolothya* é uma boa ilustração da sua qualidade não sacral. Todo o suprimento de carne na civilização na qual o cristianismo foi lançado era *idolothya* (literalmente, "colocada para o ídolo"): tudo o que era vendido no açougue tinha uma marca de oferta aos deuses. Esta *idolothya* refletia perfeitamente o sacralismo da sociedade pré-cristã. É significativo que ninguém na igreja pareça ter sequer sugerido que o suprimento de carne fosse marcado, em vez disso, com um símbolo que apontasse para a religião de Jesus, o contorno de um cordeiro, uma cruz ou um peixe, por exemplo. Os cristãos primitivos parecem ter agido na premissa de que, uma vez que um ídolo é um "nada", a marca atestando a colocação diante de tal "nada" era negligenciável. Eles comiam "de tudo o que se vende no açougue, sem fazer perguntas". O único problema moral que restava era o problema do que fazer na presença do "irmão mais fraco" que ainda ouvia conotações religiosas num açougue: atropelar implacavelmente as sensibilidades anacrônicas da pessoa ou, em amor, respeitar a sua consciência na matéria. Fica claro, e significativo, que o cristianismo primitivo absteve-se de impor, ou de buscar impor, à sociedade como um todo qualquer dos artigos da sua fé. Ele não tomou medidas para criar um novo sacralismo; não se considerou no dever de esmagar as religiosidades existentes; menos ainda se considerou no dever de tentar fazer com que o *regnum* procedesse a tal esmagamento.

Tudo isso resultou da convicção do cristianismo primitivo de que o estado devia ser secular — desta era, ou *saecula*. Via o estado como uma agência da graça preliminar, inventada com o único propósito de impedir que a sociedade caísse no caos. Não houve nenhuma tentativa de estruturar as instituições da graça redentora de acordo com os delineamentos das instituições da graça preliminar, ou vice-versa. O cristianismo primitivo percebeu que a membresia de alguém no estado é algo natural, não contingente a um exercício de escolha, enquanto que a membresia na igreja vem por meio de uma fé baseada em tomada de decisão. Somente a decisão preparava o caminho para o seu batismo. Naturalmente, isto significava que a igreja primitiva via a sociedade humana como uma coisa composta, formada por elementos amplamente diversos, tão diversos quanto o crer e o descrever são diversos. Os cristãos primitivos não eram dados à anarquia — longe disso. Eles não pensavam que o *regnum* era do diabo e não causavam problemas ao estado; ao mesmo tempo, eles não pensavam que fosse uma agência destinada a servir à causa da graça redentora, exceto de forma preliminar, ao proporcionar uma sociedade ordenada. Em tudo isso a igreja primitiva continuou na modalidade dos membros prosélitos da comunidade da sinagoga que estava substituindo. Além disso, estava destinada a influenciar o futuro; pois, ao abandonar o velho sacralismo que tinha sido uma característica da sociedade humana até aquele ponto, abriu o caminho para toda uma nova ordem nos assuntos humanos. Ao introduzir a sociedade composta, injetou nos assuntos dos homens um novo princípio e uma nova fórmula, cujas implicações salutares dificilmente podem ser medidas. **{Não é exagero dizer que o conceito da sociedade composta (um subproduto da graça progressiva) forneceu a fórmula para a sociedade pluralista que nós, nos Estados Unidos, passamos a ter como garantida. Uma sociedade sacral não concede nem pode conceder status**

legal igual a religiões rivais; a coisa mais tolerante que ela pode fazer é se conter um pouco para não distribuir benefícios demais à religião "certa", impondo assim provas ao resto. A sociedade sacral pode ser "tolerante", mas o conceito de liberdade de consciência não pode existir nela. Em contraste, o conceito de graça progressiva torna impensável uma guerra religiosa. Longe de ser a ameaça à paz civil que o sacralismo faz parecer, esse conceito nutre a paz civil. A guerra atual na Irlanda resulta da herança sacral: ambas as facções pensam em termos de uma religião "certa" desfrutando dos "benefícios" do estabelecimento. Esta situação vergonhosa teria uma chance melhor de se endireitar se ambos os lados renunciassem ao seu sacralismo. Até mesmo a batalha contínua entre Israel e os seus vizinhos árabes é em grande parte uma questão de duas sociedades sacrais trancadas em combate. A paz no Oriente Médio teria uma chance melhor se ambos os lados pudessem se forçar a aceitar o estado não confessante, ou secular.}

Em nenhuma questão a nova partida da visão cristã se manifestou mais notavelmente do que na questão de um estilo de vida definitivo. Através do conceito da sociedade composta, a igreja primitiva foi capaz de manter elevados padrões morais como evidência da vida transformada. Por meio de pregação e ação disciplinares, ela buscou manter-se "incontaminada do mundo". O requisito mínimo era "frutos dignos de arrependimento", ou seja, um modo de vida que demonstrasse a mudança interior. **{Este requisito passou a ser visto em épocas posteriores como perfeccionismo. No entanto, isto foi uma caricatura gravemente injusta. A igreja primitiva não pensava no "santo" como inequivocamente bom, nem via o "pecador" como inequivocamente mau. Via cada cristão como uma pessoa na qual um novo princípio estava em evidência; este era considerado o verdadeiro eu desse homem. Mas via que também havia restos da velha natureza contra os quais deveria haver uma luta, uma luta que continua enquanto dura esta vida. Por outro lado, a igreja primitiva via o "pecador" como uma pessoa na qual o mal é predominante, embora fosse um mal temperado por vestígios da retidão original do homem. A igreja primitiva considerava cada ato pecaminoso na vida de um cristão como uma inconsistência, assim como via cada boa ação na vida do "pecador" como uma inconsistência. Os ativos do "santo" estão no novo e os seus passivos no velho, enquanto que os ativos do "pecador" estão no velho e os seus passivos no novo (um novo datado a partir da Queda do homem). Explicaremos mais tarde a origem e a motivação do insulto "perfeccionismo".}** Todo cristão era considerado um santo, **{Em épocas posteriores, a palavra "santo" passou a designar uma espécie de sangue azul espiritual, alguém que fora beatificado ou canonizado. A palavra nunca tem esse significado nos escritos do Novo Testamento. Parece que esse significado foi inventado quando o real significado da palavra "santo" havia se tornado um embaraço, devido a um desenvolvimento que discutiremos em breve.}** uma vez que a igreja primitiva pensava na sociedade como uma entidade composta formada por santos e pecadores. Junto a isso corria a convicção de que o martírio era de se esperar. Ser um seguidor de Jesus e não experimentar provas por causa disso era estranho à sensibilidade da igreja primitiva. Era axiomático que "todos os que querem viver piamente em Cristo Jesus padecerão perseguições" (II Timóteo 3:12). A presença ou ausência de hostilidade por parte do "mundo" tornou-se a pedra de toque para o verdadeiro discipulado. A igreja primitiva exortava os seus membros a "considerar aquele que suportou tal contradição dos pecadores contra si mesmo, para que não vos canseis, desfalecendo em vossos ânimos. Na vossa luta... ainda não resististes até ao sangue... Porque, que filho há a quem o pai não corrija? Mas, se estais sem disciplina... então sois bastardos, e não filhos" (Hebreus 12:3-8).

Mas os cristãos primitivos também eram extremamente eficazes e influentes na sociedade; é duvidoso que uma porcentagem tão pequena em qualquer outra sociedade tenha causado um impacto tão grande. A razão para isto não é difícil de encontrar. Pode-se dizer que o espírito humano prospera na controvérsia: todo movimento para a frente do espírito humano seguiu-se a um confronto de ideia com ideia. Todas as sociedades que, por um motivo ou outro, não experimentaram colisão cultural tornaram-se estagnadas; apenas a sociedade composta oferece os ingredientes a partir dos quais se faz o impulso para a frente. Isto ajuda muito a explicar como e por que o cristianismo autêntico foi, ao longo da história, a poderosa força de impulso para a frente que ele foi. Por outro lado, as eras que foram chamadas de "escuras" foram tempos em que as pessoas operaram com a noção de uma "civilização cristã".

No entanto, a igreja primitiva não seria poupada do problema que os homens passaram a chamar de "o problema da segunda geração". Como em todo movimento na história da redenção, não foi fácil manter o impulso ganho na investida inicial. As gerações sucessivas de homens "nasceram na igreja", e para eles a experiência cristã estava fadada a ser menos revolucionária do que fora para os seus pais. Como resultado, os contrastes iniciais entre a "igreja" e o "mundo" tornaram-se menos pronunciados com o passar do tempo. Assim, surgiu a convicção, especialmente entre as almas mais conscienciosas, de que a igreja estava perdendo o seu brilho, estava crescendo em direção ao mundo e se tornando "mundana". Consequentemente, começaram a aparecer movimentos de protesto, movimentos de "retorno", cuja ambição era recuperar o brilho de épocas anteriores.

Um dos primeiros desses movimentos foi o Marcionismo, que recebeu o nome de Marcião, um rico armador naval na Ásia Menor. Este homem liderou um movimento de protesto durante meados do segundo século d.C. A principal queixa de Marcião era de que a igreja havia se tornado parecida demais com a do Antigo Testamento. Não pode haver dúvida de que a crítica de Marcião à igreja era em grande parte justificável. Uma grande quantidade dos convertidos ao cristianismo havia feito parte da comunidade judaica antes da sua conversão. A mentalidade deles estava predisposta a ter dificuldade com a estrutura de graça progressiva da nova fé: eles trouxeram para dentro da igreja uma tendência em direção a uma teologia plana. Paulo era o escritor favorito de Marcião, sem dúvida porque Paulo havia feito mais do que qualquer outro escritor do Novo Testamento para expor a qualidade preliminar do Antigo Testamento. Marcião propôs um retorno a Paulo, de modo que os seus seguidores eram às vezes chamados de Paulicianos. No entanto, por mais que Marcião estivesse convencido de que o Novo Testamento é uma melhoria em relação ao Antigo, ele parece não ter atinado com a graça progressiva como o conceito por meio do qual poderia resolver as suas dificuldades teológicas. De qualquer forma, ele não estava ciente da qualidade do cedo e do tarde do cristianismo autêntico. Como resultado, ele teve que selecionar alguns dos dados bíblicos e rejeitar outros. Isto o levou finalmente, como era de se esperar, a rejeitar até mesmo certos aspectos dos ensinamentos do seu apóstolo favorito. Mas estará sempre a favor de Marcião o fato de que ele não quis nem foi capaz de deixar que o quadro de Jesus Cristo fosse obscurecido pelos traços militaristas da divindade do Antigo Testamento. O que deu problemas a Marcião foi não ter percebido que a representação do Antigo Testamento de Deus como o "Deus dos exércitos" ainda está sobreposta ao quadro do Novo Testamento de um "Deus da graça"; para ele, os dois ainda eram um só. A divisão de trabalho que chegara à expressão no decurso do tempo através do Espírito revelador de alguma forma não foi percebida por Marcião: para ele, o *regnum* e o *sacerdotium* ainda eram indiferenciados. É por isso que ele teve problemas insuperáveis com um Deus que no Antigo Testamento fica "com os braços estendidos enquanto os inimigos de Jeová eram destruídos", mas

que no Novo Testamento fica "estendendo as suas mãos em amor abnegado". O problema com o qual Marcião lutou foi um que tem perturbado muitas almas sérias desde então. É o resultado de uma teologia plana. Marcião estava, sem dúvida, no caminho errado, mas não mais — talvez até menos — do que os seus contemporâneos que não conseguiam sequer ver o problema. Visto que estavam começando a pensar na união de mãos do *regnum* e do *sacerdotium*, em breve tentariam uma fusão de espada e cruz. Certamente não servirá chamar Marcião de herege com argumentos extraídos de uma teologia que precipitou cenas tão sangrentas como as Cruzadas e o massacre genocida de grupos populacionais inteiros, como os albigenses e os valdenses.

Durante estes primeiros tempos a igreja, que até então havia sido uma estrutura bastante frouxamente integrada, começou a ser altamente institucionalizada. O que é particularmente notável é que alguns clérigos proeminentes começaram a assumir o papel de supervisores gerais. Especialmente importante é o fato de que os homens cujas "paróquias" representavam as maiores unidades civis gravitaram para o topo nos assuntos da igreja, um movimento que logo levou à "papalização" do bispo de Roma. Este desenvolvimento é importante porque mostra que igreja e estado estavam se tornando mais ou menos coextensivos no pensamento das pessoas.

Fosse por esta característica ou por algum outro sinal de que a igreja estava se tornando algo diferente do que tinha sido, surgiu ainda um outro grupo de protesto, chamado de Montanistas em homenagem a um de seus primeiros líderes. O montanismo buscou reter ou recapturar a outrora qualidade profética e experiencial do cristianismo primitivo; ele dava muita importância ao que mais tarde foi chamado de experiência pessoal. Como o montanismo era um protesto contra a ossificação que havia se instalado, era natural que os seus adeptos às vezes se tornassem extremistas; eles eram frequentemente acusados de ser apocalípticos e visionários. Esta acusação provavelmente não era infundada, mas a acusação perde muito de sua força quando feita por pessoas cujo externalismo havia provocado o protesto "herético" em primeiro lugar.

A igreja também foi perturbada nesta época pelo movimento de protesto conhecido como Novacianismo, que recebeu o nome de um presbítero chamado Novaciano. Este grupo estava profundamente perturbado com a crescente frouxidão de conduta que havia se tornado um problema à medida que a igreja ficava maior e mais velha. Os novacianos queriam ver restaurados os rigorosos requisitos de admissão que estiveram em vigor em épocas anteriores, com disciplina rígida para manter a igreja distintiva na questão da conduta. Por essa razão, eles foram maldosamente chamados de *katharoi* (palavra grega para "puros"). Este movimento também foi muito difundido e os seus adeptos numerosos. A santidade pessoal era o seu forte: a principal ênfase do novacianismo era em um estilo de vida distintivo. Os novacianos podem ter sido culpados de uma certa unilateralidade, mas, mais uma vez, a acusação de "heresia" perde muito da sua força quando se lembra que aqueles que usavam essa acusação eram eles próprios a causa do protesto, tendo pela sua frouxidão dado-lhe a ocasião.

Todos estes movimentos prepararam o terreno para movimentos de protesto posteriores: eles deram à igreja uma espécie de precedente do conteúdo geral da "heresia" e uma ideia de como os "hereges" deviam ser combatidos. Em tempos posteriores, um dissidente era automaticamente visto como uma reencarnação de um ou outro desses dissidentes anteriores. De fato, pelos mil anos seguintes, quando as pessoas ouviam a palavra "herege", já sabiam que podiam esperar uma ou mais das ênfases destes primeiros movimentos de protesto.

O cristianismo primitivo deu evidências muito cedo de que aquilo que fora ganho sob as pressões do Espírito de Deus movendo-se para a frente também poderia ser perdido novamente — no todo ou em parte. Mas isto não deve nos cegar para a natureza radical das inovações que haviam ocorrido. Isto foi resumido nestas palavras:

"Desde Cristo, então, havia a partir de agora sobre a terra dois níveis de soberania, algo nunca antes observado, nem entre os judeus nem entre os pagãos, a saber: uma soberania autônoma temporal, com as suas leis, a sua polícia, o seu poder de constrangimento físico sobre aqueles que cometem delitos sociais; e uma soberania autônoma espiritual, direcionada para a salvação da humanidade, com as suas leis e disciplina, mas provida apenas de meios espirituais. Ambas as soberanias derivam de Deus, mas cada uma tem a sua própria missão. A de César é divina na sua origem, uma vez que toda a autoridade neste mundo descende de Deus, mas é estabelecida em vista de propósitos terrenos tais como a punição de criminosos, a cobrança de impostos e a boa ordem da sociedade. A da Igreja também é divina, uma vez que foi estabelecida por Cristo, o Filho de Deus, mas é puramente religiosa e não possui armas materiais. Sendo membros de ambas as sociedades ao mesmo tempo, os cristãos defrontam-se com uma dupla gama de deveres. De acordo com a palavra do Mestre, eles têm que tentar 'dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.'" {13}

Nestes primeiros tempos, ao menos alguns dos líderes da igreja mostraram que eram capazes de pensar numa eventual combinação do cristianismo com o estado romano, de esculpir algum tipo de "sacralismo cristão", **{Colocamos esta expressão entre aspas para indicar o resultado anômalo de juntar este substantivo e este adjetivo: se algo é "cristão", não é sacral, e se é "sacral", não é cristão.}** ao tornar a fé cristã a religião "certa" no império. Um desses líderes foi Orígenes, que já no ano de 250 d.C. perguntou sugestivamente:

"O que aconteceria se os romanos fossem persuadidos a adotar os princípios dos cristãos, a desprezar os deveres prestados aos deuses reconhecidos e aos homens, para adorar ao Altíssimo...? Se eles orassem à Palavra que outrora disse aos hebreus quando estes eram perseguidos pelos egípcios: 'O Senhor pelejará por vós, e vós vos calareis', e se todos eles se unissem em oração de comum acordo? Eles seriam então capazes de afugentar muitos mais inimigos do que aqueles que foram derrotados pela oração de Moisés." {14}

O que Orígenes estava sugerindo, deve-se notar, era que seria boa política, benéfico para o *regnum*, se as divindades ancestrais fossem dispensadas e o Deus dos cristãos fosse colocado no lugar delas. Encontraremos este argumento repetidamente em tempos subsequentes — de que esculpir um "sacralismo cristão" compensa politicamente. Orígenes estava dizendo que seria boa estratégia do ponto de vista político se os filhos de Deus fossem encorajados a ter encontros amorosos com as filhas dos homens, tendo em vista a provável descendência de tal acasalamento. Veremos na próxima seção deste livro que este conselho, proferido por um homem do *sacerdotium* aos ouvidos do *regnum*, não caiu em ouvidos surdos.

## Parte Três

# "O NASCIMENTO DO HÍBRIDO"

Até agora neste estudo salientamos que a sociedade humana tem sido geralmente sacral, mantida unida por uma religião comum, mas que o cristianismo autêntico vem com uma estruturação nova e diferente da sociedade humana, na qual a comunidade política e a comunidade religiosa não coincidem. Essa nova concepção do estado como uma criatura da graça conservadora de Deus e da igreja como uma criatura da sua graça redentora "não era dos homens"; o mundo a deve ao que os teólogos chamam de revelação especial. No entanto, não nos deve surpreender quando tendências atávicas começam a aparecer, porque o ímpeto ganho pelo impulso de tal revelação especial tende a desacelerar sob a resistência das convicções anteriores do homem no seu estado natural. Nesta terceira seção, buscaremos mostrar como tal perda de ímpeto de fato ocorreu — e a amplitude da sua escala. Aconteceu quando se fez novamente uma tentativa de esculpir uma sociedade unânime, desta vez sob a assinatura da fé cristã. Este foi o nascimento do híbrido engendrado pela união dos filhos de Deus com as filhas dos homens.

Talvez devêssemos começar dizendo que a inovação do cristianismo autêntico de uma sociedade composta em vez de unânime não fez com que ele ficasse alheio à sociedade como um todo. Os primeiros cristãos lembraram-se do que Jesus havia dito sobre serem o "sal da terra", e perceberam que isso significa duas coisas: diferenciação total e integração direta. Eles viram muito claramente que o sal é uma coisa e a mercadoria a ser salgada é outra; viram com a mesma clareza que, para que o sal cumpra a sua função de dar sabor e preservar, ele deve estar em contato próximo com essa mercadoria. **{O alheamento da sociedade não é desconhecido na história; de fato, era até comum demais. Mas é um fato registrado que, quando ele apareceu pela primeira vez, e também subsequentemente, veio como um protesto contra a formação de uma sociedade supostamente cristã, e surgiu como uma rebelião contra o híbrido. Segue-se que a causa de tal alheamento deve ser atribuída àqueles que são os seus críticos mais severos.}**

Um eloquente testemunho contemporâneo do fato de que os primeiros cristãos não estavam alheios à sociedade, mas intimamente integrados a ela, está contido no que é conhecido como a *Epístola a Diogneto*, escrita no final do segundo século. Após dizer que "a alma habita no corpo, mas não é do corpo, e os cristãos habitam no mundo, mas não são do mundo", este antigo tratado prossegue dizendo:

"Os cristãos não se distinguem do resto dos homens nem por país, nem por língua, nem por costumes; tampouco habitam em nenhum lugar em cidades próprias, nem usam

uma língua diferente, nem praticam um modo de vida conspícuo... mas, vivendo como vivem tanto em cidades helênicas quanto bárbaras, conforme a sorte de cada um, seguindo os costumes do país em vestuário, alimentação e no resto da vida, a maneira de conduta que eles exibem é maravilhosa e confessadamente inacreditável. Eles habitam a sua própria pátria, mas como peregrinos; participam de tudo como cidadãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda terra estrangeira é para eles uma pátria, e toda pátria, uma terra estrangeira. Eles residem na terra, mas a sua cidadania está no céu." (1.)

Uma questão de certa magnitude surgiu nas mentes desses primeiros cristãos: se um cristão também poderia ser um governante, não porque governar como tal fosse considerado indigno, mas porque se sentia que o programa da graça redentora tinha prioridade sobre o crente. Tertuliano parece ter tido considerável dificuldade com este problema; mas ele também se orgulhava do fato de que "surgimos no cenário ontem mesmo e já enchemos todas as vossas instituições, as vossas cidades, as vossas cidades muradas, as vossas fortalezas, senados, fóruns..." (2.)

A igreja primitiva era extremamente voltada para missões. Isto era de se esperar, pois ela concebia a sociedade humana como sendo sempre composta por alguns que estão dentro do redil e alguns que ainda estão de fora, uma visão que invariavelmente leva à missão. Como resultado, em meados do segundo século, podia-se dizer que não havia uma raça de homens sobre a terra entre a qual não se pudessem encontrar convertidos à fé cristã. Mas estes também foram os dias de perseguição. Devemos ter em mente que estas perseguições não foram ocasionadas por nenhum dos itens doutrinários contidos no credo cristão, tais como a divindade de Cristo ou a salvação pela fé. Sociedades sacrais como aquelas que cercavam a igreja primitiva não são unidas pela doutrina, mas pelo culto, pelo ato ou gesto sacramental. Por essa razão, elas não são sensíveis ao desvio na doutrina, mas são extremamente sensíveis à aberração em detalhes cúlticos. As perseguições resultaram do fato de que a fé cristã estava minando a homogeneidade da sociedade sacral, estava erodindo a unanimidade no nível da lealdade mais alta dos homens. Que foi esta consideração, em vez de algum item de doutrina, que motivou as perseguições, fica evidente nas sentenças pronunciadas contra os cristãos primitivos. A seguinte sentença é típica: "Considerando que Nartzalus, Speratus... confessaram que vivem de acordo com os ritos religiosos dos cristãos e, quando lhes foi dada a oportunidade de retornar ao uso dos romanos, perseveraram na sua obstinação, é do nosso agrado que eles sofram pela espada." Os primeiros cristãos foram sentenciados pelo tipo de conduta que Platão queria ver proscrita, conforme exposto em suas *Leis*. O que era necessário para escapar do destino de mártir não era o repúdio à crença mantida pelos cristãos, mas a cessação da dissonância religiosa e a retomada do "uso dos romanos".

As perseguições foram inspiradas pelo medo sacralista de que a sociedade unida pelos sacramentos desmoronasse. Este medo chegou a uma expressão clara nas medidas tomadas pelo imperador pagão Décio, que, alarmado com a erosão da fé ancestral e com a difusão do cristianismo, ordenou a todos os chefes de família que realizassem os atos sacramentais pagãos, após cuja conclusão deviam assinar a seguinte declaração reconhecida em cartório: "Eu, N.N., sempre sacrifiquei aos deuses e agora, na tua presença e em cumprimento à diretriz, sacrifiquei, fiz derramar uma libação e provei da vítima sacrificial." (4.) Verificações de casa em casa identificaram todos os que constituíam uma ameaça ao sacralismo romano, e aqueles que foram considerados culpados de não conformidade ficaram sujeitos a penas severas.

Uma vez que foi este medo que deu origem às perseguições, não é de surpreender encontrar os primeiros eclesiásticos a brincar com a ideia de um novo consenso nos santuários, um novo sacralismo por meio do qual todos os cidadãos de Roma estariam unidos mais uma vez numa fé comum, isto é, num ato sacramental comum. O simples pensamento é uma negação dos contornos essenciais da autêntica fé cristã. Fazer da religião de Jesus a religião de um reino é destituir o discipulado da decisão, e isso é negar o próprio discipulado. O cristianismo generalizado é o cristianismo rendido. Ao fazer da religião de Jesus a religião de um grupo linguístico inteiro, os homens despojam-na de uma das suas dimensões definitivas e reduzem-na a uma mera religião cultural.

No entanto, o plano de fazer exatamente isso foi levantado de ambos os lados — do *regnum* e do *sacerdotium*. Já no ano de 175 d.C., um clérigo chamado Melitão de Sardes sussurrava ao ouvido dos governantes que "somente quando o cristianismo é protegido e promovido... o império continua a crescer em tamanho e esplendor." **{De acordo com Eusébio (IV, 26:7), Melitão tentou fazer o imperador morder a isca dizendo que Roma e a religião cristã haviam ambas nascido nos dias do primeiro imperador, Augusto — uma invenção, se é que já houve alguma!}** Um pouco mais tarde, Orígenes dava a sugestão de que, se todo o império romano se unisse na adoração do Deus verdadeiro, então o Senhor lutaria por eles, e eles ficariam quietos: então matariam mais inimigos do que Moisés o fez em seus dias. **{A referência é a Êxodo 14:14, onde lemos: "O Senhor pelejará por vós, e vós vos calareis". Esta última cláusula foi usada durante toda a época medieval para fornecer a justificativa bíblica para a prática de ter hereges liquidados sob as ordens da igreja, mas pela espada do regnum, com a igreja apenas "assistindo".}** Tal conselho, se seguido, traria de volta a sociedade monolítica do mundo pré-cristão e também forneceria a fórmula por meio da qual a igreja poderia liquidar a sua concorrência por outras mãos que não as suas, mantendo assim as suas próprias vestes imaculadas pelo sangue de suas vítimas ("ela ficando quieta"). Não nos deve escapar que nem Melitão nem Orígenes mencionam um benefício para a igreja: eles argumentam que seria boa política, que o curso de ação sugerido beneficiaria o império. Devemos notar a significância dessa ideia de vantagem política, pois ela vem à tona com frequência quando as coisas começam a se desviar em direção ao "sacralismo cristão".

O movimento em direção ao "sacralismo cristão" começou no ano de 313 d.C. com a promulgação do Édito de Tolerância (também conhecido como o Édito de Milão, porque foi publicado pela primeira vez naquela cidade). Este édito declarou a religião cristã como *religio licita* (um culto permitido), um status que ela não tinha antes. O efeito imediato foi a cessação da perseguição, pois o édito tornou a velha acusação de sacrilégio e traição não mais possível. Esta mudança de clima permitiu que os cristãos saíssem dos esconderijos, e tornou-se aparente que os seguidores de Jesus eram muito mais numerosos do que se supunha. Através do Édito de Tolerância, o Deus dos cristãos recebeu espaço nas páginas amarelas. No entanto, poder-se-ia ter previsto que não cairia bem para os cristãos deixar que Ele se tornasse um entre muitos; o seu Deus era um Deus que põe fim a todos os deuses. Os cristãos continuaram a instar o povo a renunciar à fé ancestral e aos seus deuses, a abraçar o Único e a chegar ao batismo.

Como resultado tanto dessa intransigência por parte dos cristãos quanto da sua inesperada força numérica, logo após o Édito de Tolerância foi promulgado um segundo édito que fez do cristianismo a única fé legítima. O cristianismo tornou-se a religião "certa", e todas as demais eram, por implicação, "erradas". Esta súbita mudança de sorte para a causa cristã foi em grande parte obra do

imperador Constantino. Pelo papel que desempenhou nessa poderosa mudança, ele passou a ser conhecido desde então como Constantino, o Grande, por todos os que pensam que a mudança constantiniana foi um benefício para a causa de Cristo. Devemos olhar atentamente para essa mudança a fim de ver se uma avaliação tão elevada é justificada.

Não há evidências de que Constantino tivesse a mais pálida concepção de graça progressiva ou o mais remoto entendimento da estruturação única da sociedade humana por parte do cristianismo autêntico. Tudo o que aconteceu foi que os papéis se inverteram: a fé cristã passou a ocupar o lugar de onde a fé ancestral havia sido expulsa. Enquanto o cristianismo havia sido perseguido até então, encontrava-se agora em posição de fazer algumas perseguições por si próprio — o que começou a fazer de imediato. E os motivos eram os mesmos; são motivos inerentes ao sacralismo.

Constantino considerava-se a autoridade suprema em questões pertinentes à nova fé, exatamente como o fizera anteriormente com referência à velha fé. Ele assumiu como sua a tarefa de "demonstrar com um veredicto inequívoco... exatamente como o ser divino deve ser adorado e que tipo de culto lhe é agradável." (5.) Ele reivindicou para si a prerrogativa de determinar se o nome de uma determinada pessoa devia aparecer no rol de membros da igreja; somente ele tinha as chaves para abrir e fechar. Quando o imperador viu que a controvérsia ariana poderia representar uma ameaça ao "sacralismo cristão" que ele estava a montar, escreveu a Atanásio, que queria a expulsão de Ário: "Agora que estás a par da minha vontade, concede entrada sem impedimentos na Igreja a todos os que a desejarem. Se eu ouvir que te colocaste no caminho de qualquer um deles quando reivindica ser membro da Igreja, ou que lhes barraste a entrada, enviarei imediatamente alguém que te deporá sob as minhas ordens e te removerá do país." (6.)

Constantino foi tão intolerante após a sua "conversão" quanto o fora antes: agora, as reuniões sob a assinatura da velha religião eram proibidas, muitas vezes com as mesmas palavras das proscritões anteriores contra as reuniões cristãs. A simples colocação de uma oferenda votiva num antigo santuário foi proibida por lei. Pessoas não batizadas eram agora obrigadas pela lei imperial a frequentar aulas de doutrinação, com vista ao batismo. Aqueles que se recusassem a ir à pia batismal após tal doutrinação ficavam sujeitos a penalidades severas. Qualquer pessoa que, após tal batismo forçado, recaísse nos velhos caminhos ficava sujeita à *exterminatio*. **{Aqui na história tem início aquela severidade para com as pessoas reincidentes que viria a ser praticada pelos mil anos seguintes. Tal severidade não nos deve surpreender: ela é a concomitante inevitável do sacralismo. Se entende-se que o regnum e o sacerdotium são coextensivos, então não se pode tolerar no primeiro uma pessoa que se atreva a retirar-se do segundo. O sacralismo não pode suportar o "herege", e aquele que recai declara-se, por isso mesmo, um "herege", ou seja, uma pessoa que faz uma escolha. A palavra exterminatio aplicada ao "herege" pode ter, no início, carregado o seu significado etimológico ("colocar fora das fronteiras"), mas logo adquiriu o seu sentido atual, derivado ("liquidação").}**

Constantino começou de imediato a conceder toda a sorte de favores à nova religião. Estruturas eclesiásticas elegantes, precursoras das catedrais medievais, foram construídas à custa do erário público, frequentemente sobre as ruínas de um antigo santuário de alguma divindade pagã. O domingo, o primeiro dia da semana, que a igreja primitiva conhecera como o "Dia do Senhor", foi então proclamado feriado legal com o nome pagão de "dia do sol". Este regresso ao nome pré-cristão para o dia de descanso cristão deveu-se, sem dúvida, à contínua reverência do imperador pelo sol como uma divindade. Por muitos anos após a "conversão" de Constantino, as

moedas cunhadas na sua casa da moeda continuaram a ostentar emblemas em homenagem ao *Sol Invictus*, o sol invencível. Visto que o sol fora fundamental para conduzir Constantino à sua "conversão" (ao causar a "visão" da qual ele tanto gostava), ele achou que o *Sol Invictus* deveria continuar a ser honrado. Não se reuniam os próprios cristãos para orar no dia do sol, e nas suas orações não se voltavam para o leste, o lugar do seu nascimento? E Deus não era referido no seu Livro Sagrado como o "sol da justiça"?

Constantino começou imediatamente a subsidiar a igreja cristã com pagamentos luxuosos em dinheiro, e os funcionários da igreja eram pagos pelo tesouro público. Isto levou a uma corrida profana por nomeações, frequentemente por parte de pessoas que não possuíam conhecimento teórico nem vivencial da nova fé. Esta corrida foi acelerada por um decreto que libertou todos os clérigos dos encargos públicos, tais como o pagamento de impostos.

Parece que o imperador — que sempre fora um gastador liberal — foi especialmente liberal para com as igrejas na África. Isto deveu-se, provavelmente, ao fato de que se tornou claro desde o início que o empreendimento constantiniano iria encontrar resistência na África. Já havia, há algum tempo, diferenças entre as igrejas do Norte da África e as do outro lado do Mediterrâneo, mas nenhum antagonismo que se assemelhasse aos que estavam fadados a desenvolver-se muito em breve. Membros de ambos os grupos casavam-se livremente entre si e entravam em todos os outros laços sociais. Mas quando o imperador começou a intrometer-se nos assuntos da igreja, a discordância entre os dois grupos adquiriu uma nova dimensão. Como o estudioso francês Martroye salientou, "a hostilidade resultou dos rigores ordenados contra os donatistas, quando o interesse do sossego público levou os imperadores a renovar a velha doutrina romana da religião subordinada ao governante civil." Os donatistas estavam acostumados a que Roma dirigisse as coisas no plano político, e sem dúvida perceberam com alarme que, devido à mudança constantiniana, a igreja também teria doravante que receber ordens de Roma. Isto, sem dúvida, contribuiu para a tentativa dos donatistas de obstruir a mudança.

Talvez a invulgar prodigalidade de Constantino para com as igrejas africanas tenha sido a sua tentativa de desarmar os donatistas neste medo. Em qualquer caso, ele instruiu Ceciliano, o bispo de Cartago, da seguinte forma:

"Considerando que eu decidi que... deve ser feita provisão para despesas a um determinado número de servos da legal e sacrossanta Igreja Católica, escrevi a Urso, o contador da África, instruindo-o a fazer com que fossem pagos à vossa reverência 3.000 *folles*. Deveis, portanto, ao receberdes a referida quantia, ordenar que o dinheiro seja distribuído a todas as pessoas previamente mencionadas, de acordo com a lista que vos foi enviada por Ósio. **{A referência é ao Bispo Ósio de Córdoba, na Espanha, a quem Constantino selecionara para ser seu conselheiro em assuntos eclesiásticos. Que Constantino tenha enviado a Ceciliano uma lista de nomes elaborada por Ósio é interessante, para dizer o mínimo. Somos levados a perguntar se Ceciliano não sabia quem eram os seus subordinados ou se não tinha um inventário dos clérigos sob a sua supervisão. É provável que Constantino tenha feito com que Ósio elaborasse a lista para que nenhuma pessoa com inclinações ao donatismo fosse incluída, pois Ósio era antidonatista. Aprendemos com este procedimento que a política arranja uma maneira de entrar na igreja quando a igreja entra na política.}** Se descobirdes que é inadequada para cumprir os meus desejos neste assunto em

relação a todos eles, deveis, sem hesitação, exigir de Heráclides, o intendente dos nossos domínios, o que descobirdes ser necessário. Pois dei-lhe ordens pessoais para que pague sem demora as somas que a vossa reverência lhe exigir."

Neste ponto o imperador acrescentou, sem dúvida com os donatistas em mente:

"E como ouvi dizer que certas pessoas de caráter turbulento desejam afastar o povo da sacrossanta Igreja Católica com algum falso pretexto vil, ficai sabendo que dei tais ordens pessoalmente ao procônsul Anulino e também a Patrício, adjunto dos prefeitos, que entre todos os seus outros afazeres dedicarão especial atenção a este assunto e não se submeterão a ver acontecer nada desta natureza. Assim sendo, se observardes quaisquer destas pessoas a persistir nos seus insanos desígnios, dirigi-vos aos funcionários acima mencionados sem qualquer hesitação e remetei-lhes o assunto, para que eles possam lidar com as mesmas conforme lhes ordenei pessoalmente. Que a divindade do grande Deus vos preserve por muitos anos." (8.)

Fica evidente a partir destas ordens que a ideia de uma cortina de ferro ou de bambu não é uma invenção do século XX. Aqui o imperador está a construir uma cortina de ferro à volta da igreja, tornando impossível a quem quer que seja abandoná-la. A motivação política por detrás de tudo isto é dolorosamente evidente; ela olha-nos fixamente de forma feroz em cada ponto do registro. Outro exemplo é a carta que Constantino enviou por esta altura a Anulino, procônsul da África:

"Considerando que, a partir de muitas deliberações, parece que a anulação do culto no qual se mantém a mais alta reverência pelo santíssimo poder trouxe os maiores perigos para a comunidade; e a restauração e proteção legais desse mesmo culto causaram a maior das fortunas ao nome romano e uma prosperidade excepcional a todos os assuntos dos homens, a beneficência divina providenciando isto, ficou decidido que aqueles homens que na devida santidade e na observância desta lei oferecem os seus serviços pessoais ao ministério do culto divino receberão a devida recompensa pelos seus trabalhos. Por conseguinte, desejo que aqueles que na província a ti confiada prestam serviço pessoal a este santo culto na Igreja Católica, à qual Ceciliano preside, que são comumente chamados de 'clérigos', sejam mantidos imunes de todos os encargos públicos de qualquer tipo que seja, para que não sejam desviados por qualquer erro ou lapso sacrílego do serviço que é devido à Divindade, mas possam, ao contrário e sem perturbações, servir à sua própria lei, uma vez que a sua condução do maior culto para com a Divindade trará, na minha opinião, um benefício imensurável à comunidade. Adeus, nosso caríssimo e muito amado Anulino." (9.)

Fica bastante claro que Constantino promoveu a nova fé principalmente pelo seu "benefício imensurável à comunidade". Ele não deixou evidências de ter atribuído grande valor à doutrina cristã do pecado e da graça, do perdão divino, da absolvição e da renovação, ou do amor e da misericórdia. O fato fala por si só de que Constantino, assim como Platão antes dele, veria no culto privado da religião uma ameaça terrível ao ideal sacral. Assim, antes que a mudança constantiniana desse a volta completa, a pena de morte havia sido prescrita para quem realizasse ou frequentasse um conventículo. **{Por mais de mil anos, esta supressão do conventículo, a reunião não pública para fins religiosos, inspirada no sacralismo, esteve em vigor em toda a Europa. O conventículo é a**

**reunião de "hereges", isto é, os "escolhedores"; a sociedade sacral não pode permitir nenhuma escolha.}**

Uma das medidas de mais longo alcance destinadas a apoiar o novo sacralismo foi a identificação legal da heresia com a sedição, ou crime contra o estado. O desvio no plano do *sacerdotium* tornou-se desvio no plano do *regnum*. Vimos como isso operou no julgamento de Jesus, e argumentamos que a incapacidade de distinguir entre os dois é o resultado inevitável de uma teologia plana. Embora a confusão entre heresia e sedição se siga naturalmente das premissas sacrais, os formadores do "sacralismo cristão" cuidaram para que a identificação dos dois tipos de infração fosse endurecida na lei imperial. Esta identificação permaneceu firme por todo o período de tempo conhecido como a Idade Média, e tornou-se uma questão central na Reforma. Lemos nos Códigos de Justiniano que "a heresia deve ser interpretada como uma ofensa contra o Estado...; tudo o que for mau e praticado no plano da religião deve ser contabilizado como crime." (10.)

Com o advento do "sacralismo cristão", concretizou-se o velho sonho de avançar retrocedendo; na mudança de Constantino, os espíritos dos macabeus e os fantasmas dos zelotes cavalgaram de novo. O reino de Cristo, que o Salvador, na sua hora de provação, declarara "não ser deste mundo", era agora tão reino do mundo como qualquer outro que já tivesse existido. A espada que Jesus mandara Pedro guardar foi de novo arrancada da bainha — por homens que queriam ser conhecidos como vigários desse mesmo Pedro. E estes autodenominados vigários começaram imediatamente a instruir o *regnum* a cortar e a retalhar com ela exatamente no domínio de onde Jesus a havia banido. O reino de Cristo contrapunha agora exército contra exército, poder da espada contra poder da espada, e a partir deste ponto a guerra passou a estar sob a água do batismo, um empreendimento muito "cristão". No ano 416, o exército foi declarado fechado a todos exceto aos cristãos. Fazer descer fogo do céu para destruir os que se colocavam no caminho (um comportamento que Jesus repreendera em termos inequívocos) estava agora sob a bênção desse mesmo Cristo.

A igreja não só passou a pronunciar a sua bênção sobre as guerras travadas por engrandecimento político, como instrumento para "fazer o império crescer cada vez mais", como também começou a dar o seu apoio a atos de violência perpetrados em nome da religião. Por exemplo, os cristãos incendiaram até ao chão uma sinagoga judaica numa localidade chamada Calínico. Eles andavam a dizer aos ouvidos do imperador que ele devia despojar os templos pagãos dos seus ornamentos; tinham recomendado que os ídolos pagãos fossem derretidos para a cunhagem de moedas. Como eles diziam: "Desde que se começou a arruinar os templos pagãos, o poder divino fez com que o teu poder crescesse cada vez mais." Então, por que não incendiar sinagogas judaicas? Os judeus certamente não eram muito melhores do que os devotos das divindades ancestrais. Quando o imperador Teodósio teve conhecimento da atrocidade, ordenou aos cristãos que reconstruissem a sinagoga. Perante isto, um porta-voz de renome da igreja decaída, ninguém menos do que o Bispo Ambrósio, dirigiu-se ao imperador: "Sou da mesma laia que estes bispos; afirmo que fui eu quem incendiou essa sinagoga, que fui eu quem deu as ordens para atear fogo — a fim de que não reste lugar algum onde Cristo seja negado." Ele disse ao imperador que qualquer pessoa que desse ordens para que os cristãos reconstruissem a sinagoga estava a negar a fé: "Deve então ser construída uma casa para aqueles que negam a Cristo, construída com os dinheiros da igreja! Vais deixar os judeus triunfarem sobre a igreja de Cristo? Estás a dar um troféu da vitória sobre o povo de Cristo? Regozijo, ó imperador, aos infiéis? Festival a uma sinagoga? Humilhação para a igreja de Cristo? Deus te diz: 'Eu dei-te a vitória sobre os teus inimigos e dás tu agora aos meus inimigos a vitória sobre o meu povo!'...

Afinal, a quem compete vingar a sinagoga? A Cristo, dirias tu? O Cristo a quem eles mataram e a quem negam... ?" (11.)

O leitor deve ter notado que, a esta altura, o ponto que o Todo-Poderoso tanto se esforçara para incutir no seu povo nos dias de Saul e de Uzias perdera-se por completo novamente. A divisão de trabalho que fora elaborada tornara-se obsoleta, e o *regnum* e o *sacerdotium* entrelaçaram-se uma vez mais, tecidos juntos tão apertadamente como estiveram antes de o Espírito revelador ter começado a lutar com os homens. A sociedade tornara-se de novo tão sacral como fora nos dias de Nabucodonosor. Em suma, os filhos de Deus e as filhas dos homens haviam dado à luz um híbrido ilegítimo, uma criatura desajeitada e feia, mas, como acontece frequentemente com os híbridos, robusta. E prometia estar presente no cenário por muito tempo.

A natureza da mudança que ocorreu na alma de Constantino — a sua "conversão", como tem sido chamada — tem sido avaliada de várias maneiras. Aqueles que sustentavam que a vinda do "sacralismo cristão" era uma bênção propendiam a pintá-la com cores brilhantes. Eusébio escreveu centenas de páginas em louvor do homem e do movimento. Abraham Kuyper, um dos principais teólogos reformados do nosso tempo, parece ter sido quase tão entusiástico a respeito da mudança constantiniana como Eusébio. Ele escreveu:

"Quando a primeira contenda resultou na submissão do imperador a Jesus, então... a realeza de Cristo começou a triunfar na sociedade... A realeza de Cristo, a partir desta altura, ergueu-se como um poder que ditava o rumo acima do poder imperial, o qual, a fim de fortalecer a sua influência, procurou uma integração cada vez mais estreita com a realeza de Jesus... Quando no quarto século a perseguição cessou e o poder imperial mostrou uma prontidão para se acomodar a Jesus, a vitória básica tornou-se aparente... Esta vitória de princípio perdurou durante todo o curso do longo período conhecido como a Idade Média." (12.)

Ao avaliar assim a mudança constantiniana, Kuyper estava apenas a ecoar a avaliação refletida na oração com a qual o Sínodo de Dort (1618-19) foi inaugurado. Este sínodo tinha sido convocado pelo *regnum* e foi conduzido sob a sua soberania, o qual deteve e recusou divulgar — apesar de lhe ter sido solicitado — as credenciais dos delegados vindos do estrangeiro. Foi convocado para resolver uma questão pertencente exclusivamente ao *sacerdotium* (a do arminianismo nascente), e a sentença proferida sobre aqueles que o Sínodo considerou estarem no erro foi de caráter civil — a *exterminatio* (no seu sentido literal). Na oração de abertura, despendeu-se um abundante louvor sobre o *regnum* "por caminhar nos passos dos seus ilustres predecessores, Constantino, Teodósio..."

Por outro lado, muitos protestantes do nosso tempo, especialmente aqueles que vivem no Novo Mundo, fariam uma avaliação decididamente menos elevada de Constantino e da sua inovação. Embora possam não falar dele como "o egoísta assassino que possuiu o grande mérito de ter concebido o cristianismo como uma potência mundial e de agir em conformidade" (13.), ser-lhes-á cada vez mais difícil discordar da avaliação do falecido Karl Barth. Ele sustenta que quando a igreja permitiu que a sua vida fosse subscrita pelo mundo, de tal modo que se tornou num poder no mundo ao lado de outros poderes, então a igreja tornou-se numa *Volkskirche* (igreja do povo) em aberta traição da sua santidade, da sua mensagem e do seu testemunho, e caminhou direitinho para uma ficção e ilusão monstruosas.

Podemos ter a certeza de que a conversão de Constantino possuía as marcas de um político perturbado em vez das de uma alma conturbada. O tema de conversão habitual de pecado e graça, de perdão e renovação, está estranhamente ausente nesta "conversão". Em defesa do imperador, deve recordar-se que os clérigos que lhe venderam a ideia de esculpir o "sacralismo cristão" não tinham enfatizado o tema habitual, antes tinham exibido diante dos seus olhos os grandes benefícios que o passo traria para a carreira de Constantino, com especial ênfase na sua carreira militar e nos assuntos do *regnum* em geral. Uma vez que os homens da igreja tinham usado isca política para tentar atrair o imperador para o lado deles, não surpreende que a conversão do homem tenha sido politicamente tingida e manchada. É também imperativo ter em mente que o sujeito desta "conversão" era um imperador em guerra: o cristianismo atraiu-o porque ficara convencido de que o ajudaria no negócio de ganhar guerras. O seu oponente, Maxêncio, era "adepto de artes mágicas" da religião pagã e dos poderes obscuros por detrás delas; ele levava representações destes poderes nos seus instrumentos de guerra, e era com eles que esperava ganhar. É neste contexto de rivalidade militar que se deve encarar a conversão de Constantino. A "visão de Constantino", como veio a ser chamada, a cruz no céu e a lenda que a acompanhava, *in hoc signo vinces* ("com este sinal vencerás"), serviu para contrabalançar a "visão" do seu oponente. Constantino viu que na cruz havia localizado um remédio forte, mais forte do que a magia de Maxêncio. Os interesses do militar predominam em todo o assunto.

Isto contribui muito para explicar o porquê de Constantino não parecer ter levantado um dedo para integrar a fé recém-abraçada nas vidas e nos assuntos do civil; foi na frente de batalha que a conversão fez a diferença. Ele forjou os pedaços de ferro que a sua mãe supersticiosa lhe tinha enviado — alegadamente os cravos enferrujados da cruz de Cristo — numa embocadura para o seu cavalo de guerra favorito e em rosetas para o freio. O labaro (a representação, encontrada na arte cristã desde então, de uma letra "P" de haste longa com um "X" embutido na haste) era um monograma que Constantino afixava na sua tenda de campanha e nos escudos dos seus soldados. A oração que ele fez os seus soldados pagãos recitarem depois dele (os cristãos entre eles tinham licença aos domingos para comparecerem aos cultos da religião agora favorecida) era a oração de um militar: "A Ti somente reconhecemos como Deus; a Ti confessamos como Rei; a Ti invocamos por auxílio; de Ti obtemos as nossas vitórias; por Ti prevalecemos sobre os nossos inimigos. A Ti damos graças pelos benefícios passados e de Ti esperamos receber os futuros. A Ti suplicamos, implorando-Te que preserves por longo tempo para nós o nosso Imperador Constantino e os seus filhos amantes de Deus, a salvo e vitoriosos." (14.)

Tendo em vista as circunstâncias que rodearam o nascimento da Cristandade (como o híbrido tem sido chamado) — nomeadamente o fato de o seu arquiteto ter sido um imperador em guerra —, não causa surpresa que o híbrido se tenha tornado num instrumento de guerra. A religião da cruz foi militarizada; a cruz tinha agora uma lâmina soldada a ela. Desde os dias de Constantino, altura em que a igreja alcançou pela primeira vez o ponto em que conseguia retirar vantagens políticas das guerras, que ela tem apoiado todo o tipo de guerras em nome do Príncipe da Paz. Nas palavras de um escritor recente: "O meigo e pacífico Jesus tornou-se num Deus de batalha; e a cruz, o sinal santo da redenção cristã, tornou-se num estandarte de conflito sangrento... O Deus dos cristãos tinha-se transformado num Deus de guerra e conquista... O sinal da cruz, à qual Jesus tinha sido levado por se recusar a sancionar ou liderar uma guerra patriótica, e na qual ele morrera para a salvação dos homens, era agora um emblema militar imperial, um que trazia boa fortuna e vitória." (15.)

A gênese do labaro conta a história da devassidão da fé cristã na mudança constantiniana. O "sinal" que Constantino viu foi provavelmente causado por um parélio, um halo de cores do arco-íris de cada lado do sol, devido à presença de cristais de gelo no ar; a consequente refração dos raios do sol é frequentemente acompanhada por um feixe de luz vertical por cima e por baixo do sol. Nós sabemos que Constantino era de certa forma um adorador do sol na altura (e assim continuou durante algum tempo, considerando que as moedas por ele cunhadas após a conversão continuavam a ostentar representações do *Sol Invictus*), e isto tornava-o sensível a qualquer coisa na qual o sol desempenhasse um papel. Ao que parece, na sua forma original, o labaro parecia uma cruz com um círculo sobre a barra horizontal — unindo assim Jesus e o deus-sol. Mais tarde, este foi alterado para o emblema que vemos hoje na arte e no mobiliário da igreja.

Na mudança constantiniana testemunhamos um atavismo massivo, um regresso grosseiro a uma posição que supostamente fora ultrapassada. Nela presenciamos um regresso à estruturação da sociedade anterior à época em que o Espírito de Deus começou a lutar contra o espírito do homem. Aquilo pelo qual o rei Saul fora rejeitado por Deus foi reintroduzido, com considerável aclamação, por um rei cujo nome tem vindo a ser escrito como "Constantino, o Grande".

O que tinha acontecido era que a igreja como *Corpus Christi* (o corpo de Cristo) havia cedido o lugar ao *Corpus Christianum* (o corpo dos cristianizados). **{Os termos *Corpus Christi* e *Corpus Christianum*, que usaremos a partir deste momento, correm paralelos com os termos "a igreja invisível" e "a igreja visível", respectivamente. *Corpus Christi* é a igreja tal como vista na sociedade composta, ao passo que *Corpus Christianum* é a igreja tal como vista na sociedade unânime conhecida como "Cristandade".}** A visão inovadora do cristianismo autêntico e a sua nova estruturação da sociedade humana desapareceram; em seu lugar tinha reaparecido a estruturação a que o mundo estava habituado e à qual está condenado a regressar não fora pela visão do mundo cristã. Como um estudioso holandês colocou a questão recentemente: "A estruturação do *Corpus Christianum* enquadra-se perfeitamente na unicidade de religião, de cultura e de estado, o que é uma característica distintiva de virtualmente todas as religiões não cristãs. À luz desta situação, somos obrigados a encarar essa coisa chamada *Corpus Christianum* como uma mistura sincrética do evangelho e de uma forma pagã e antiquada de ver as coisas." (16.) Ele também poderia tê-lo dito desta maneira: com o advento do *Corpus Christianum*, nós testemunhamos o nascimento de um híbrido desajeitado.

Uma das características mais desencorajadoras da mudança constantiniana é o fato de que algumas das melhores mentes da igreja impuseram a si mesmas a difícil tarefa de montar uma teologia que apoiasse a nova ordem. Agostinho de Hipona fez de sua tarefa de vida criar um mapa da igreja que se encaixasse no topo do mapa do império, que transformasse o *Corpus Christi* no *Corpus Christianum*. Por este serviço ele foi canonizado como Santo Agostinho. Por causa da alta estima em que ele é tido até os dias de hoje por católicos e protestantes, devemos dar uma olhada nova e mais atenta às suas políticas e conquistas na mudança constantiniana.

A tarefa à qual Agostinho se propôs estava longe de ser fácil. O Novo Testamento ainda estava nas mãos dos homens, com seus projetos de uma igreja que ignora todas as fronteiras existentes à medida que desenha as suas próprias. Havia de se encontrar um meio de contornar essa dificuldade se o sonho de uma igreja imperial estivesse fadado a se concretizar. Agostinho procurou escapar do dilema no qual se encontrava através do recurso de uma igreja em dois sentidos (*ecclesiola in ecclesia*), uma igreja dobrada nos tecidos de uma grande igreja — o *Corpus Christi* escondido no

*Corpus Christianum*. Agostinho pensou que por meio desse recurso seria capaz de preservar a igreja de crentes do Novo Testamento ao mesmo tempo em que construía a igreja do tamanho do império. No entanto, havia uma dificuldade a mais. Se a "igrejinha" fosse considerada discernível, pessoas de mente séria se concentrariam nela a ponto de fazê-las perder todo o interesse naquela coisa maciça agora também chamada de igreja. Então Agostinho — com gratidão, podemos ter certeza — agarrou-se à ideia muito bíblica da predestinação, a ideia da eleição na eternidade. Por este meio ele foi capaz de fazer do *Corpus Christi* uma entidade que era, por definição, indiscernível ao olho humano, e foi essa invisibilidade que a impediu — como ideia — de anular a grande e muito visível igreja das massas. No entanto, neste ponto Agostinho encontrou ainda outro obstáculo: o Novo Testamento retrata a igreja de Cristo como bastante discernível, totalmente visível ao olho humano por um estilo de vida distintivo. O Novo Testamento diz de cristãos individuais: **"pelos seus frutos os conhecereis,"** e por conduta **"como convém a santos."** Como, então, podem tais cristãos tornarem-se indiscerníveis quando unidos na igreja?

Agostinho era inventivo; com todos os obstáculos que impôs a si mesmo, ele tinha que ser. Ele encontrou uma maneira de contornar esse obstáculo também. Ele fez da vida exemplar um indicativo não do discipulado, como está no Novo Testamento, mas da heresia! Ele começou a referir-se à probidade daqueles que resistiam à inovação do *Corpus Christianum* como **"quasi"**. Onde João Batista havia aplicado a água do batismo sempre que via **"frutos dignos de arrependimento,"** Agostinho agora começava a aplicar palavras de censura. Ele inventou a explicação de que a conduta patentemente superior do **"herege"** donatista era uma questão de *quasi laudabilis conversatio* (comportamento de faz de conta louvável) — uma expressão que o mundo estava fadado a ouvir por mais de um milênio vindouro. **{Foi esta questão que deu às línguas germânicas o seu termo principal para "herege". Como os "hereges" alegavam ter passado por uma purificação, a palavra grega cathar (que significa "purificado") foi usada. Dela o Alto Alemão deriva a sua palavra Ketzer, e o Baixo Alemão ketter.}**

Tendo se permitido essas aberrações em relação ao pensamento cristão autêntico, era natural que Agostinho tivesse os seus problemas. O sistema de verdade inerente ao cristianismo autêntico é bem integrado demais para evitar que a distorção que estava ocorrendo causasse deformações em toda a linha. A **"solução"** de Agostinho para o problema que ele havia criado para si mesmo apenas fez com que problemas surgissem em outros pontos. Havia a questão da predição. As pessoas acreditavam firmemente na ideia da profecia preditiva; isto levá-las-ia a esperar que as poderosas mudanças que estavam ocorrendo tivessem sido abordadas de forma preditiva. Mas o Novo Testamento não contém nenhuma predição da qual se pudesse dizer que encontrou o seu cumprimento na mudança constantiniana. Ele não fala de uma era de perseguição seguida por uma era de não perseguição; não conhece nenhuma soldagem de cruz e coroa, nenhuma união de *regnum* e *sacerdotium*, os quais haviam sido separados com tantas dores de parto nos tempos do Antigo Testamento. Se Agostinho não fosse agora um apologista (isto é, alguém que toma uma posição e depois procura construir um argumento para apoiá-la), ele teria desistido. No mínimo, a falta de cooperação do Novo Testamento deveria tê-lo feito checar a si mesmo e aos passos já dados. No entanto, em pouco tempo ele e os seus seguidores estavam identificando a mudança que pusera fim ao carregar da cruz com o milênio conforme retratado no Apocalipse. **{Não é mera coincidência que a ideia da Segunda Vinda tenha sido submersa com a chegada do "sacralismo cristão". Com exceção de um avivamento esporádico ocasional (geralmente no contexto de outras ideias "heréticas", como no caso de Joaquim de Fiore), ela permaneceu dormente por**

**todo o milênio seguinte e além. O seu avivamento teve que esperar até que o "sacralismo cristão" fosse rejeitado. Ela vive hoje naquelas áreas, e apenas naquelas áreas, que rejeitaram o *Corpus Christianum*.)** Eles começaram a dizer que os mandamentos contidos na "**Grande Comissão**" de Mateus 28:19 haviam sido cumpridos agora que todas as nações estavam sob a água do batismo.

Um dos obstáculos no caminho de Agostinho era que as mudanças que ele estava defendendo exigiam o uso de coerção. Este foi um trecho particularmente acidentado na sua estrada rochosa. O Novo Testamento insiste tão consistentemente que as pessoas devem escolher livremente aceitar ou rejeitar, pertencer ou não pertencer, que qualquer sacralista — como Agostinho agora estava se tornando — teria que ser deveras inventivo para justificar o uso da força nas coisas da fé. Foi durante a batalha contínua de Agostinho com os donatistas que a sua teologia da coerção tomou forma. Embora a controvérsia com os donatistas tivesse muitas ramificações, o cerne da discordância era a questão de como delinear a igreja de Cristo. Durante esta controvérsia, Agostinho descreveu a igreja como *Corpus Christianum*, e os donatistas continuavam a pensar nela como *Corpus Christi*. Agostinho estava bastante ciente de que esta era a questão central. Ele escreveu: **"O ponto em disputa entre nós e os donatistas é a questão de onde este corpo está localizado, isto é, onde a igreja deve ser encontrada."**

Os donatistas continuavam a ver a igreja como um pequeno corpo dos salvos cercado pelos não regenerados. Eles diziam que com a mudança constantiniana **"o joio verdadeiramente aumentou, mas o trigo diminuiu"**; eles sustentavam que, por causa daquelas inovações, **"o campo do Senhor continua apenas na África,"** pois aos olhos deles uma igreja que abraçava a totalidade dos cidadãos não era mais a igreja de Cristo. Quando os donatistas falaram em seguir o seu próprio caminho em protesto contra a ideia de uma igreja que incluísse a todos (pela qual Agostinho estava lutando), ele escreveu:

**"Ouço dizer que tendes o hábito de citar o que está registrado no Evangelho, que quando os setenta seguidores se retiraram do Senhor eles foram deixados a si mesmos nesta perversa e ímpia deserção, e que o Senhor até perguntou aos doze que permaneceram se eles também não queriam ir... mas o que vos esqueceis é que naquela época a Igreja estava apenas começando a brotar da semente recém-plantada, e que o dito ainda não havia se cumprido: 'Todos os reis se prostrarão perante Ele, todas as nações O servirão.' É na proporção do cumprimento ampliado desta profecia que a Igreja agora exerce um poder maior, de modo que ela agora não só pode convidar, mas também compelir os homens a abraçar o que é bom."**

Para apoiar ainda mais a bizarra ideia de que a coerção era agora certa e apropriada, Agostinho também se referiu à parábola da festa de casamento (Lucas 14), dizendo aos donatistas:

**"Cristo mostra isso com bastante clareza na parábola da festa de casamento. Depois de ter convocado os convidados... e os servos terem dito que havia sido feito o que foi ordenado e que ainda havia espaço... o Mestre disse: 'Sai pelos caminhos e valados, e força-os a entrar, para que a minha casa se encha.' Observai que, com referência àqueles que entraram durante o período anterior, era 'trazei-os para dentro', pelo qual era significada a situação incipiente na Igreja, durante a qual**

**ela estava apenas crescendo em direção à posição de ser capaz de coagir. Visto que é justo, em razão do aumento de força e poder, coagir os homens à festa da salvação eterna... por isso foi dito mais tarde... compeli-los."**

Agostinho voltou a esta passagem e a esta hermenêutica questionável repetidas vezes. Por exemplo, em seu *De Correctione Donatistarum* ele escreveu: **"Pelo que, se o poder que a Igreja recebeu por designação divina no seu devido tempo, através do caráter religioso e da fé dos reis, é o instrumento pelo qual aqueles que são encontrados nos caminhos e valados — isto é, em heresias e cismas — são compelidos a entrar, então que eles não encontrem culpa em serem assim compelidos."** Num sermão sobre Lucas 14:16, Agostinho retorna a este tema: **"A quem encontrares, não espere até que escolham vir, compele-os a entrar. Preparei uma grande ceia, uma grande casa, não posso permitir que nenhum lugar fique vago nela. Os gentios vieram das ruas e vielas: que os hereges venham dos valados, aqui eles encontrarão a paz. Quanto àqueles que fazem valados, o seu objetivo é fazer divisões. Que sejam arrancados dos valados, que sejam arrancados de entre os espinhos. Eles ficaram presos nos valados, não estão dispostos a ser compelidos. Deixe-nos entrar, dizem eles, de nossa própria vontade. Esta não é a ordem do Senhor. 'Compele-os,' diz Ele, 'a entrar.'" Tal malabarismo exegético poderia ser chamado de inteligente se o assunto não tivesse sido tão sério. Nenhum exegeta responsável penduraria um fardo tão pesado em um prego tão frágil: a mera sequência em uma parábola dos verbos **"trazer"** e **"compelir"**. Isto não é um apoio adequado para a ideia de dois episódios na vida da igreja de Cristo. Tampouco Agostinho teria pendurado tanto neste prego frágil se tivesse conseguido encontrar um mais resistente. {Os donatistas aparentemente não ficaram muito impressionados com a tentativa piedosa de Agostinho de abrir caminho para uma igreja perseguidora. Eles repetiam continuamente em seus sermões que nada de essencial havia mudado agora que o império romano havia aceitado o cristianismo. A única mudança, diziam eles, era que enquanto nos tempos pré-constantinianos o diabo usava a força, ele agora trabalhava através de aliados dentro do próprio acampamento. Para o verdadeiro cristão, os resultados eram os mesmos. O seu líder, Petiliano, não via diferença entre a perseguição nos tempos pagãos e a perseguição nos tempos donatistas.}**

O leitor deve certificar-se de observar que Agostinho postula aqui um "cedo e tarde" espúrio, um que não deriva da Escritura, mas da sua própria teologia plana. Agostinho não havia conseguido perceber o conceito de "cedo e tarde" sobre o qual o Espírito revelador se esforçara tanto. Então, tendo incorporado este "cedo e tarde" espúrio em seu pensamento, ele o viu nos lugares mais inesperados. Por exemplo, com referência aos acontecimentos registrados em Daniel 3, ele escreveu: **"Foi dada sob Nabucodonosor uma figura tanto dos tempos que a Igreja teve sob os apóstolos quanto dos tempos que ela tem agora. Na era dos apóstolos e mártires, cumpriu-se aquilo que foi prefigurado quando o referido rei compeliu homens piedosos e justos a se prostrarem diante de sua imagem e lançou às chamas todos os que se recusaram. Agora, no entanto, está se cumprindo o que foi prefigurado logo depois no mesmo rei, quando, tendo-se convertido ao verdadeiro Deus, fez um decreto por todo o seu império de que todo aquele que falasse contra o Deus de Sadraque, Mesaque e Abede-Nego sofreria a punição que o seu crime merecia. O tempo anterior do rei representa a era passada dos imperadores que não acreditavam em Cristo, em cujas mãos os cristãos sofreram por causa dos ímpios; mas o tempo posterior deste rei representa a era dos sucessores ao trono imperial, agora crendo em Cristo, em cujas mãos**

**os ímpios sofrem por causa dos cristãos."** Isto é, naturalmente, uma tentativa, nascida do desespero, de encontrar apoio para um conceito espúrio de "cedo e tarde". Além disso, por qual princípio hermenêutico aquilo que aconteceu nos dias de Nabucodonosor se torna profecia preditiva?

Uma reclamação foi levantada por alguns (Agostinho presumiu que o seu porta-voz era um certo Vicente) que estavam tendo dificuldade em aceitar a ideia da compulsão nas coisas da fé de que não havia **"nenhum exemplo encontrado nos escritos dos Evangelistas e Apóstolos de qualquer petição apresentada em favor da Igreja aos reis da terra contra os seus inimigos"** — precisamente o que Agostinho e os seus muitos seguidores estavam a fazer. Em sua "Carta a Vicente", Agostinho respondeu: **"Quem nega isto? Nenhum pode ser encontrado. Mas naquela época a profecia, 'Sede sábios agora, portanto, ó reis; instruí-vos, juizes da terra: servi ao Senhor com temor,' ainda não estava cumprida."** Agostinho mal percebia, ao que parece, que é arriscado transformar uma ordem numa predição, como ele faz aqui. O seu fracasso em absorver o autêntico conceito de "cedo e tarde" o estava conduzindo mais uma vez a um conceito espúrio. Em mais uma tentativa desesperada de encontrar mandamento bíblico para a ideia de coagir à fé, Agostinho citou as experiências de Paulo, dizendo: **"Leste também como Paulo... foi compelido pela grande violência com que Cristo o coagiu a conhecer e a abraçar a verdade; pois a luz dos olhos dos homens é mais preciosa que a prata ou o ouro... Esta luz, repentinamente tirada... ele não recuperou até que se tornasse membro da Santa Igreja. Pensais que a coerção não deve ser usada para livrar um homem do erro dos seus caminhos... contudo vedes... que esta mesma coisa é feita por Deus."** Não parece ter ocorrido a Agostinho que ele estava, assim, a dar a meros homens o direito de brincarem de ser Deus!

Agostinho descobriu muito cedo que o Novo Testamento é tão pouco colaborativo que a pessoa deve recorrer ao Antigo Testamento se quiser sustentar o **"sacralismo cristão"**. Ele o fez, e isso lhe deu algum alívio; pois o Antigo Testamento (especialmente nos seus registros mais antigos) pode ser citado prontamente em apoio a ele. Foi fácil para Agostinho deslizar de volta de Constantino para Davi e da igreja-estado agora conhecida como Cristandade para a igreja-estado que era Israel. Esse deslize para trás é fácil no contexto de uma teologia plana. Portanto, não é de surpreender que o Antigo Testamento, visto no contexto de uma teologia plana, sempre tenha sido o terreno de caça feliz de todos os que se esforçam para justificar aquele híbrido conhecido como *Corpus Christianum*. E assim permaneceu durante todo o milênio seguinte ou mais.

Embora os "textos de prova" reunidos em apoio ao híbrido fossem longe de ser adequados, os apologistas da nova ordem conseguiram o que queriam porque representavam a posição popular; eles diziam as coisas que as pessoas queriam ouvir. Em pouco tempo, as pessoas viam a fusão do *regnum* e do *sacerdotium* como inquestionavelmente correta. Todo o tipo de argumentos rebuscados foi avançado em apoio ao híbrido. Um dos professores da igreja falou dos governantes civis como o lado esquerdo do corpo de Cristo, sendo o clero o lado direito. Outro falou de duas hierarquias formando juntas a Cristandade, uma secular e a outra eclesiástica. Ainda outro traçou um paralelo entre as duas naturezas que se unem em Cristo e a fusão do *regnum* e do *sacerdotium*.

Uma monstruosa doutrina de **"duas espadas"** foi elaborada, uma ficção pela qual todo o armamento do *regnum* foi disponibilizado à igreja. Na verdade, os teóricos da igreja decaída começaram a ensinar que a espada do magistrado fora dada a Pedro e que, portanto, era apenas pela tolerância do papa, supostamente o herdeiro de Pedro, que o magistrado a tinha para usar. Essa construção,

evidentemente, implicava que os governantes civis fariam bem em usar a espada como a igreja queria que ela fosse usada — senão, sofreriam as consequências. O texto sobre o qual se baseava esta doutrina das **"duas espadas"** era Lucas 22:38, onde se relata que quando os discípulos disseram **"Eis aqui, Senhor, duas espadas,"** Jesus disse que isso era **"suficiente."** Uma variante da noção de **"duas espadas"** era a ideia de **"dois braços."** Tornou-se uma doutrina inquestionável da igreja que tanto o **"braço"** do magistrado quanto o **"braço"** do clero eram membros do corpo de Cristo, com o entendimento de que funcionavam exatamente como os dois braços de um corpo humano cooperam para servir a uma única cabeça, da qual cada um recebe ordens. Naturalmente, o **"outro braço"** (como o braço secular passou a ser chamado) tornou-se um apêndice muito útil quando havia "hereges" a serem forçados a entrar na linha. Na verdade, a restrição de alguns "hereges" tornou-se a principal tarefa do **"outro braço"**. Como disse o Papa Pelágio no ano 553: **"Para coagir hereges e cismáticos a Igreja também tem o braço secular, se os homens não puderem ser levados à sanidade por raciocínios."**

Para manter alguma espécie de autorrespeito, a igreja decaída, ao consignar homens à morte pelo **"outro braço"**, dizia algo sobre parar **"aquém da morte e mutilação de membros."** No entanto, isto não passava de uma fachada, uma crassa artificialidade. Além disso, era um abuso da figura de linguagem: espadas não se destinam a dar cutucões nas pessoas; o seu propósito é atuar ao nível de "vida e membro". Além do mais, esta precaução sobre "parar alguém" nunca teve o intuito de ser levada a sério por ninguém. A igreja — bem como todos os outros — teria levantado o olhar com espanto incrédulo se um carrasco tivesse feito qualquer coisa do tipo de parar **"aquém da morte e mutilação de membros."** Línguas, mãos, cabeças, para mencionar apenas alguns membros, foram cortados a despeito da provisão — e aos milhares. A única coisa que a frase piedosa sobre parar **"aquém da morte e mutilação de membros."** demonstrava era que, apesar de sua condição de decaída, a igreja ainda mantinha uma memória assombrosa do que outrora fora, ainda recordava o alto estado de onde havia caído. Talvez a provisão contivesse a sua tácita confissão do que a igreja de Cristo fora destinada a ser, mas já não era.

A mudança constantiniana pôs fim à membresia por decisão: a partir daquele momento dizia-se que as pessoas eram cristãs sem nenhuma luta prévia da alma, o que é impossível. Elas nunca haviam ponderado uma alternativa, nem sabiam que existia uma. Elas eram cristãs queiramos ou não — uma contradição de termos. O que restara de fé tornou-se flácido, pois a fé só pode ser fé quando se encontra em viva tensão com o seu oposto. A graça perdeu a sua qualidade condicional, e a salvação tornou-se em algo que é feito às pessoas. O chamamento à conversão silenciou, e a incitação a aceitar deixou de ser ouvida. Por mais nociva que fosse esta eliminação da decisão, ela foi agravada pelo facto de a igreja decaída começar a olhar para o chamamento à decisão como prova evidente de heresia. A palavra "heresia" deriva do verbo grego *hairein*, **"fazer uma escolha,"** e era exatamente isso que a igreja não queria que ninguém fizesse. Fazer escolhas leva a uma sociedade composta, pondo assim fim a uma sociedade unânime. Era a teologia da escolha do "herege" que o tornava censurável: não tanto o que ele escolhia, mas o fato de ele escolher tornava-o intolerável.

Foi no decurso desta campanha contra a decisão que a teologia da igreja se tornou sacramental. O sacramento, como conceito, está dependente da ideia de graça automática. (Em termos teológicos isto é chamado de operar *ex opere operato*: em linguagem de senso comum é chamado de trabalhar magicamente). Mais uma vez, foi Agostinho quem liderou o caminho nesta sacramentalização da fé. Nas suas contendas com os donatistas, ele havia argumentado que, tal como o malfeitor na cruz fora

salvo muito embora "**a necessidade no caso impediu-o do batismo**," da mesma forma a criança batizada é salva muito embora "**a necessidade no caso o impede da fé**" — isto é, a "**necessidade**" da sua menoridade. A fórmula da graça automática salvou o dia para a nova teologia. Ela forneceu a receita infalível para a invenção do *Corpus Christianum*.

Com a perda do conceito de decisão, a missão no único sentido tolerável da palavra foi impossibilitada. Os que se envolvem em missões colocam alternativas diante das pessoas; que espécie de missão pode haver onde não existem alternativas? Agora que se partia do princípio de que todo o império era cristão, um desafio missionário adicional já não existia. A igreja decaída ensinava que a "**Grande Comissão**" fora destinada aos doze apóstolos e aos seus sucessores imediatos durante o período de "imaturidade" da igreja, quando os dias do "**convidá-los**" ainda não tinham sido substituídos pelos tempos do "**compeli-los**". Este pensamento relativo à "**Grande Comissão**" esteve em voga ao longo de todos os tempos medievais até à Reforma e além dela. Durante o milênio que se seguiu ao nascimento do híbrido, a igreja, sendo coextensiva ao império, aumentou de tamanho à medida que o império aumentava e de nenhuma outra forma. Este tipo de expansão da igreja, que não deve ser confundida com missão, durou quase até aos tempos modernos. Temos um bom exemplo disso na conquista do México, onde um conquistador representando o *regnum* plantou uma bandeira, e um padre representando o *sacerdotium* colocou uma cruz ao lado dela.

Nos dias do *Corpus Christianum* um país era dividido em paróquias: cada paróquia tinha o seu clérigo — chamado por uma dupla convocação, da igreja e do estado — e cada pessoa que residia numa tal paróquia era por definição o paroquiano daquele clérigo. Uma paróquia seguia normalmente as linhas que definiam a unidade política já existente. A importância relativa da unidade política determinava a importância relativa da paróquia que com ela coincidia, agora chamada de sé. Desta maneira o bispo de Roma ficou eventualmente no topo e tornou-se assim no papa, porque a sua paróquia era a capital política. A nenhuma pessoa era permitido pregar ou sequer discutir as coisas da religião em qualquer uma dessas paróquias, exceto à pessoa que tivesse sido enviada pela dupla convocação. Esta restrição de igual modo estava destinada a ser seguida por bem mais de mil anos, até à Reforma e além dela. O efeito deste arranjo de paróquia foi o de que uma pessoa pensaria duas vezes antes de embarcar por conta própria numa missão de pregação. Qualquer área à qual ele pudesse ir já era paróquia de algum clérigo, de modo que o pretense missionário era por definição um intruso. A passagem de Paulo sobre pessoas que "se intrometem pelas casas... e que nunca podem chegar ao conhecimento da verdade" (II Timóteo 3:6) foi interpretada como referindo-se a tais "intrusos". Dessa forma, a igreja foi capaz de exercer controlo absoluto do pensamento e de erguer barricadas contra qualquer "revisionismo". A igreja persuadiu-se a si mesma de que era correto aplicar esta passagem ao evangelista itinerante, ao pregador "não enviado", pois essas pessoas pareciam estar sempre a estudar a Escritura, sempre a aprender, e no entanto "nunca capazes de chegar" àquilo que a igreja via como verdade.

Como resultado da mudança constantiniana, o *kerygma* da igreja primitiva foi asfixiado: pregar um corpo de verdade que o ouvinte pudesse aceitar ou rejeitar tornou-se numa coisa do passado, pois essa pregação servia muito mal à paixão da igreja decaída pela sociedade unânime. Como a pregação da Palavra levava inevitavelmente à sociedade composta, ela foi eliminada; no seu lugar entrou o sacramento. Assim, em lugar da salvação por via da resposta crente à Palavra pregada veio a salvação por via da submissão passiva ao sacramento, o qual era dispensado por dispensadores

oficiais e apenas por eles — e a todos indiscriminadamente.

Foi a este ponto na história que o conceito de sacramento se tornou dominante na tradição cristã. Sacramento corretamente entendido é uma manipulação de "elementos" pela qual se diz que um ajuntamento já em existência assume uma dimensão religiosa: assim uma união anterior torna-se numa união no nível religioso. Foi nesta altura que a união do império se tornou numa união religiosa através do sacramento. Sacramento, assim definido, uma característica inevitável de todas as sociedades pré-cristãs, tornou-se agora a característica central na Cristandade resultante. Em face de tal sacramentalização da fé, a pregação tornou-se obsoleta e o *kerygma* saiu do ar. É muito importante observar que nesta troca de púlpito por altar a igreja rival donatista arrastou os pés: lá um sério intento foi feito para manter e preservar a instituição da pregação. O Professor Frend salienta que "o sermão e a leitura da Escritura desempenhavam uma parte considerável naquilo que é conhecido dos cultos donatistas." Nos seus sermões, a igreja rival donatista instruía os seus adeptos que nada de essencial havia mudado agora que o Império Romano aceitara o cristianismo; a única diferença entre as épocas pré e pós-constantiniana era que na primeira o diabo utilizara a força, mas na segunda ele tinha aliados no próprio acampamento cristão e podia confiar na fraude. Para o verdadeiro cristão, o resultado era o mesmo.

É do conhecimento geral que a palavra "sacramento" não é encontrada no Novo Testamento — nem a palavra, nem o conceito. A palavra, bem como o conceito, foram enxertados na herança cristã; não são nativos a ela. **{A palavra *sacramentum* de fato ocorre na Vulgata, onde substitui o grego *mysterion*. Mas *mysterion* nunca conota uma manipulação de "elementos". Em vez disso, representa aquela transação por meio da qual a revelação especial foi dada. Com a apropriação da palavra *mysterion*, o próprio conceito de revelação da Palavra foi roubado de sua base.}** A igreja possuía, de fato, desde a sua concepção, certas "manipulações" ou ordenanças sagradas, nomeadamente o batismo e a refeição memorial; mas não lhes chamava sacramentos nem pensava nelas como sacramentos. Foi com a mudança constantiniana que essas ordenanças sagradas foram transformadas em sacramentos, ou seja, em manipulações de "elementos" pelas quais a união já existente do império — a maior que se pudesse imaginar à época — se dizia assumir a dimensão religiosa. Usamos o termo "transformadas" porque as ordenanças autênticas não só não tinham qualquer utilidade para os criadores da nova ordem como constituíam uma desvantagem definida: tanto o batismo como a refeição memorial conduzem diretamente ao compositismo, o que era exatamente o que os novos criadores pretendiam evitar. Portanto, estas ordenanças tiveram de ser radicalmente revistas e revertidas.

A refeição memorial foi transformada na missa. Proeminente nas alterações realizadas sobre a Ceia do Senhor esteve a eliminação da decisão, a remoção de qualquer sentido de "pegar ou largar". Se todos devem ser envolvidos, torna-se insensato insistir na decisão; pois o chamamento a fazer escolhas deixa em aberto a possibilidade de não participação, e com isso o sonho de homogeneidade ganha asas. A ênfase teve de ser deslocada do recipiente para o dispensador. Na esteira dessa mudança de ênfase, o "tomai, comei" da Ceia do Senhor autêntica foi convenientemente abandonado e, em seu lugar, surgiu a hóstia portadora de salvação para ser colocada na língua do recipiente (melhor chamado de "objeto"), o qual estava na postura mais passiva que se possa imaginar — de joelhos, de boca aberta. Com o tempo, o outro "elemento", o vinho, deixou de ser dispensado ao objeto, sem dúvida porque provou ser bastante incontrollável transportar um gole de vinho para o interior de uma boca propositadamente passiva. Outro item na

transformação da refeição memorial em sacramento foi a substituição de mesa por altar. *Sacramentum* era uma palavra de origem pagã que conjurava na mente dos homens um altar sobre o qual se fazia um sacrifício, de modo que sacramento numa mesa era virtualmente uma contradição de termos. Não surpreende que a mesa tenha sido eliminada e um altar introduzido no seu lugar.

O corte mais profundo na cirurgia realizada sobre a refeição memorial, o de mais longo alcance de todos os reajustes efetuados, foi no conceito de graça. Se o compositismo havia de ser superado e a sociedade homogênea alcançada, então a graça teria de se tornar automática, não dependente de qualquer coisa como a atitude do objeto. Ela teria de ser feita funcionar "**naturalmente.**" A igreja decaída elaborou numa linguagem que não se pode aprimorar em clareza esta teologia de que a salvação vem aos homens exatamente da mesma forma como um gramado é regado quando o jardineiro abre uma válvula. A ideia de graça automática é da essência da teologia da salvação por meio do sacramento, e o coração do conceito de sacramento é a eliminação da qualidade condicional do evangelho. A teologia sacramental que foi engendrada permanece ou cai com esta representação da salvação transmitida de um modo comparável à injeção de soro no paciente por uma enfermeira equipada com uma agulha hipodérmica.

A outra das duas ordenanças autênticas da igreja do Novo Testamento, o rito do batismo, foi de igual modo manipulada e distorcida para fazê-la encaixar-se na nova ordem. O rito autêntico era por sua natureza uma coisa que precipitava o compositismo: estava intimamente ligado à decisão. Esta característica do batismo constituía um embaraço para os criadores da nova ordem, por isso eles extirparam-na. Por este motivo o batismo, de imediato, foi virtualmente reduzido a batismo infantil. A menoridade do objeto era um conceito valioso na medida em que excluía o conceito de decisão. O batismo tornou-se *christening* [batismo de cristianização infantil], que é melhor definido como o batismo cristão despojado da característica que o distinguia da circuncisão. O *christening* é o batismo cristão forçado de volta para as roupas velhas e descartadas da circuncisão — o batismo transformado em sacramento. O *christening* é uma nova circuncisão. Como a circuncisão, tem o intuito de marcar com um selo cristão uma união que segue as fronteiras já existentes. O *christening* deve, assim, ser considerado como parte da herança constantiniana. **{Se um dado batismo é um batismo autêntico ou um caso de distorção sacramentalizada conhecida como *christening* [batismo infantil / integração] pode ser determinado pela forma como é visto pela sociedade no meio da qual ocorre. Se a sociedade aplaude, é provavelmente um caso de batismo de integração; se a sociedade olha com desconfiança, é provavelmente batismo autêntico. G. R. Beasley-Murray relata que, durante os cultos batismais na Índia, cada batismo era acompanhado por assovios de desaprovação dos moradores locais que observavam e dos antigos companheiros da pessoa sendo batizada. A partir dessa reação, fica evidente que os batismos em questão eram autênticos e não casos de batismo de integração cultural.}**

É um velho clichê na literatura eclesiástica que "o batismo veio no lugar da circuncisão"; mas, de forma bastante estranha, nenhuma razão plausível é ordinariamente dada para a troca. De algures — certamente não da Escritura — a noção encontrou aceitação de que a circuncisão foi descartada e o batismo colocado no seu lugar porque a circuncisão era "sangrenta" e fora, por essa razão, tornada obsoleta pelo derramamento do sangue de Cristo. No entanto, a resposta a esta noção é a de que o Novo Testamento não é tão enojado assim com sangue. Certamente que a ideia de sangue teve permissão de permanecer na outra ordenança, a refeição memorial. Então por que haveria de ser retirada da ordenança do batismo? O simples fato é que não há uma razão plausível para a

substituição da circuncisão pelo *christening* da Cristandade: os dois falam precisamente a mesma linguagem. Ambos apontam para a inclusão na comunidade religiosa por força de uma prévia inclusão na comunidade tribal-nacional. O *christening* é o batismo cristão depois de ter sido despojado da significação que era censurável ao "sacralismo cristão" e ter-lhe sido dado um significado diferente, que sustenta esse sacralismo.

Com o advento do *christening*, o batismo tornou-se inescapável — intencionalmente assim — por duas razões: primeira, porque era efetuado durante as primeiras horas da vida de um ser humano; segunda, porque se invocava o poder coercivo do *regnum*. O *regnum* e o *sacerdotium* deram as mãos para garantir que ninguém fosse omitido; na verdade, o *regnum* tornou obrigatório o batismo de todos os recém-nascidos nos seus domínios. O *regnum* e o *sacerdotium* treinaram a sua artilharia mais pesada sobre todos os que participavam de um "rebatismo", uma prática que surgiu de imediato entre pessoas e grupos que não conseguiam fazer as pazes com o "sacralismo cristão". Aqueles que participavam no que era chamado de um "rebatismo" declaravam através dele que a cristianização infantil era uma farsa; deixar isso impune seria o mesmo que permitir a formação de uma racha no conceito monolítico da sociedade unânime. Portanto, não é de modo algum surpreendente que a pena capital tenha sido em breve prescrita para qualquer pessoa que efetuasse ou se submetesse a um rebatismo. Em tudo isto os teóricos da igreja, notavelmente Agostinho, não só não ofereceram resistência, como cooperaram plenamente.

Embora pareça quase inacreditável, Agostinho foi levado pela força da "lógica" a considerar o batismo infantil como um "melhor batismo," melhor pela mesma razão que cada característica da mudança constantiniana lhe parecia melhor. A distorção de "arrependei-vos" para "fazer penitência" constituiu uma melhoria aos olhos de Agostinho: ele argumentou que "o arrependimento não foi perfeitamente tratado até que os novacianos se opuseram." (Os novacianos tinham insistido que o arrependimento tem de refletir-se num modo de vida melhorado para que seja considerado real, um assunto no qual eles decerto tinham o Novo Testamento do seu lado.) Agostinho argumentou de forma semelhante que o conceito de batismo se tornara "melhor" como resultado das contendas com os donatistas, o que significa que na sua perspectiva a cristianização infantil era o batismo melhorado. Adicionalmente, Agostinho asseverou que a ideia de "unidade em Cristo" tinha sofrido uma mudança para melhor com o lançamento do *Corpus Christianum*. Naturalmente que todos os argumentos de Agostinho de que as coisas se tinham tornado "melhor" eram apenas corolários do seu conceito espúrio do cedo e do tarde, ao qual a sua teologia plana o havia forçado. A mente lógica de Agostinho não o deixaria parar por nada depois de ele ter escolhido uma direção. O *Corpus Christianum*, dizia ele, era uma delineação "melhor" da igreja de Cristo do que a que obtivera até então. Ele pronunciou um anátema horrível sobre qualquer pessoa que recuasse perante a delineação "melhor" da igreja, sobre todos "que declaram que a igreja é algo em vez daquela comunhão que abrange todas as nações." Ilustrativas do ataque sobre todos os dissidentes eclesiásticos foram as medidas draconianas a ser tomadas para os forçar a entrar na linha, tais como o confisco de propriedades, leis que tornavam impossível herdar ou legar, regulamentos que interferiam com o comprar a ou vender a "hereges", a expulsão da terra natal, etc. — punições civis na totalidade. **{Da mudança constantiniana surgiu a prática, quase padrão durante o milênio seguinte ou mais, de banir os "hereges". Essa punição segue muito naturalmente do "sacralismo cristão"; pois se igreja e estado são um só, então a expulsão da primeira acarreta a expulsão do último, por *exterminatio* no sentido etimológico se a vítima tivesse sorte, por**

### **exterminatio no sentido derivado se não tivesse.}**

Confrontado com uma legislação tão perversa, Agostinho não só não fez nada para obstruir tais leis como, do alto da sua arrogância, perguntou a pessoas que haviam sido apanhadas por elas se pensavam que ele era obrigado a obstruí-las:

"Era meu dever obstruir estas medidas, a fim de que, porventura, vós não pudésseis perder o que chamais o vosso próprio e pudésseis sem medo roubar a Cristo o que é d'Ele: a fim de que vós pudésseis redigir os vossos testamentos segundo a lei romana e, por acusações caluniosas, quebrar o Testamento feito, com a sanção da lei Divina aos pais, no qual estava escrito: 'Na tua semente serão abençoadas todas as nações da terra': a fim de que vós pudésseis ter liberdade nas vossas transações em termos de compra e venda e vos tornásseis ousados a dividir e clamar como sendo vosso aquilo que Cristo comprou dando-Se a Si Mesmo como preço: a fim de que qualquer doação feita por um de vós a um outro pudesse permanecer incontestada, e que o dom que o Deus dos deuses concedeu aos Seus filhos... pudesse tornar-se inválido: a fim de que vós não fôsseis enviados para exílios da terra de vosso nascimento natural e que pudésseis trabalhar para banir Cristo do reino comprado com o Seu sangue, que se estende de mar a mar e do rio até aos confins da terra? Não, em verdade; deixai que os reis da terra sirvam a Cristo elaborando leis para Ele e para a Sua causa."

Certamente não foi coisa inocente nem inconsequente servir de parteira ao nascimento de um híbrido como este! **{Na venerável e antiga história da igreja de Neander, lemos: "Foi por Agostinho, então, que uma teoria foi proposta e fundada, a qual, embora temperada na sua aplicação prática pelo seu próprio espírito piedoso e filantrópico, continha, não obstante, o germe de todo aquele sistema de despotismo espiritual, de intolerância e perseguição, que terminou nos tribunais da inquisição." De fato, a ideia de uma "cortina de ferro", com todo o horror desumano que a acompanha, pode ser rastreada até o sistema de Agostinho. Afinal, os donatistas pediam simplesmente o direito de separação, um pedido que Agostinho lhes negou; não lhes foi permitido seguir o seu próprio caminho. Todo o arsenal do império foi empregado para impedi-los de ir. Em defesa desta política, Agostinho recorreu novamente ao Antigo Testamento, dizendo: "Não buscou Israel... exterminar as duas tribos e meia que tinham a sua posse além do Jordão quando pareceu que elas estavam se separando da unidade da nação?" Os tanques russos em Budapeste poderiam assim ser justificados com citações de Agostinho.}**

Agora que a igreja se estendia por todo o império, houve de imediato a necessidade de um grande número de padres paroquiais, uma necessidade que excedia de longe a oferta disponível. Consequentemente, muitas pessoas foram ordenadas sendo mal qualificadas intelectualmente e ainda mais mal qualificadas espiritualmente. Era inevitável que alguns comesçassem a encarar o sacerdócio como um modo de vida fácil, e tornou-se igualmente inevitável que as pessoas mais sérias tropeçassem na situação de homens manifestamente mundanos a traficar com coisas sagradas. Isso se tornou uma questão proeminente na controvérsia que começou a grassar entre a igreja do império e os donatistas, os quais insistiam que um clérigo totalmente não espiritual era incompetente para manejar os meios da graça. Este foi um argumento que seria ouvido repetidas vezes.

Mas para esse argumento revelador, Agostinho também conseguiu encontrar uma resposta.

Podemos lê-la na sua carta a uma certa "Senhora Felícia", uma mulher de nobre nascimento e de mente elevada que aparentemente estava a ser atraída para o acampamento donatista por causa dos padrões morais muito mais elevados ali mantidos. Ela demonstrara considerável alarme perante o caráter libertino de muitos na igreja imperial emergente. Agostinho aconselhou-a a "não ficar muito perturbada por essas ofensas", visto que "há alguns que ocupam o honroso cargo de pastores para poderem prover o rebanho de Cristo; outros ocupam essa posição para poderem desfrutar das honras temporais e das vantagens seculares associadas ao cargo." Em seguida, numa tentativa de justificar a anomalia da presença incontestada de pastores patentemente falsos, ele argumentou que "a respeito dos maus pastores [Cristo] admoesta as ovelhas com estas palavras: 'Na cadeira de Moisés estão assentados os escribas e fariseus. Todas as coisas, pois, que vos disserem que observeis, observai-as e fazei-as; mas não façais segundo as suas obras; porque dizem, e não fazem.' ... há tanto bons como maus na Igreja Católica, a qual, ao contrário da seita donatista, está estendida e espalhada, não apenas na África, mas por todas as nações. ... Mas aqueles que estão separados da Igreja, enquanto a ela se opuserem não podem ser bons; embora um comportamento aparentemente louvável pareça provar que alguns deles são bons, a sua própria separação da Igreja torna-os maus." **{Aqui encontramos um argumento que seria jogado de um lado para o outro por mais mil anos, a saber, o de que a aparente retidão moral dos "hereges" não era suficiente para compensar o seu "pecado" de tentar obstruir o "sacralismo cristão". Com o tempo, tornou-se comum o argumento de que a excelência moral era um ardil de Satanás, isca que ele usava para apanhar mais peixes. O texto sobre Satanás como "um anjo de luz" vinha muito a calhar nesse argumento e, portanto, foi comumente usado até aos tempos da Reforma e além.}** Pouco percebeu Agostinho, ao que parece, que falar dos "escribas e fariseus" como pastores na igreja de Cristo é de fato muito estranho; pois Jesus falou deles como estando com toda a certeza fora de sua igreja, e disse deles que estavam no caminho da perdição.

Nesta carta, Agostinho reverteu à sua preciosa ideia de "compelir" — sem dúvida como um aviso à Senhora Felícia para que não tentasse nenhuma gracinha. Em relação ao rebanho, ele argumenta em benefício dela: "Os bons são representados pelo nome de ovelhas, mas os maus são chamados bodes: eles pastam, no entanto, lado a lado nas mesmas pastagens. ... Aqueles servos presunçosos, que se aventuraram levianamente a separar-se antes do tempo que o Senhor reservou em Suas próprias mãos, em vez de separar os outros, apenas separaram-se a si mesmos da unidade católica; pois como poderiam ter um rebanho limpo aqueles que pelo cisma se tornaram imundos?" Aqui Agostinho toca numa noção que prevaleceu durante toda a Idade Média, a de que todas as tentativas de separação antes do Dia do Juízo são prematuras. Supunha-se que a parábola do campo semeado com diversas sementes ensinava isto. Em vão os "hereges" apontavam que Jesus dissera isso do mundo e não da igreja, mostrando que esta parábola prevê a sociedade composta, não uma igreja composta. Nisto os "hereges" certamente tinham o Novo Testamento do seu lado, pois Jesus havia dito que o campo no qual o compositismo ocorria era o "mundo".

Já vimos como, com o advento do híbrido, o batismo passou a ser exigido pelo *regnum* — essencialmente o batismo à força. No milênio que se seguiu, as pessoas eram frequentemente coagidas a "serem regeneradas pela água do batismo". Às vezes, tribos inteiras eram obrigadas a passar por um riacho raso, e em meio aos respingos um clérigo pronunciava as palavras do batismo. Diz-se que Carlos Magno deu ordens para que todo saxão que escolhesse permanecer não batizado fosse morto. Também é relatado que pelo menos um clérigo manteve a sua sanidade em meio a tanto absurdo e disse: "Os infortúnios saxões perderam o sacramento do batismo porque nos seus

corações nunca tiveram o fundamento da fé; deve-se saber que... a crença é uma questão de livre arbítrio, não uma questão de compulsão. Como pode um homem forçar alguém a crer naquilo em que não crê? Você pode, de fato, forçá-lo a ser batizado, mas não a crer."

O leitor provavelmente verá o batismo forçado como um pedaço de zombaria diabólica — e é. Mas não se deve esquecer que se a igreja e o estado são considerados um só, então o batismo forçado é totalmente razoável. O estado não pode tolerar nenhum cidadão que se recuse a ser considerado um membro do estado, nem pode a igreja tolerar tal indivíduo se ela se considera coextensiva ao estado. Na "Cristandade", a boa reputação no estado requer a boa reputação na igreja e vice-versa. O batismo forçado é, portanto, completamente razoável numa situação sacral, tão razoável quanto o serviço militar universal ou os impostos comuns; o batismo forçado está implícito na própria ideia do "sacralismo cristão". Ademais, deve-se ter em mente que o *christening* [batismo de cristianização infantil] é, em si, um tipo de batismo forçado, um que abre caminho para o batismo forçado na vida de adultos. No âmbito do *Corpus Christianum* faz muito sentido dizer, como disse um famoso doutor em jurisprudência nos tempos medievais:

"Quando um homem não crê corretamente em questões de fé, ele deve ser reconduzido à verdadeira fé por meio de instrução; se ele se recusar a crer e, em vez disso, desejar manter o seu erro iníquo, então ele deve ser levado à justiça como um herege e queimado. Mas, nesse caso, a justiça secular deve vir em auxílio da Santa Igreja; pois quando um homem é condenado como herege pelo exame da Santa Igreja, então a Santa Igreja deve entregá-lo à justiça leiga e esta justiça leiga deve então queimá-lo, visto que a justiça espiritual nunca deve condenar ninguém à morte."

Tal era a jurisprudência que resulta de uma teologia plana; ela coaduna-se muito bem com a prática do batismo forçado. Esta jurisprudência não admite distinção entre infrações no plano do *regnum* e as do plano do *sacerdotium*. Por esta razão, ela não conhece a diferença entre *excommunicatio* e *exterminatio*. Tal cegueira para com uma distinção necessária é aparente até mesmo no pensamento de uma mente tão grandiosa como a de Tomás de Aquino, que ensinava que: "Em relação aos hereges, há um pecado pelo qual eles merecem não apenas ser separados da Igreja pela excomunhão, mas também do mundo dos homens pela morte." Quando confrontado com o ensinamento de Jesus de que se deveria permitir que o "joio" ficasse em pé, Aquino contornou a dificuldade dizendo que este comando de Cristo perde a sua pertinência quando não há chance de se enganar quanto à identidade da planta em questão.

Os teólogos medievais, seguindo novamente Agostinho, expandiram o *compelle intrare* ("obriga-os a entrar") de Cristo para incluir o *compelle remanere* ("obriga-os a ficar"). O Quarto Concílio de Latrão ensinou que "àqueles que uma vez foram convertidos à fé não deve ser permitido voltar atrás nela." Agostinho, como se lembrará, usara este argumento contra os donatistas quando as suas conversas sobre seguirem o seu próprio caminho chegaram aos seus ouvidos. Era um ensinamento oficial que quando os hereges retornavam do erro, a sua penitência devia ser aceita, "mas não a ponto de com isso escaparem à pena de morte." Aqui encontramos novamente esse rigor praticado contra os apóstatas ao longo do apogeu do *Corpus Christianum*.

Vemos então como o híbrido distorceu a religião do Novo Testamento. Cada distorção levou a distorções adicionais, até que o que restou guardava pouca semelhança com a fé retratada no Novo Testamento. A fé cristã fora empurrada para o formato das coisas como elas são no mundo à parte

da revelação especial. O Novo Testamento tornou-se um embaraço para o híbrido. Este fato contribuiu para o eventual eclipse da Sagrada Escritura. Detecta-se não apenas uma negligência quase completa da Escritura, mas também uma hostilidade positiva em relação a ela. A igreja decaída estava bem ciente de que o *Corpus Christianum* nunca estaria seguro como ideia se as pessoas tivessem acesso aos escritos sagrados; por isso ela desdobrou-se em esforços para manter esses escritos fora das mãos das pessoas, especialmente dos leigos, de quem a igreja sentia que nunca podia ter a certeza. Visto que a Escritura era propensa a causar problemas ao *Corpus Christianum* quando estivesse disponível no vernáculo, as traduções para a língua comum eram particularmente ofensivas. Durante todos os tempos medievais, era terrivelmente perigoso possuir uma cópia: por exemplo, o Sínodo de Toulouse (1229) proibiu as traduções para o vernáculo e estipulou punições para qualquer um que possuísse uma cópia. O Sínodo de Tarragona (1234) repetiu estes trovejares, emitindo uma notificação de que todas as cópias deviam ser entregues ao bispo local no prazo de oito dias. Inocêncio III decretou que, como a Escritura é tão "difícil" que mesmo homens eruditos são incapazes de decifrar o seu significado, o homem comum não devia aproximar-se dela. Para seu apoio bíblico, ele usou a passagem de Êxodo 19: "Todo animal que tocar o monte santo será atravessado por um dardo."

Tal preocupação com a circulação de cópias da Sagrada Escritura no vernáculo é, naturalmente, prova adequada de que tais traduções não eram de modo algum incomuns. A "heresia" ortodoxa devia a sua existência a um conhecimento da Escritura, e isso tornava a posse de uma cópia uma questão de máxima importância. O número de traduções feitas para este propósito foi grande. Ludwig Keller, que como bibliotecário durante a sua vida inteira estava em posição de saber, informa-nos que "os Evangelhos haviam sido publicados vinte e cinco vezes antes de 1518, o Saltério treze vezes, e porções dos Evangelhos um número incontável de vezes." Nem sempre é demonstrável que estas traduções foram feitas por "hereges"; mas, visto que a igreja oficial declarou época de caça aberta a estas traduções e aos seus proprietários, é muito questionável que fosse ela a fornecê-las. Porque a igreja decaída trabalhou muito arduamente para manter a Escritura longe das mãos dos leigos, era, obviamente, extremamente perigoso possuir uma cópia. O extremo a que o "herege" medieval chegou, a fim de escapar às mãos da igreja armazenando-a na memória humana — um repositório ao qual a igreja não tinha acesso —, é quase inacreditável. Um após o outro, os inquisidores relataram que os "hereges" sabiam o Novo Testamento de cor no vernáculo, e que não ouviriam nenhuma outra pregação, pois alegavam que tudo o que os clérigos pregavam sem prová-lo pelo Antigo e pelo Novo Testamento não passava de falsidade.

De todas as distorções que vieram com o *Corpus Christianum* e a sociedade unânime, nenhuma foi mais evidente do que a perda de um estilo de vida definitivo. Esta foi uma consequência inevitável da mudança constantiniana. Pois, como o Professor Frend colocou: "Uma vez que a premissa da Igreja como um corpo dos Eleitos foi abandonada, então a maior parte das crenças puritanas com as quais este conceito estava associado tornam-se automaticamente obsoletas." Quando se diz que a igreja abraça a totalidade da sociedade, ela deve necessariamente baixar a fasquia no que diz respeito à conduta. E de fato a baixou nos dias do nascimento do híbrido original e ao longo de todos os tempos subsequentes em que o híbrido caminhou sobre a terra. A igreja já não falava de "frutos que demonstram o arrependimento": tornou-se totalmente latitudinária, de modo que uma pessoa podia viver uma vida de libertinagem sem esperança e, não obstante, continuar a ser um bom "cristão", alegadamente um "cristão" muito melhor do que era o "herege" que, em consonância com as exigências do Novo Testamento, trabalhava para a nova vida. Em pouco tempo não restou disciplina

alguma, nem em relação à vida nem em relação à doutrina; o único pecado reconhecido como censurável era o "pecado" de ver a sociedade como uma entidade composta e agir em conformidade. Nesta conjuntura — e unicamente nela —, a igreja fez uso das suas "chaves do reino".

Com a chegada da mudança constantiniana, a perseguição por causa da fé chegara ao fim; a partir de então, alguém podia ser um "cristão" sem passar por provas por causa disso. Tornara-se boa política pertencer e má política não pertencer. Com isso, uma faceta da visão original ficou turva. A igreja primitiva havia ensinado que "todos os que querem viver piamente sofrerão perseguições"; mas isso já não era o caso. Pessoas de mente séria começaram a sentir a falta de algo na experiência cristã, um heroísmo que existira na terra quando a professada lealdade a Cristo podia atirar um homem aos leões. Desenvolveu-se uma espécie de nostalgia por uma fé que pudesse agitar o sangue das pessoas — um anseio pelo martírio, e até mesmo um oferecimento voluntário para ele. Nos dias dos donatistas, esse fenômeno bizarro já havia aparecido nos circunceliões, que de livre e espontânea vontade se juntavam àqueles que iam para a morte por convicções religiosas. Tampouco tal entusiasmo pelo martírio foi desconhecido em tempos posteriores.

Esta questão de se a perseguição é uma parte necessária da fé cristã autêntica foi uma que dividiu os donatistas dos católicos. A igreja que existe no formato do *Corpus Christianum* é regularmente o sujeito da perseguição (isto é, a executora do ato), e a igreja que se vê a si mesma como *Corpus Christi* é regularmente o objeto da perseguição (isto é, a receptora do ato). A presença ou ausência de perseguição tornou-se, portanto, a prova da genuinidade da fé. Visto que o Novo Testamento pressupõe que a pessoa experimentará aflições pelo seu compromisso com Cristo, a ausência de tais aflições foi para Agostinho um grande problema, para cuja solução ele foi levado a esculpir um "cedo e tarde" espúrio. Um problema igualmente grande para Agostinho foi que a igreja rival de seus tempos, os donatistas, experimentaram, sim, perseguição pela sua fé. À medida que lutava com este problema, ele fez uso do argumento — que se tornou um padrão — de que não é o sofrimento como tal que faz o mártir, mas a causa pela qual ele sofre. A causa donatista, acrescentou rapidamente Agostinho, era "indigna"; assim, o seu martírio não era verdadeiramente martírio. Esta questão de se o sofrimento por causa da fé é a sua prova de fogo foi predominante durante todos os tempos medievais. Como apontou Oscar Cullmann: "O Evangelho nada sabe daquela confusão do Reino de Deus com o Estado, que é característica da ideia teocrática do judaísmo"; e, como ele diz, a igreja não deve presumir que a perseguição pelo estado é necessária, mas "deve sempre contar com o fato de que pode ser perseguida pelo estado." É certamente correto dizer que, se a relação entre igreja e estado é tal que a perseguição por causa da fé é, por definição, impensável, como foi o caso nos tempos medievais, algo está decididamente errado.

Outro mal proeminente que arrebatou o cenário com a mudança constantiniana foi a alteração do conceito de Deus do cristianismo autêntico. Deus foi imperadorizado, marcializado e regalizado; Ele foi revertido aos delineamentos de Deus do Antigo Testamento, quando ainda o coercivo *regnum* e o solícito *sacerdotium* eram esboçados numa única tela, antes que a graça conservadora e a graça redentora tivessem, cada uma, recebido a sua própria estruturação. Deus, tal como Se revela no relacionamento Criador-criatura no Antigo Testamento, não é diferenciável de Deus, tal como Se revela ali no relacionamento Redentor-redimido. Assim, ao lermos o Antigo Testamento e o compararmos com o Novo, não podemos evitar a impressão de que o Deus exposto neste último não é apenas uma cópia do Deus exposto no primeiro. O Deus do Antigo Testamento parece muito mais severo, mais um Deus de justiça e de vingança, do que o Deus de misericórdia, de graça e de

compaixão que encontramos nas páginas do Novo Testamento e a quem vemos exemplificado na pessoa de Jesus Cristo. O problema aqui colocado tem perturbado as pessoas desde tempos muito recuados; tem perturbado especialmente todos aqueles que mantêm uma elevada visão da Palavra de Deus. É quase insuperável no quadro da teologia plana, mas torna-se muito mais manejável no contexto da doutrina da graça progressiva. **{Numa teologia plana, pessoas de mentes sérias não viram outra saída da dificuldade senão através do artifício de aceitar e rejeitar. Esta foi a "solução" proposta por Marcião. Numa teologia tridimensional, na qual o cedo e o tarde são vistos como parte da essência das coisas, providencia-se uma escapatória a tal ato de aceitar e rejeitar.}** Pois os conceitos divergentes de Deus que emergem numa comparação dos dois Testamentos correm paralelos à diferenciação de rei e sacerdote, de *regnum* e *sacerdotium*. O Deus do Antigo Testamento é o Deus de *regnum* e *sacerdotium* ainda não diferenciados; portanto, a espada (aquele símbolo da graça conservadora) ainda tem a permissão de invadir o terreno da graça redentora. Foi a divisão de trabalho, com a qual o Espírito revelador estava tão ansioso nos dias do Rei Saul, que fez com que a função da espada desaparecesse do terreno da graça redentora.

Com o nascimento do híbrido, esta divisão de trabalho foi interrompida e revertida; o domínio do rei fluiu novamente para junto do domínio do sacerdote. Foi este reunir do que havia sido separado que fez com que o Deus do cristianismo se tornasse, mais uma vez, primariamente soberano e imperial em vez de um pai, um governante em vez de um amigo. Esta ênfase injustificada (porque é atávica) em Deus como governante permanece até aos dias de hoje como uma característica de todas as teologias planas. A este respeito, é significativo que Paulo se refira a Deus apenas uma vez (II Coríntios 6:18) como *Pantokrator* (o Todo-Poderoso), a designação pela qual Ele é regularmente conhecido no Antigo Testamento e pela qual Constantino tinha uma fixação. Mesmo nesta única instância nos escritos de Paulo, trata-se de uma citação do Antigo Testamento, a qual ele só é capaz de usar depois de ter injetado nela a ideia da paternidade de Deus. No entanto, Constantino raramente se referia a Deus como "pai" (na verdade, apenas duas vezes nos seus escritos conhecidos); e mesmo quando Lhe chama de "pai", ele O visualiza como um severo possuidor de autoridade, e não como um protetor amoroso e companheiro de Seus filhos. A seguinte citação é uma amostra típica da ideia que Constantino fazia de Deus: "Assim ganhareis a graça e o favor do Senhor e Pai de todos, Deus o Fundador e Pai de todos, a Quem muitos dos anteriores imperadores romanos, desencaminhados por erro frenético, se esforçaram por negar, mas a quem um destino vingador consumiu..." O Deus de Constantino não passava de um superimperador.

Fala por si mesmo que qualquer coisa que seja feita ao conceito que se tem de Deus terá repercussões no conceito que se tem de Cristo. Junto com a marcialização de Deus veio uma marcialização semelhante de Cristo: o "servo sofredor de Jeová" foi imperadorizado, contrariamente à profecia de que não iria "clamar nas ruas" (como um rei vitorioso), mas que viria "manso e humilde". Aquele que cavalgava uma montaria humilde e totalmente não guerreira, o filhote de uma jumenta, foi colocado num corcel empinado, a montaria de um imperador vitorioso. O Salvador, o amigo de pecadores que havia fugido de cena quando outros tiveram a ideia de levá-Lo à força para fazê-Lo rei — este Salvador foi cuidadosamente transformado num ser cujo interesse central era governar e julgar. Há de se recordar que tal era o Cristo da infância de Martinho Lutero. Aqui encontramos, mais uma vez, um conceito espúrio de "cedo e tarde". O Novo Testamento de fato retrata a mudança de montaria de Cristo, de um jumento humilde para um corcel empinado. No entanto, ele associa a montaria humilde à primeira vinda de Cristo, e a montaria altiva à sua segunda vinda. No constantinianismo, esta mudança de montaria sofreu um curto-circuito de modo que, alegadamente,

ocorreu no quarto século. Devido a esta mudança prematura de jumento para cavalo, o homem medieval teve mais uma razão para parar de orar: "Ora, vem, Senhor Jesus, e vem depressa!"

Com a teologia do Cristo imperializado veio uma ênfase desordenada na salvação como perdão e um menosprezo da salvação como renovação. Este desequilíbrio é inerente à imperialização de Cristo, porque os imperadores podem perdoar e, se estiverem com vontade para isso, de fato perdoam; mas os imperadores não podem renovar. Quando nos lembramos de que o cristianismo, desde o seu início, foi definitivamente uma religião de renovação (pensemos em João Batista e na sua ênfase em "frutos dignos de arrependimento") tanto quanto uma religião de perdão, vemos que com o nascimento do híbrido, a teologia começou a colocar todo o seu peso num só dos seus dois pés, começou a enfatizar o perdão e a menosprezar a renovação. Dificilmente se pode exagerar a quantidade de mal inerente a este desequilíbrio. Uma das características deste desequilíbrio é o fracasso da fé cristã em ser a agência de melhoria e renovação que o seu fundador queria que fosse, tanto no nível individual quanto no social. Se os homens são meramente perdoados, o mundo não é transformado: pessoas meramente justificadas não são vizinhos melhores por causa disso. Vista a esta luz, a ideia de Lutero de "justificado e pecador ao mesmo tempo" é um erro crasso — como alguns dos seus contemporâneos se apressaram a salientar. Pois, se um homem alegadamente justificado é o mesmo pecador que era antes da transação, então a sua alegada justificação é uma ficção e uma farsa. Aquele que foi justificado também foi tornado justo e, portanto, já não é a criatura injusta que era antes. Deste desequilíbrio surgiu, **{O desequilíbrio do qual temos estado a falar chega a uma expressão clara e surpreendente no fato de que a palavra "justificação" tem em virtualmente toda a teologia tradicional uma dimensão exclusivamente forense. No Novo Testamento, a palavra possui tanto um aspecto forense como moral, falando ao mesmo tempo da relação do cristão com Deus e com a Sua lei, e da sua relação com o seu semelhante. Justificação é uma palavra ambígua — intencionalmente ambígua: ela contém tanto o perdão quanto a renovação. Uma pessoa justificada é aquela que foi absolvida e ao mesmo tempo tornada justa.}** por via de reação, a atual ênfase unilateral na melhoria social conhecida como "o evangelho social", uma correção — embora uma sobrecorreção desse desequilíbrio. Da mesma forma, dela surgiu um rebanho das chamadas igrejas de santidade, igrejas nas quais o aspecto forense da salvação é deixado de lado por uma ênfase unilateral no aspecto moral. Estas também são a maneira da história de equilibrar suas contas. Atualmente, clamores se levantam de que a igreja é "irrelevante"; uma igreja que fala apenas (ou mesmo predominantemente) de perdão é irrelevante, embora deva ser acrescentado que uma igreja que fala apenas de renovação provavelmente acabará se tornando tão irrelevante quanto.

Seria bastante irrealista supor que uma mudança tão transcendental quanto a mudança Constantiniana pudesse ocorrer sem oposição. Enquanto ainda houvesse pessoas que tivessem conhecido a igreja como ela era antes de sua queda, era inevitável que houvesse oposição. Uma dessas pessoas foi Hilário de Poitiers, que viu o que estava acontecendo e tentou fazer com que outros vissem. No entanto, a igreja não apenas se fez de surda para tais vozes, mas começou a suprimi-las. Mas, enquanto as pessoas continuassem a ter acesso ao Novo Testamento, era certo que haveria resistência às bizarrices do híbrido. Como já insinuamos, tal oposição ao "sacralismo cristão" manifestou-se imediatamente; e nunca desapareceu nos séculos que se seguiram. Pode-se dizer que o coração da "heresia" medieval na Europa Ocidental ao longo da Idade Média foi um protesto persistente contra o *Corpus Christianum* e todas as implicações da mudança Constantiniana.

A igreja procurou silenciar as críticas vindas de dentro, geralmente por meio do braço do *regnum*. Isso explica por que a maior parte da oposição à mudança Constantiniana veio de fora, de pessoas e grupos que haviam sido expulsos. Isso foi verdade, por exemplo, no caso dos "hereges" conhecidos como valdenses. Pedro Valdo não tinha intenção de sair da igreja: ele foi forçado a seguir por conta própria porque a igreja o proibiu de pregar, uma vez que sua pregação incluía muitas repreensões direcionadas à condição decaída da igreja. Nós, que tomamos como garantida a grande liberdade de expressão, devemos nos lembrar de quão inteiramente diferente era o clima no qual os dissidentes medievais tinham que operar. Se não o fizermos, é provável que tiremos conclusões erradas da relativa escassez de relíquias escritas deixadas pela igreja rival daquela que prevalecia. **{Daqui em diante, nos referiremos aos movimentos de protesto clandestinos como a "igreja rival" ou, de forma intercambiável, "igrejas livres". Elas eram, de fato, livres no sentido moderno da palavra, ou seja, não integradas ao regnum, nem ajudadas, nem prejudicadas por ele.}** Como em um iceberg, apenas uma pequena parte da massa total de vida e atividades dos "hereges" medievais é visível. Por exemplo, sabemos que um século inteiro antes da Reforma havia igrejas clandestinas no sul dos Países Baixos – correta ou incorretamente chamadas de "igrejas hussitas" – congregações que tinham suas próprias classes de catecismo, seus próprios ministros, listas de membros e, de fato, tudo o que acompanha a vida de uma igreja. Elas até mantinham algum tipo de conexão "clássica" com outras unidades de sua espécie, pois as encontramos praticando intercâmbios de púlpito. Essas igrejas rivais não deixaram, até onde se sabe, uma única palavra por escrito. O único registro que restou delas está contido no que hoje chamariamos de boletim de ocorrência policial, no qual sua liquidação é relatada. **{43}** Assim, quando os grupos preferem se calar por razões de sobrevivência, não devemos tirar conclusões precipitadas. Quando os ministros da igreja rival ocultavam seus nomes, até mesmo de seus próprios seguidores, uma prática que surgiu das experiências pelas quais nomes conhecidos poderiam ser extraídos sob tortura, devemos ter o cuidado de não interpretar mal o registro silencioso. Há uma qualidade enigmática em quase tudo o que chegou até nós desses círculos da igreja rival. Por exemplo, encontramos a igreja rival referindo-se a si mesma como "o pequeno rebanho de cristãos referidos falsamente e com nomes falsos como p.o.v.o.b." **{44}** As iniciais sem dúvida representam "Picardos ou Valdenses ou Begardos", todos nomes tão incriminadores que era considerado prudente não assumi-los nem escrevê-los por extenso. Eram todos termos bem conhecidos de opróbrio atribuídos ao povo da igreja rival que queria ser conhecido simplesmente como "o pequeno rebanho de cristãos".

Os membros da igreja rival não apenas eram extremamente reticentes sobre si mesmos e seus assuntos, de modo que deixaram um registro literário superficial; eles também negavam coisas sobre si mesmos e seus assuntos que sabemos serem verdadeiras. Muito antes da Reforma, os chamados Irmãos Boêmios (uma manifestação da igreja rival onde hoje é a Tchecoslováquia) e os Valdenses (uma igreja rival no Piemonte) tinham muitas conexões entre si, a ponto de aceitarem uma ordenação comum para o ministério e tomarem emprestadas páginas inteiras do livro de catecismo um do outro. Não obstante, eles negavam perante o *regnum*, que estava colocando-os sob pressão, que tivesse havido qualquer contato entre eles. Um estudioso da "heresia" medieval disse há mais de um século:

"O fato geral de um intercâmbio frequentemente repetido de pronunciamentos doutrinários é demonstravelmente o caso, a despeito da negação repetida de qualquer comunhão mútua ou de familiaridade com os ensinamentos uns dos outros." **{45}**

O fato inegável é que a igreja rival estava extremamente disseminada por toda a Europa nos tempos medievais, e qualquer representação que mostre que eles não tiveram descendência nos tempos pós-Reforma é certamente errônea.

Uma segunda coisa a lembrar ao estudarmos a história da igreja rival é o extremo perigo para os "hereges" de se reunirem em conferências. As conferências são realizadas para se chegar a um consenso; elas servem para unir direita e esquerda, para evitar que as várias ênfases levem à fragmentação. Tais conferências foram negadas aos "hereges". Como resultado, não temos nada como uma Confissão de Westminster com a assinatura da igreja rival. As aproximações de "símbolos de unidade" que possuímos são relativamente recentes, elaboradas depois que o sistema medieval de controle de pensamento começou a se erodir. Na maior parte, teremos que nos contentar com vislumbres esporádicos da natureza da igreja rival e de seu sistema de pensamento essencial. Uma vez que era impossível para a "heresia" medieval elaborar um sistema articulado e ordenado de doutrina e prática, somos forçados a aproximá-lo nós mesmos, usando os materiais de construção que estão disponíveis.

Também deve-se ter em mente que a igreja rival medieval foi levada por suas próprias pressuposições teológicas a parecer mais ou menos oculta. Ela não estava disposta a criar uma "sociedade crente", um *Corpus Christianum*; sua ambição era trazer à existência uma companhia de verdadeiros crentes, um *Corpus Christi*, dentro da sociedade como tal. Ela procurava fazer convertidos em uma base de pessoa para pessoa, na melhor das hipóteses por algum tipo de método de grupos celulares; isso implicava que não estava interessada em propaganda de massa.

A assembleia não pública tinha sido o método no cristianismo primitivo, e era uma das coisas que observadores não simpáticos eram incapazes de entender e pela qual repreendiam os cristãos. Lemos no *Octavius*, com referência aos cristãos daqueles tempos antigos:

"Por que eles fazem tanto esforço para esconder e ocultar o que quer que seja que eles adoram? Atos honrosos sempre acolhem a publicidade, apenas os crimes se deleitam no segredo. Por que eles não têm altares, nem templos, nem imagens conhecidas? Por que eles nunca falam em público, nunca se reúnem livremente, a menos que o objeto oculto de sua adoração seja criminoso ou vergonhoso?" {46}

Essa política não pública chegou ao fim na igreja com o nascimento do híbrido, e continuou apenas na igreja rival. Essa qualidade esotérica do cristianismo primitivo havia dado origem a todos os tipos de relatos desagradáveis a respeito dos cristãos (eles já ocorrem no *Octavius*), e estes foram transferidos para a igreja rival nos tempos pós-constantinianos. Tornaram-se clichês regulares e foram repetidos, muitas vezes literalmente, até a época da Reforma e além.

Devemos lembrar, ao buscar descobrir os verdadeiros lineamentos da "heresia" medieval, que na historiografia escrita somos confrontados com caricaturas, quadros difamatórios desenhados pelos inimigos das pessoas que eles afirmam descrever. Algumas dessas caricaturas são tão patentemente absurdas – mesmo sendo oferecidas pelos porta-vozes oficiais da igreja – que merecem apenas risos: por exemplo, que os "hereges" cavalgavam para seus conventículos em cabos de vassoura fornecidos pelo diabo. Aquele que busca um quadro confiável de Martinho Lutero a partir dos escritores católicos da época acabará com uma caricatura; assim também ocorre com o quadro que a igreja hostil pinta da igreja rival medieval. Com essas precauções em mente, no entanto, não deve

ser impossível derivar das fontes disponíveis uma visão da "heresia" medieval que seja pelo menos provisoriamente correta. O quadro resultante deixa poucas dúvidas de que o coração da "heresia" medieval era uma oposição sustentada à mudança Constantiniana.

Propomo-nos agora a examinar essa "heresia" à luz de alguns dos nomes inventados pela igreja irada como termos de opróbrio para desacreditar seu rival e a causa deles. Os "hereges" da igreja livre não haviam cunhado esses nomes difamatórios para si mesmos, e a igreja estabelecida levou muito a mal o fato de eles recusarem os nomes. Encontramos um filho fiel da igreja, Davi de Augsburg, reclamando:

"Esses hipócritas dão a si mesmos diversos nomes e não se chamam pelo que na realidade são, isto é, hereges, mas chamam a si mesmos de os Verdadeiros Cristãos ou os Amigos de Deus ou os Pobres de Deus e esse tipo de nomes." {47}

Não devemos fazer uma distinção acentuada entre os diferentes nomes, pois era prática comum durante toda a época medieval usar qualquer nome que tivesse o maior valor difamatório no momento, e muitas vezes eles eram meros clichês.

O nome *Cátaro* pode ter sido o mais eficaz na campanha de difamação da igreja, pois remetia aos dias em que era usado para rotular uma seita que tinha um conceito de dualismo final no centro de sua teologia: essa seita havia ensinado que o bem e o mal são igualmente últimos. Os maniqueus (de cujos erros Agostinho teve que lutar para se libertar) tinham sido tais cátaros; eles haviam ensinado que o Antigo Testamento é a obra do Princípio do Mal e o Novo Testamento a obra do Princípio do Bem. Porque os "hereges" pós-constantinianos estavam comprometidos com a graça progressiva e, portanto, estavam cientes da qualidade preliminar do Antigo Testamento, a igreja, em seu esforço para eliminar seu rival, agarrou a possibilidade de acusá-lo do dualismo dos hereges mais antigos, de "colocar o Pai contra o Filho", como às vezes era dito.

O que devemos pensar da acusação de dualismo? É certamente verdade que a igreja rival tinha uma visão estereoscópica dos graciosos tratos de Deus: eles falavam da "antiga lei" e da "nova lei", termos que quase certamente haviam derivado da epístola aos Hebreus (pois eles eram sempre bem versados nos escritos do Novo Testamento). Mas a acusação de dualismo não exige séria consideração. Um dos estudiosos mais bem informados no campo da "heresia" medieval, Herbert Grundmann, concluiu que quando a heresia faz sua aparição no Ocidente na primeira metade do século XI, não há, até onde se pode determinar, doutrinas dualistas presentes em lugar algum. Essa autoridade aponta que a acusação de dualismo é copiada quase que literalmente dos escritos de Santo Agostinho. Ele também ressalta que o que as pessoas naqueles dias diziam sobre os "hereges" de sua época é comumente introduzido por expressões como "dizem que" ou "há rumores de". Tais artifícios indicam que o relator dependia de terceiros para suas afirmações. Nesse contexto, devemos lembrar as excentricidades da mente medieval: é proverbial que, quando uma pessoa medieval ficava curiosa sobre o número de molares na mandíbula inferior de um cavalo, ela folheava Aristóteles ou alguma outra autoridade para descobrir, em vez de olhar por si mesma. Há um mundo de verdade nessa representação da mente medieval. Teria sido característico para uma pessoa daqueles tempos recorrer a Agostinho ou alguma outra autoridade para aprender o que era um herege, em vez de conduzir um exame em primeira mão do exemplo vivo diante de si.

Em todo caso, podemos em grande parte descartar a acusação de dualismo como uma

característica dos "hereges" medievais, embora seja um pouco exagerado dizer que não havia nenhum traço de dualismo em lugar algum. Certamente havia traços dualistas em algumas erupções da heresia medieval, por exemplo, no catarismo albigense; o mesmo é verdade sobre os bogomilos nas áreas dos Bálcãs. Mas é muito significativo que houvesse relatos de "aguda dissensão" entre os "hereges" e essas seitas. Os "hereges" ortodoxos parecem ter estado cientes do dualismo, o qual colocavam longe de si. **{Dedicamos algum tempo à acusação de dualismo tal como era usada contra o povo da igreja rival nos tempos anteriores à Reforma porque a acusação foi revivida na época da Reforma, quando as pessoas buscavam difamar a chamada ala esquerda da Reforma, na qual a antiga tradição da igreja livre ressurgiu. Até hoje, a acusação de "dualismo básico" ainda é ouvida quando teólogos, especialmente na Europa, discutem a "ala esquerda". Comumente, aqueles que fazem a acusação estão eles mesmos presos em um monismo nascido de uma teologia rasteira, que tende a misturar a graça comum com a graça especial, e falha em diferenciar entre o relacionamento Criador-criatura e o relacionamento Redentor-redimido.}**

Havia outra característica do povo da igreja livre dessa época que tendia a popularizar a acusação de catarismo; tinha a ver com o estilo de vida. A palavra *cátaro* deriva do verbo grego *katharizein* (καθαρίζειν), 'limpar ou purificar'. Como já notamos, o "herege" medieval continuava a ver a salvação como uma questão de renovação, continuava a pensar no idioma do conceito de *metanoia* (μετάνοια) de João Batista e nos "frutos que evidenciam o arrependimento". Para os "hereges", a essência do cristianismo estava localizada não na igreja como dispensadora da salvação, mas em um modo de vida religioso. Se há uma característica dessa "heresia" que se destaca é o estilo de vida virtuoso dos hereges. Poder-se-ia encher um livro com testemunhos desse fato. Lemos sobre uma jovem presa por heresia porque resistiu aos avanços do padre local. Um grupo de "hereges" que estava sendo levado às chamas testemunhou o seguinte (e ninguém contradisse o que eles disseram):

"Nós sofremos isso porque não somos deste mundo; vocês, contudo, amam o mundo, têm paz com o mundo porque são do mundo... Nós e nossos pais, a geração dos apóstolos, continuamos na graça de Cristo e continuaremos nela até o fim dos tempos. Ao fazer distinção entre vocês e nós, Cristo disse 'pelos seus frutos os conhecereis' – nossos frutos são os rastros deixados por Cristo" (*vestigia Christi*). **{48}**

O leitor deve ter notado que esses "hereges" reivindicavam grande antiguidade para si mesmos: eles diziam ser "a geração dos apóstolos". Eles também sustentavam que eram o que havia restado da verdadeira igreja e que a grande diferença entre sua própria igreja livre e o outro corpo era aparente nos diversos estilos de vida. Ouvimos dizer sobre eles:

"Eles defendem sua heresia com as palavras de Cristo e dos apóstolos, dizendo que a igreja inteira é encontrada com eles, isso porque somente eles continuam nos passos de Cristo e no modo de vida apostólico." **{49}**

As tensões que se expressaram entre a igreja que desfrutava do status de estabelecimento e a igreja livre nos tempos medievais eram inevitáveis: aquele que crê que a igreja é um *Corpus Christianum* deve abrir espaço nela para todos, os ímpios bem como os piedosos; aquele que crê que a igreja é o *Corpus Christi* está em posição de fazer de uma conduta aceitável a condição *sine qua non* para ser membro. Portanto, também era inevitável que o estilo de vida se tornasse a pedra de toque da ortodoxia para os adeptos da igreja rival e a prova de heresia para os adeptos da igreja estabelecida.

Dessa situação a literatura da época fala com frequência. **{Para exemplos de parte dessa literatura, veja o Apêndice.}**

Em vista dessas tensões entre a igreja estabelecida e sua rival clandestina, não é surpresa que, nesta última, a Epístola de Tiago fosse sempre uma das favoritas. Em um antigo catecismo usado pelos valdenses, a pergunta era feita: "Quanto tipos de fé existem?" A resposta era: "Dois, morta e viva!" Em um dos tratados valdenses lemos:

São Tiago mostrou e disse com clareza  
Que ninguém é salvo só pela crença;  
Se à fé não se junta a firme ação  
Ela é vã e morta em sua ilusão.  
São Paulo confirma esta fala valente  
Que só o que se ouve não salva a gente;  
Se a fé sem as obras o homem trilhar  
Então para a glória ele não vai entrar. **{50}**

Difícilmente há uma referência à igreja rival que não contenha uma alusão à retidão moral acima da média encontrada ali. Por exemplo, o inquisidor Sacconi disse a respeito deles:

"Eles pregam muito a partir dos Evangelhos e dizem, entre outras coisas, que o homem não deve praticar o mal, nem mentir, nem jurar. Quando pregam dos Evangelhos e das Epístolas, eles os corrompem com suas explicações, como mestres do erro que não sabem se sentar aos pés da verdade, sendo o ensino e a exposição das Escrituras totalmente proibidos aos leigos. Eles dizem que a igreja deles é a verdadeira igreja e que a igreja Romana não é uma Igreja verdadeira, mas é a Igreja dos malignos. **{A tradução da igreja de 'Odeio o ajuntamento de malfetores', encontrada no Salmo 26:5, continha uma palavra que significava 'assembleia' ou 'congregação' e também a palavra 'maligno'. Os 'hereges' foram rápidos em ver neste versículo uma prefiguração da igreja caída, a cujas assembleias eles também não poderiam se juntar.}** Eles reprovam a riqueza da Igreja e as 'regalias' eclesiásticas ou os altos privilégios feudais de bispos e abades. Eles buscam abolir todos os privilégios eclesiásticos e sustentam que ninguém deve ser compelido à fé. Eles condenam os sacramentos da Igreja e dizem que um sacerdote que vive em pecado mortal não pode fazer o corpo de Cristo **{Este 'fazer o corpo' não deve ser tomado como implicação de que os 'hereges' acreditavam na transubstanciação; eles não acreditavam. A explicação dessa linguagem é que estas são as palavras de um católico.}**, e que a transubstanciação ocorre não nas mãos do sacerdote... mas na mente daquele que a recebeu dignamente." **{51}**

A referência à retidão moral dos "hereges", a característica que lhes rendeu a designação de *cátaros*, é de fato abundante. Outro dos inquisidores nos deixou o seguinte testemunho:

"Porque os homens veem diariamente que essas pessoas primam pela santidade

exterior, enquanto a maioria dos sacerdotes da Igreja segue atrás de vícios, notavelmente os da carne, eles pensam que podem ser melhor absolvidos por eles do que pelos sacerdotes da Igreja. **{Estas palavras sobre 'absolvição' não devem ser tomadas para implicar que os 'hereges' acreditavam em absolvição sacerdotal. Mais uma vez, devemos lembrar que estas são palavras de um católico, para quem a experiência da salvação consistia em ser absolvido.}** Os hereges são conhecidos por suas maneiras e por suas palavras. Em suas maneiras eles são comedidos e moderados; eles não se vestem de forma chamativa, não usando roupas luxuosas nem tampouco vestimentas vis. Eles não praticam ofício de mercador, de modo a evitar falsificações, juramentos, fraudes. Eles vivem como trabalhadores ou artesãos e por mestres eles têm sapateiros. Eles não multiplicam riquezas, mas se contentam com o necessário. Além disso, eles são castos... temperantes no comer e no beber. Eles não vão a tavernas ou a bailes ou a outras vaidades. Eles evitam o juramento. Eles estão sempre trabalhando, aprendendo ou ensinando – o que implica que eles oram muito pouco. Eles vão à Igreja de forma dissimulada... de modo a pegar o pregador em suas palavras. Eles são conhecidos por sua fala precisa e moderada. Eles evitam toda vulgaridade e maledicência, bem como conversa fiada, mentiras e palavrões... Eles comparam a Igreja Romana com a deles próprios; os doutores da Igreja, dizem eles, são pomposos no vestir e nas maneiras... são incontinentes, enquanto entre nós, dizem eles, cada homem tem sua própria esposa com a qual vive castamente... Os líderes da Igreja, dizem eles, são ricos e avarentos, amam os prazeres... lutam e lideram outros para a guerra... comendo o pão da ociosidade, enquanto os nossos trabalham com suas mãos. É porque nos apegamos à verdadeira fé em Cristo e ensinamos Sua verdadeira doutrina que os escribas e fariseus nos perseguem sem causa e até a morte – assim como fizeram com Cristo. O clero, hoje como antigamente, coloca fardos sobre os homens nos quais não tocam nem com seu dedo mindinho. Eles compelem os homens a obedecer às tradições dos homens em vez dos mandamentos de Deus. Eles colocam sobre o pecador penitências severas, enquanto nós, seguindo o exemplo de Cristo, dizemos ao pecador para ir e não pecar mais..." **{52}**

Tal era, portanto, a reputação que evocava o odioso termo *cátaro*. Voltamo-nos agora para um exame do epíteto "herege". Temos colocado esta palavra entre aspas porque essas pessoas não eram hereges no sentido usual da palavra, isto é, desviadas teologicamente. O povo da igreja rival era ortodoxo: sua Cristologia era a Cristologia do Novo Testamento; sua doutrina do pecado e da graça era evangélica; seu Deus era o Deus dos credos. Lea, em sua conhecida obra sobre a Inquisição, refere-se corretamente a esses "hereges" como "sectários apegando-se firmemente a todos os elementos essenciais do cristianismo". Mesmo porta-vozes da igreja predominante testemunharam a ortodoxia dessas pessoas. **{O testemunho sobre a ortodoxia da igreja rival é volumoso, bem como virtualmente unânime. Um inquisidor após o outro testificou sobre a ortodoxia de suas vítimas. Um deles lista como uma das três coisas que tornam esses "hereges" perigosos o fato de que "eles exibem uma bela aparência de piedade, vivendo de forma justa diante de todos os homens e crendo em todos os artigos do Credo... Seu único mal é que eles difamam a Igreja Romana." {53}** No Novo Testamento, há duas áreas em que um desvio sério leva à disciplina: doutrina e vida. Fica claro a partir da citação acima que os "hereges" não se desviaram em nenhuma dessas duas áreas: sua crença era ortodoxa e sua vida moralmente correta. O único

**"pecado" deles era que "difamavam a Igreja Romana" ou, para colocar nos termos deste estudo, eles rejeitaram o "sacralismo cristão".}**

William de Newburgh, por exemplo, disse dos "hereges" que haviam caído nas mãos da igreja em sua área:

"Quando questionados um a um sobre os artigos da fé, eles responderam corretamente quanto à substância do Médico nas alturas; mas de forma perversa concernente à medicação pela qual Ele se digna a curar a enfermidade humana, a saber, os Santos Sacramentos. Eles solenemente renunciavam ao batismo, à eucaristia, ao sacramento do casamento e ousam perversamente depreciar a unidade católica, a qual é apoiada por esses suportes..." {54}

Claramente, esses "hereges" não erraram em doutrina; sua "maldade" consistia em terem rompido com a ideia sacral de salvação pelo sacramento, os suportes que apoiavam o *Corpus Christianum* (o qual William chama de "unidade católica"). Em outras palavras, seu "pecado" era que eles acreditavam que a sociedade é composta e, portanto, haviam feito uma escolha – eram hereges.

De acordo com o relato de um escrivão dos tribunais do século XVI, um homem que estava, assim, em posição de saber, era costume para esses "hereges", enquanto recitavam o Credo dos Apóstolos como um resumo adequado de sua fé, tropeçarem na palavra "católica" no artigo sobre a igreja. {55} A palavra significa "referente à totalidade", e por isso não é de surpreender que o "herege" tivesse dificuldade com ela: uma igreja "referente à totalidade" era precisamente no que ele não acreditava. A igreja "referente à totalidade" é o *Corpus Christianum*, e nós sabemos como esses "hereges" se sentiam a respeito desse conceito. Além disso, a palavra "católico" evocava más lembranças para aqueles que não podiam, em sã consciência, concordar com a mudança Constantiniana. Em 380 d.C., o imperador Teodósio havia decretado:

"Desejamos que todos os povos que a benigna influência da nossa clemência governa se voltem para aquela religião que a tradição declara ter sido entregue aos romanos pelo bem-aventurado Pedro... Ordenamos aos que seguem esta doutrina que aceitem o título de Cristãos Católicos; os demais nós julgamos ser loucos e delirantes, dignos de incorrer na desgraça do ensino herético. Nem devem suas assembleias receber o nome de igrejas. Eles devem ser punidos, não apenas por retribuição divina, mas também por nossas medidas, que decidimos de acordo com a inspiração divina." {56}

À luz dessa antiga legislação, promulgada a fim de tornar impossível a vida do dissidente, certamente não é de se admirar que os "hereges" engasgassem com a palavra **"católico"** no credo. Quanto ao resto, eles eram ortodoxos. Mesmo nessa questão eles eram ortodoxos, muito mais ortodoxos do que a igreja predominante, que se considerava coextensiva a "todos os povos que a benigna influência da clemência do imperador governa".

Uma medida da ortodoxia desses "hereges" pode ser vista nos extremos a que a igreja estabelecida chegou para manter o Novo Testamento fora de suas mãos. O Novo Testamento tornava os "hereges" fortes demais. Para perceber que era aí que o sapato apertava, basta ler os estrondos papais contra a Bíblia nas mãos de sua rival. Por exemplo, uma diretiva emitida pelo Papa Inocêncio III em 1199 dizia:

Nosso irmão, o bispo de Metz, nos informa que em sua diocese e em sua cidade um grande número de leigos, tanto homens quanto mulheres... possuem traduções francesas dos Evangelhos e das Epístolas de Paulo, dos Salmos e de outros livros, os quais eles leem juntos e a partir dos quais pregam em seus conventículos clandestinos, difamando os que não comparecem e resistindo face a face aos sacerdotes que os instruíam, argumentando que encontram em seus livros instrução muito melhor. Ora, é indubitavelmente verdade que o desejo de conhecer as Escrituras e de exortar os homens a segui-las não é repreensível... mas o que deve ser condenado é a realização de assembleias secretas... o arrogar para si o direito de pregar, a zombaria da ignorância dos sacerdotes. Pois as Escrituras são de tal profundidade que não apenas as pessoas simples e iletradas, mas até mesmo os eruditos não podem alcançar o seu conhecimento – de modo que é ordenado na Lei de Deus que toda besta que tocar no monte sagrado deve ser traspassada com um dardo... uma vez que na Igreja são os doutores os encarregados da pregação, portanto, nenhum homem pode usurpar este ofício. {57}

Se havia uma heterodoxia intolerável em cena, ela pode ser encontrada, ao que parece, no homem que escreveu a diretiva acima – com ele, em vez de com as pessoas que ele estava castigando. É impossível acreditar que pessoas tão ansiosas pela Palavra de Deus fossem heréticas no sentido corrente da palavra; é fácil acreditar que fossem ortodoxas no sentido de serem fiéis à Palavra.

Tampouco o Novo Testamento era letra morta para esses "hereges": era daquilo que eles viviam. Muitos líderes da igreja rival e muitos de seus membros comuns haviam aprendido livros inteiros do Novo Testamento de cor. Isso fica claro pelo testemunho de seus maiores inimigos. Por exemplo, Estêvão de Bourbon, um monge dominicano que passou sua longa vida caçando hereges, tinha isto a dizer sobre eles:

Eles conhecem o Credo dos Apóstolos fluentemente na língua vulgar; eles aprendem de cor os Evangelhos e o Novo Testamento, no vernáculo, e os repetem em voz alta uns para os outros... Eu vi um jovem vaqueiro que havia vivido na casa de um herege por um ano, mas havia prestado tanta atenção a tudo o que ouvia que havia memorizado durante aquele ano quarenta Evangelhos dominicais, sem contar os dias de festa... Eu me encontrei com algumas pessoas leigas que estavam tão imersas em sua doutrina que podiam recitar grandes porções dos Evangelistas, como Mateus e Lucas, especialmente tudo o que é dito neles sobre os ensinamentos e ditos de Cristo, de modo que podiam repeti-los sem pausa e com quase nenhuma palavra errada aqui ou ali. {58}

Os "hereges" também eram chamados de "cismáticos" (derivado de um verbo grego que significa "dividir"). Os "hereges" eram indubitavelmente cismáticos, se com isso queremos dizer pessoas que acreditam que o cristianismo autêntico leva à sociedade composta. A igreja-império os acusava de "rasgar a túnica de Cristo"; mas se eles eram ou não culpados de tal rasgo depende de como essa

"túnica" deve ser interpretada. Se a "túnica" for entendida como sendo coextensiva ao império, então esses "hereges" de fato a estavam rasgando. Mas se for compreendida dessa forma, segue-se também que o próprio Cristo foi culpado de tal "rasgo": pois Ele disse que não viera trazer a paz (significando, na linguagem bíblica, "união") à terra, mas a espada (significando, na linguagem bíblica, um instrumento para fender). Ele havia concebido sua missão como uma questão de romper toda união terrena (em casos extremos, até mesmo a união da família). Portanto, se havia heterodoxia na cena medieval, era a heterodoxia que havia dado à luz a uma igreja de âmbito cultural. Era a igreja todo-abrangente que era a herege, não o "herege" que se opunha a ela.

Intimamente relacionada a este termo de opróbrio estava a palavra depreciativa "sectário". A igreja rival era chamada de "seita". **{Embora "seita" e "sectário" ainda sejam ouvidos na fala americana, eles são anacronismos no Novo Mundo. Essas palavras têm significado apenas como correlatos de uma religião "certa"; onde não há religião desfrutando de status de estabelecimento, não faz sentido falar de uma seita. O uso da palavra "sectário" na América é um tanto assustador porque implica algum tipo de lealdade suprema, talvez chamada de "o modo americano" ou algo do tipo. Pode-se dizer que falar de algo como "sectário" no cenário americano é violar o espírito da Primeira Emenda.}** Essas palavras encontram sua raiz no verbo latino *sequor* (que significa "seguir"). Mais uma vez, deve-se dizer que os "hereges" eram, de fato, seguidores; mas a questão que surge imediatamente é se é possível ser um cristão no sentido autêntico da palavra e não ser um seguidor. O "herege" medieval admitia a seus algozes que ele era um "sectário" – acrescentando no mesmo fôlego: "Eu sigo a Jesus Cristo."

Além disso, os "hereges" frequentavam conventículos. Embora a língua inglesa não pareça ter um equivalente, as línguas germânicas desenvolveram muito cedo um termo de opróbrio que destacava esse aspecto dos maus caminhos do "herege": *Winckler*. A palavra *Winckel* significa, antes de tudo, um recanto ou canto; *Winckler* passou a representar o "herege" que ia a reuniões religiosas em recantos e cantos. Logo a palavra adquiriu a ideia de algo ilegal ou não autorizado (como em *Winkelehe*, um casamento de união estável/informal). Mais uma vez, deve-se admitir que os "hereges" eram de fato *Winckler*. Mas a questão então se torna: quem era heterodoxo, o "herege" ou a igreja inclusiva? O Novo Testamento não conhece outras reuniões em nome de Cristo além daquelas abraçadas pelo elemento crente. Foi um imperador – com a igreja caída observando com aprovação – que declarou o conventículo ilícito, assim como o imperador pagão Décio havia chamado de ilícita a reunião não pública de seus dias. Deve-se lembrar que, nos dias de Teodósio, a palavra "católica" havia sido ligada à palavra "igreja" por um decreto legal, e ele havia dito que todas as outras reuniões "não deveriam ser chamadas de igrejas". Ele disse que estava fazendo isso "de acordo com a inspiração divina"; mas temos todas as razões para contestar essa sublime afirmação. O Espírito revelador não é tão contraditório consigo mesmo.

Desde os dias em que o híbrido viu a luz pela primeira vez, o conventículo esteve sob um fogo tão pesado que qualquer pessoa que frequentasse apenas o conventículo provavelmente não sobreviveria. Dessa situação cresceu uma prática que veio a ser conhecida como Nicodemitismo. O nome é derivado do Nicodemos do Novo Testamento, que, embora fosse um discípulo de Jesus no coração, procurava manter o fato oculto por uma questão de sobrevivência. Nicodemos tinha duas caras para que não fosse expulso da sinagoga. Aqueles que praticavam o Nicodemitismo nutriam

suas almas no conventículo da igreja rival, mas participavam das reuniões da igreja estabelecida ocasionalmente, apenas com frequência suficiente para fazer o inquisidor olhar para o outro lado. **{O fato de os "hereges" continuarem a frequentar os ritos e rituais da igreja estabelecida fez com que alguns investigadores concluíssem que os "hereges" eram e continuaram a ser "bons católicos". Essa explicação sobre os "hereges" é bastante comum nos escritos de alguns estudiosos, especialmente os do passado. É certamente sujeita a reavaliação; pois pessoas que sussurrando referem-se à igreja-império como um "covil de ladrões" e chamam seu prédio de "pilhas de pedras" estão longe de serem "bons católicos". Elas são simplesmente prudentes.}**

Se essa prática nos parece covarde, devemos tentar visualizar as necessidades da época, na qual qualquer outro curso de conduta quase certamente significava a morte na fogueira. Além disso, aos olhos do "herege", as atividades da igreja predominante eram uma farsa sem sentido, atividades nas quais se poderia estar fisicamente presente sem danos apreciáveis à sua alma.

No entanto, os "hereges" parecem não estar totalmente à vontade com a duplicidade inerente às políticas nicodemitas. Eles buscavam argumentos bíblicos para aquietar a voz da consciência. Encontraram um, por exemplo, no comportamento de Naamã, o sírio, um homem que foi curado da lepra. Embora tivesse se tornado um devoto do Deus de Israel, ele pediu que, não obstante, lhe fosse permitido prestar serviço de valete na casa de Rimom, e até se curvar junto com o rei enquanto este adorava no santuário de Rimom, e ainda assim ser "perdoado pelo Senhor nesta coisa". Os nicodemitas, como todos os outros naqueles dias pré-críticos, encontravam apoio para a sua prática de mente dobre em alguns lugares um tanto inusitados – e questionáveis. Um desses "textos-prova" encontrados na busca por permissão para a política nicodemita foi a oração proferida por Eliseu no momento em que Elias estava prestes a deixá-lo: "Peço-te que haja sobre mim uma porção dobrada do teu espírito." Isso era lido pelos nicodemitas como uma oração pedindo que "teu espírito seja duplo em mim", significando: "Dá-me o que é necessário para jogar nosso jogo de duplicidade com sucesso." Essa exegese questionável pode ter encontrado algum apoio nas traduções que estavam nas mãos dos "hereges", cujos textos exatos não nos são conhecidos em todos os casos; mas a interpretação parece uma racionalização frágil de uma prática sobre a qual eles já se sentiam culpados. De qualquer forma, séculos mais tarde, às vésperas da Reforma, um homem no alto escalão da estrutura de poder da igreja reclamou que em sua área (o sul dos Países Baixos) "um terço da população, se não mais, frequenta os conventículos." **{59}**

Ainda outro termo de opróbrio com o qual a igreja governante buscava difamar sua rival era o termo *Schleicher*. Esta palavra alemã significa "aquele que rasteja para dentro" e conota uma entrada sub-reptícia. Uma variante dessa palavra difamatória era *Leufer*, que significa "caminhante", ou aquele que vai a pé de um lugar para outro. Os termos eram aplicados aos missionários itinerantes, que eram acusados de rastejar para dentro de uma paróquia e ali pregar com a intenção de ganhar convertidos para seu evangelho e novos membros para a igreja livre. A igreja predominante, empregando o tipo de hermenêutica que lhe era característico, apoiou-se em 2 Timóteo 3:6 em seu ataque aos *Schleicher*. Nessa passagem, lemos sobre pessoas que "se introduzem pelas casas, e levam cativas mulheres néscias carregadas de pecados, levadas de várias concupiscências, que aprendem sempre, e nunca podem chegar ao conhecimento da verdade" (KJV). Esta passagem foi usada regularmente pela igreja-império em sua batalha contínua com o missionário "herético", o qual,

de fato, se "introduzia nas casas" (conhecidas como paróquias) e realmente "levava cativos" alguns de seus moradores.

Esses *Leufer* viajavam frequentemente para cá e para lá disfarçados de mascates; quando parecia possível, sem muito risco, o "mascate" mudava o assunto de suas mercadorias para "a pérola de grande valor", o evangelho da salvação e o seu Cristo. Costumeiramente, os *Leufer* saíam em duplas, emulando assim os discípulos de Cristo, e eles eram aparentemente muito comuns. Parece seguro dizer que era improvável que alguém vivesse toda a sua vida em uma cidade medieval, em qualquer lugar da Europa, sem ter conhecimento pessoal dos *Leufer*, tão prevalentes eles eram. A julgar pelas contramedidas tomadas pela igreja enfurecida, a eficácia desses esforços missionários realizados pela igreja rival deve ter sido fenomenal. A igreja ficou frenética com os *Schleicher*. Num esforço para neutralizar o efeito dos missionários migrantes e de sua pregação clandestina, ela persuadiu o *regnum* a extrair um juramento de cada homem em idade de responsabilidade, obrigando-o a relatar o paradeiro e as atividades de todos os *Schleicher*. **{Parece que a aversão à tomada de juramentos, uma característica contínua da "heresia", foi inspirada por essa política. O juramento era um meio para a detecção do "herege"; não é de se admirar que os "hereges" o considerassem como uma invenção do diabo. A discussão a respeito da correção de fazer juramentos foi uma questão proeminente nos tempos medievais; ela ressurgiu nos dias da Reforma.}**

A igreja chegou até mesmo a organizar uma ordem especial de sacerdotes cuja tarefa principal era derrotar os *Schleicher*. Ela enviou um de seus mais ardentes e capazes caçadores de heresias, o bispo Diego de Osma, e alguns de seus associados para tentar converter de volta ao redil católico um reduto de "hereges". Diego e seus ajudantes trabalharam arduamente na tarefa por um ano ou mais – sem sucesso. Os líderes espirituais dos "hereges" eram tão bem versados nas Escrituras (a única autoridade que reconheciam) que provaram ser muito mais do que páreo para aqueles que vieram convertê-los. De fato, as Escrituras realmente estavam do lado dos "hereges", o que a igreja sabia muito bem, como pode ser visto pelo fato de que se esforçou ao máximo para manter as Escrituras fora das mãos dos "hereges". Tão desanimados ficaram Diego e seus ajudantes que imploraram para ser dispensados e receber outra designação. Nesse ponto, a igreja teve a ideia de combater fogo com fogo, de derrotar os "hereges" em seu próprio jogo de *Schleicher*: ela colocou um novo tipo de sacerdote na estrada, uma nova ordem conhecida como os Dominicanos (nomeada em homenagem a Domingos, um dos associados de Diego). Estes deviam se envolver na pregação itinerante como faziam os "hereges" (razão pela qual eram popularmente chamados de *Predikheeren*, "senhores pregadores"), viajar sem a pompa e a demonstração de poder características das outras ordens, vestir-se como os *Schleicher* (em roupas de tecido rústico não tingido e sandálias simples) e emular estes últimos de todas as outras maneiras. A única diferença entre os *Schleicher* e seus recém-criados imitadores era que os primeiros eram hostis à igreja e os últimos amigáveis. Sem dúvida, a presença da nova ordem tornou o trabalho dos *Schleicher* mais difícil e perigoso. Mas a criação da Ordem Dominicana falhou em seu propósito: ela foi incapaz não apenas de erradicar a "heresia", mas também de impedir sua propagação e crescimento. **{Em várias áreas, os dominicanos foram recebidos de forma ríspida, e em alguns casos até apedrejados. Essa recepção menos do que amistosa nunca foi explicada de forma satisfatória. Os escritores católicos estão inclinados a dizer que a notícia da criação da nova ordem ainda não havia**

**chegado àquelas áreas e que a população "fiel" pensava que os pregadores itinerantes eram *Schleicher*, aos quais eles haviam sido ensinados a se opor. O fato de que um desses apedrejamentos ocorreu em Paris, aonde a notícia da criação da nova ordem já devia ter chegado, depõe contra essa interpretação. É mais provável que o povo, muitas vezes massivamente do lado dos "hereges", tenha se ressentido da ação da igreja contra eles e, por esse motivo, tentou afugentar os dominicanos.}**

Ainda outro termo de depreciação inventado pela igreja medieval em sua batalha contra a igreja livre foi "Sacramentário". É provável que esta designação seja mal compreendida, pois não indicava uma pessoa que colocasse forte ênfase no sacramento; muito pelo contrário, indicava uma pessoa que se opunha à forte ênfase no sacramento que prevalecia na igreja estabelecida. Um sacramentário era um antissacramentalista. Como era natural, a igreja rival não queria ter nada a ver com o sacramento, porque o sacramento é um dispositivo com o qual se diz que uma comunhão já existente se torna uma comunhão religiosa. Por esse motivo, os "hereges" sempre zombaram da própria ideia de salvação por meio de sacramento; eles eram contra todos os sacramentos da igreja.

Junto com sua rejeição ao batismo como sacramento, eles também eram contra o "sacramento" do casamento, o que dava aos seus inimigos a bem-vinda chance de dizer que eram contra o casamento como tal, que tinham suas "esposas em comum", uma acusação que era inverídica. Eles também se opunham ao "sacramento" da penitência, bem como à missa. Dizia-se que os "hereges" "negam que a substância do pão e do vinho abençoados pelo sacerdote no altar seja realmente transformada no corpo e no sangue de Cristo" (Corpus I, 19), e isso é negar o coração do sistema sacramental. De um grupo de tais "hereges", queimados em Colônia no ano de 1163, lemos que eram pessoas "que consideram todos os homens que não são de sua seita como hereges e incrédulos; eles rejeitam os sacramentos da verdadeira Igreja e dizem que somente eles têm a verdadeira fé e que todos os outros são homens mundanos que estão sob condenação; eles dizem que o corpo e o sangue do Senhor não são nada, ridicularizando a missa e chamando-a por nomes terríveis, motivo pelo qual não participam dela" (I, 41).

Era, obviamente, terrivelmente perigoso ter esse tipo de sentimento sobre a posse mais valorizada da igreja oficial. E como cada pároco tinha uma maneira infalível de saber o comportamento de cada um de seus paroquianos em relação ao sacramento, não era provável que um membro da igreja livre passasse despercebido. Várias técnicas foram elaboradas para contornar essa dificuldade. Talvez a rota de fuga mais comum fosse o Nicodemitismo, a prática de participar fingidamente. Às vezes, os "hereges" aceitavam a hóstia que concede a salvação apenas para segurá-la na boca até estarem ao ar livre, onde a cuspiam novamente. Um homem confessou que havia tentado fazer isso, mas a engoliu de qualquer modo "porque ela escorregou para baixo muito rapidamente". Há casos relatados de "hereges" que colocavam o pedaço de pão num lenço e mais tarde entravam de fininho na igreja vazia para pendurá-lo no altar, com um bilhete anexado dizendo que o estavam devolvendo porque não tinham nenhum interesse nele.

Havia outra razão pela qual os membros da igreja rival se tornaram sacramentários: eles viam no tráfico sacramental realizado na igreja oficial um caso de franca idolatria, uma questão de se

comportar diante de um objeto criatural de uma maneira que só é permitido a alguém se conduzir diante do Criador. Esta convicção precipitou da mesma forma um problema para o "herege". Era costume que uma travessa conhecida como cibório fosse carregada pelas ruas durante uma procissão; a travessa carregava o pão que supostamente havia sido transubstanciado. Esperava-se que todos os adultos "olhassem com adoração" e se ajoelhassem diante da "hóstia" à medida que ela passava. Encontrar uma maneira de contornar essa dificuldade não era fácil, pois seria necessário desviar-se do procedimento padrão na presença de seus vizinhos. Lemos sobre um "herege" que resolveu esse cruel problema ausentando-se toda vez que a "hóstia" passava, ostensivamente para atender ao chamado da natureza. No entanto, ele fez isso com muita frequência. Outro sacramentário, cujo nome era Van der Eeke, resolveu o problema ajoelhando-se conforme ordenado, mas com a casca externa de uma noz presa em cada órbita ocular. Este homem foi punido com *exterminatio* por seu comportamento; sua sentença dizia: "Cinquenta anos de expulsão de Flandres porque ele, enquanto o sacramento descia a rua, teve a audácia, em escárnio ao mesmo, de colocar duas cascas de noz em seus olhos e uma em sua boca enquanto se ajoelhava diante do santo Sacramento, o que é matéria de mau exemplo, não devendo ser tolerada sem punição" (II, 279).

Os "hereges" também eram chamados de "Anabatistas", uma palavra que significa rebatizadores. A palavra é carregada de sentido, pois implica que a primeira lustração foi um batismo genuíno – o que era exatamente o ponto em questão. Nenhum "anabatista" jamais reconheceu estar envolvido em um segundo batismo. Em seus momentos mais hostis, os inimigos da igreja rival também os chamavam de "Catabatistas", uma palavra que significa "avessos ao batismo". Esse termo também era extremamente injusto, pois ninguém na igreja rival era avesso ao batismo; eles eram contra o batismo de recém-nascidos (*christening*), isto é, contra o batismo como um sacramento. O rebatismo deles era uma parte do seu Sacramentarianismo, parte de seu ataque ao *Corpus Christianum*.

Sabemos que, já nos dias em que o *Corpus Christianum* estava sendo inventado, havia aqueles que pensavam tão pouco do batismo infantil que rebatizavam os que aceitavam em sua própria comunhão de igreja rival. Os teólogos medievais estavam bem cientes de que a rejeição ao batismo infantil não era novidade; já em 1050 a igreja falava de homens que "estão introduzindo heresias antigas nos tempos modernos, alegando que o corpo do Senhor não é tanto o corpo, mas uma figura e uma sombra do mesmo... eles viram o batismo de bebês de cabeça para baixo" (I, 9). Em 1184, Lúcio III alertou contra os hereges "que a respeito do batismo... não têm medo de pensar e ensinar de forma diferente da que a Santa Igreja prega e pratica" (I, 54). Um pouco antes, a igreja tinha conhecimento de pessoas que ensinavam que "o mistério do batismo e o sacramento do corpo e sangue do Senhor não são nada" (I, 2). Mais ou menos nessa mesma época, a igreja alertou contra pessoas "que dizem que a substância do pão e do vinho que é abençoada pelo sacerdote no altar não é realmente transformada no corpo e no sangue de Cristo, nem que o sacramento do batismo é eficaz para a salvação de bebês" (I, 19). Em uma veia semelhante, a igreja falou de seus oponentes na igreja rival como "aqueles que, sob a máscara da religião, condenam o sacramento, o batismo de bebês... nós condenamos tais pessoas como hereges e as expulsamos da igreja e ordenamos que sejam coagidas pelo poder civil; todos os que vierem em sua defesa serão pegos" (I, 29).

Às vezes, a igreja ofendida considerava a rejeição dos "hereges" ao batismo infantil como sua "heresia" central, a pedra angular de todo o seu edifício. Em seu livro *Heresies of the High Middle*

Ages [Heresias da Alta Idade Média], Wakefield e Evans citam algumas dessas opiniões: "O primeiro item dos hereges é que eles negam que os pequeninos abaixo da idade de compreensão possam ser salvos pelo batismo de Cristo, que a fé de outra pessoa seja capaz de ajudar aqueles que são incapazes de exercer a sua própria, visto que, de acordo com eles, não é a fé de outra pessoa, mas a sua própria que salva no batismo, tendo o Senhor dito 'quem crer e for batizado será salvo, mas quem não crer será condenado'" (p. 120). **{60}** Com mais frequência, no entanto, a rejeição ao batismo infantil é mencionada como simplesmente uma das características da "heresia" que era prevalente na igreja rival. A descrição habitual do "herege" tinha algo nela a respeito da rejeição ao batismo de bebês. Por exemplo, lemos a respeito dos "hereges" que "eles consideram o batismo de crianças que ainda não estão na idade de compreensão como inútil, não importa quem sejam os padrinhos" (p. 102). Além disso, "eles também dizem que o sacramento do batismo de bebês não tem eficácia para a salvação" (p. 105). E muitos outros exemplos: "eles não dão crédito ao nosso batismo" (p. 130); "eles tornam nulo o sacerdócio da Igreja e condenam seus sacramentos, exceto apenas o batismo, e este eles aprovam apenas para adultos... Eles não acreditam no batismo infantil devido ao texto do Evangelho 'quem crer e for batizado será salvo'" (p. 131). Em outra ocasião, foi dito a alguns "hereges" sendo interrogados: "Vocês organizam um ataque capcioso e calunioso contra o batismo infantil seguindo, sem muito discernimento, as fórmulas verbais **{A referência a "fórmulas verbais" diz respeito àquelas passagens no Novo Testamento (como Marcos 16:16) nas quais se diz que o batismo se segue à fé. Os "hereges" testavam todas as questões teológicas pelo Novo Testamento. Ao dizer que só responderiam a questões abordadas nele, eles evitavam se enredar na metafísica da igreja.}** e notando nelas um defeito de falsificação onde nenhum existe" (p. 154). "Perguntados sobre o batismo de crianças e se elas eram salvas pelo batismo, eles responderam que não discutiriam isso, mas que responderiam a perguntas sobre os Evangelhos e as Epístolas" (p. 190). Dizia-se também que os "hereges" sustentavam "que os bebês são salvos sem o batismo" (p. 346) e "que as crianças batizadas pelos sacerdotes da Igreja Romana não alcançam a salvação" (p. 372). Finalmente, "os hereges acusam a Igreja da seguinte forma: 'Eles batizam criancinhas que não creem e que não têm conhecimento do bem e do mal'" (p. 605). Ninguém na época medieval considerou essa aversão ao batismo infantil como de alguma forma um novo desvio da fé. Bernardo de Claraval disse sobre o século XI: "Não me lembro de ter ouvido nada de novo ou estranho em todas as suas reuniões, numerosas como são, mas coisas que foram desgastadas pelo uso e que foram agitadas por muito tempo pelos hereges dos tempos antigos, coisas que foram bem debatidas por nossos teólogos" (p. 138). Quando alguns "hereges" foram detidos em Liège em 1147, foi dito que eles foram apanhados nas "recém-descobertas armadilhas de antigos inimigos" (da fé). Ocasionalmente, dizia-se que eles eram "semelhantes aos donatistas na África" – como de fato eram.

Há todas as razões para acreditar que não foi o batismo infantil em si que foi repudiado pelos "hereges" medievais, mas o batismo infantil que havia sido transformado na sacralização de bebês (*christening*): eles eram contra ele no contexto do *Corpus Christianum*, mas não necessariamente no contexto do *Corpus Christi*. Eles se opunham ao *christening* porque ele era um dos pilares de apoio do "sacralismo cristão". Foi dito de algumas pessoas da igreja livre dos tempos medievais: "Eles confessam a fé Católica com a boca, mas não com o coração; em suas reuniões secretas... dizem que somente eles, como discípulos de Cristo, têm o direito de batizar. De onde batizam os filhos de seus próprios crentes... Desta prática surgiu a seita dos Rebatizadores a partir deles" (p. 234). Sabemos que na época do nascimento do híbrido já havia pessoas que eram chamadas de "Anabatistas". O ato

de "batizar uma segunda vez", é claro, segue-se naturalmente da rejeição ao *christening*: quem repudia o *christening* deve recorrer ao batismo daqueles que tomaram uma decisão de crer, o qual é conhecido como "rebatismo" para aqueles em simpatia com o híbrido. Há razão para crer que tais "segundos batismos" têm sido praticados desde então. No início do século XIII, havia uma categoria de "hereges" conhecidos como os "Rebatizadores", que se dizia terem aparecido simultaneamente com os "Leonistas" – um nome alternativo para os Valdenses. Uma vez que não sabemos exatamente quando surgiu o sistema de pensamento conhecido como Valdianismo (quase certamente foi anterior à vida de Pedro Valdo), não sabemos exatamente quão longe na história esses "Anabatistas" retrocedem.

A rejeição do sacramento pelos "hereges" os levou a minimizar o "ofício". Filhos fiéis da igreja disseram sobre os "hereges" de seus dias: "Muitos deles são bem versados nas Escrituras, as quais possuem em tradução teutônica; outros repetem o batismo; outros não acreditam no corpo do Senhor [ou seja, na transubstanciação]; outros dizem que o corpo do Senhor pode ser constituído **{Este "constituído por" não deve ser entendido como significando que os "hereges" acreditavam na transubstanciação. Temos aqui as palavras de um católico da época, a cujos olhos a refeição memorial (que os "hereges" de fato observavam) era uma questão de "constituir o corpo do Senhor"; ele não conhecia outro nome para isso.}** por qualquer homem ou mulher, ordenado ou não, em qualquer prato ou cálice e em qualquer lugar; outros sustentam que a extrema-unção é desnecessária; outros minimizam o pontificado e o sacerdócio." Porque os "hereges" mantinham uma visão grandemente reduzida do "ofício", eles não viam nada incongruente na administração leiga das "ordenanças". Mais de um "herege" foi condenado à morte "por ter administrado o sacramento sem vestes sacerdotais", isto é, por oficiar, embora tivesse o status de "leigo". Isso também era uma parte comum da herança Sacramentária.

Juntamente com suas outras "heresias", esses "hereges" ortodoxos continuaram a insistir que a igreja era uma criatura caída porque era o sujeito, em vez do objeto da perseguição. Moneta de Cremona disse a respeito deles: "Os hereges dizem que a Igreja deveria sofrer perseguição neste mundo, não praticá-la contra os outros; mas a Igreja Romana persegue os outros ao mesmo tempo em que ela mesma permanece livre da perseguição." **{61}** Igualmente proeminente na visão da igreja clandestina estava a reclamação de que a igreja oficial dava sua bênção à guerra. Ao criticar essa postura, a igreja predominante dizia que os "hereges" "buscam provar que a Igreja Romana não é a Igreja porque ela abençoa o *carrocio* **{O *carrocio* era uma carroça sobre a qual se colocava um altar, além dos estandartes do *regnum*, e servia como uma espécie de símbolo sacramental para os soldados à medida que iam para a batalha. Constantino teria adorado o *carrocio*. A pergunta que se faz de todos os lados em nossos dias – se um cristão pode participar da guerra – não foi ouvida até que o pedigree do híbrido fosse posto em dúvida, ou seja, não até que o *Corpus Christianum* tivesse sido repudiado.}** preparado para a batalha injusta, isto é, para batalhas contra irmãos e vizinhos, e assim incita os homens a lutar injustamente." **{62}**

Tal era, então, a igreja rival dos tempos medievais e tal era a "heresia" daqueles tempos. É evidente que ela consistia num ataque amplo e sustentado à inovação Constantiniana, numa aversão radical a tudo o que acompanhava a troca do *Corpus Christi* pelo *Corpus Christianum*, um protesto massivo contra o "sacralismo cristão". Era, em uma palavra, uma ampla desaprovação do híbrido que havia

resultado quando os filhos de Deus e as filhas dos homens estiveram juntos.

Adolf von Harnack, talvez a maior autoridade de todos os tempos na história da doutrina, estava bem ciente da existência dos "hereges" ao longo dos séculos entre a época de Constantino e a Reforma, bem como das ideias de igreja rival que os uniam. Em um artigo que lidava com uma erupção específica da "heresia" da qual temos falado, ele disse: "Durante esses doze séculos, nunca faltaram tentativas de romper os laços da Igreja-Estado/Igreja-Sacerdotal e de reinstituir a estruturação congregacional apostólica." {63} Em nossa terminologia, isso equivale à afirmação de que ao longo dos doze séculos durante os quais o híbrido vagou pela terra, houve um esforço contínuo para pará-lo em seus trilhos e retornar às coisas como eram antes da mudança Constantiniana. É seguro dizer que, longe de ter sucesso em sua tentativa de suprimir sua rival, a igreja predominante estava perdendo a luta. Havia mais dessa "heresia" circulando às vésperas da Reforma do que jamais havia existido antes. O que Coulton disse sobre o Valdianismo é verdade sobre a "heresia" em geral: "A despeito do massacre em detalhe e do massacre em massa, geração após geração, havia mais na época de Lutero do que na de Pilchdorf." {Um valdense ao qual foi perguntado em cerca de 1500 quantos pastores valdenses havia em sua área respondeu "cerca de quatrocentos". É nos dito que no século XIV os valdenses realizaram um sínodo secreto no qual havia cerca de quinhentos delegados. O que aconteceu com esse legado de dissidência quando a Reforma ocorreu é uma pergunta geralmente deixada sem resposta, se não evitada.} {64}

A ideia controladora em toda essa "heresia" era que a igreja dos tempos medievais era uma criatura caída, e que se tornara necessário reinstituir a igreja do Novo Testamento. A representação habitual era de que a queda da igreja havia ocorrido nos dias de Constantino. Por exemplo, num tratado bastante longo intitulado *The Net of Faith* (A Rede da Fé) {65}, escrito um século antes de Lutero, o polonês Peter Chelčický disse:

Pelo uso da força nenhum homem é levado à fé em Cristo, sendo isso tão improvável quanto um homem adquirir conhecimento da língua tcheca estudando alemão... Por meio do poder secular o Anticristo puxou todo o poder para si mesmo sob o manto da fé cristã. Visto que cremos que foi por mansidão e humildade até a cruz que Cristo nos libertou do poder de Satanás, portanto não podemos permitir que o aperfeiçoamento de nossa fé venha por poder mundano, como se a força fosse um benefício maior do que é a fé... Quando o Imperador Constantino, em seu modo pagão de existência, foi acolhido na igreja pelo Papa Silvestre e este último foi equipado pelo primeiro com regra externa – então a destruição da igreja foi inevitável.

Dabszynski, um estudioso polonês que esteve ligado à Universidade de Cracóvia em meados do século XV, escreveu:

Silvestre, o primeiro papa, tomou o seu poder do dragão chamado Constantino, e seu veneno foi difundido sobre toda a igreja. Liderado por Satanás, Silvestre enganou o imperador e tomou posse de Roma mediante fraude.

Nas crônicas da igreja rival conhecida como os Irmãos Huteritas, lemos:

Quando Silvestre recebeu Constantino... então o imperador proveu a todos que se chamavam cristãos em todo o seu reino de grande paz; naquela época a peste que anda nas trevas e a destruição que assola ao meio-dia se aglomeraram poderosamente, a cruz foi levantada e soldada à espada – tudo pela astúcia do diabo. {66}

O professor Frend observou com precisão que "em última análise, a diferença entre os donatistas e católicos girava em torno da relação entre a igreja e a sociedade." {67} No final do seu estudo sobre a igreja rival donatista, ele resume essa controvérsia nestas palavras:

O donatismo e o catolicismo representavam tendências opostas no pensamento cristão primitivo. As Igrejas eram, de fato, duas sociedades, diferindo fundamentalmente em suas perspectivas tanto sobre questões religiosas quanto sociais... Estaria a Igreja 'dentro do Império Romano', sustentando e sendo sustentada pelos imperadores cristãos, ou seria o Império o representante do 'mundo' exterior, de onde o cristão deve se separar a fim de progredir na fé? Males e injustiças sociais deveriam ser combatidos em nome de Cristo, ou deveriam ser tolerados por amor à unidade? A todas essas perguntas os donatistas e os católicos deram respostas diferentes. As questões não eram de 'verdade' versus 'heresia', mas de duas atitudes opostas em relação à sociedade, atitudes que têm persistido ao longo da história da Igreja Cristã até os dias de hoje. {68}

Como demonstramos no texto anterior, a questão entre as duas escolas de pensamento (identificadas como *Corpus Christianum versus Corpus Christi*) tinha muitas facetas; muitas questões específicas estavam envolvidas na questão principal da legitimidade do híbrido. Quer a questão fosse o *christening*, a existência de sacramentos, a condução da missão, a necessidade de um estilo de vida definitivo, a salvação como perdão mais renovação, ou até mesmo a questão do engajamento numa "guerra injusta", etc., cada uma era sempre um aspecto da questão maior da retidão ou impropriedade do híbrido conhecido como Cristandade – a questão da graça em dois sentidos.

Havia ainda outra faceta nessa controvérsia sobre a delimitação da igreja, à qual o Professor Frend se refere de passagem na citação acima. Trata-se da questão econômica, que devemos deixar em grande parte não discutida no presente estudo. Já na rebelião donatista contra o nascente "sacralismo cristão", ouvia-se a reclamação de que a justiça econômica inerente ao evangelho e exigida pelo evangelho estava sendo ofuscada, de que os proponentes da nova ordem estavam fechando os olhos para as coisas que o Novo Testamento tinha a dizer na área do "meu e teu". Essa queixa, juntamente com o clamor por uma economia que refletisse uma sensibilidade cristã, foi ouvida durante todo o milênio seguinte. Ela passou a ser referida – pelos inimigos da igreja rival – como uma agitação pela "comunidade de bens". Esse aspecto do conflito entre as duas ideologias

aflorou novamente nos tempos da Reforma (para o qual voltaremos no próximo capítulo deste estudo). Todos os primeiros líderes da Reforma deram evidências de terem ouvido e levado a sério o clamor da igreja rival medieval por uma economia informada pelo Novo Testamento. Lutero, por exemplo, disse no início de sua carreira que, numa sociedade influenciada pela visão cristã, não haveria mendicância. Um porta-voz da velha ordem, o polemista católico Jerônimo Emser, repreendeu Lutero de forma impiedosa por isso. Ele perguntou se Lutero não sabia que muitas pessoas, das quais ele deu exemplos, "ganhavam o céu mendigando, bem como dando aos mendigos". Ele advertiu os seus contemporâneos que, se as ideias de Lutero sobre esse ponto ganhassem adesão, muitas boas obras seriam "gestopft" (terminadas). Lutero e outros Reformadores também atacaram a usura que era comum na economia da época, um sistema derivado em sua totalidade de fontes pagãs. No entanto, por várias razões – entre elas o medo da emergente Guerra dos Camponeses – Lutero e os outros reverteram as suas convicções anteriores em matéria de economia. Contudo, as sensibilidades econômicas continuaram na igreja rival, a qual ressurgiu como resultado da guinada dos Reformadores para a direita. Por isso, esses membros da igreja rival atraíram para si mesmos o antigo e desgastado argumento sobre a "comunidade de bens", uma acusação que permanece sem retratação no trigésimo sexto artigo da Confissão Belga. **{No ano de 1535, o imperador Carlos V recebeu um memorando do Conselho do Arcebispo de Colônia, dizendo-lhe para reprimir os anabatistas porque "eles procuram introduzir a comunidade de bens, etc., assim como tem sido a natureza dos anabatistas ao longo das eras, assim como as velhas histórias sobre o direito imperial ao longo de mil anos testificam." {69}}**

No próximo – e final – capítulo, voltamo-nos para o fato de que "também depois", quando os filhos de Deus estabeleceram mais intimidades com as filhas dos homens, híbridos continuaram a nascer.

# Parte Quatro

## "E TAMBÉM DEPOIS"

### Episódio Um

No início de 1525, nasceu um filho de Conrad Grebel, um jovem estudioso cujo pai pertencia ao Grande Conselho de Zurique. Ele não batizou seu bebê porque havia se convencido de que o batismo infantil não encontra apoio no Novo Testamento. Quando a notícia do rompimento de Grebel com o batismo infantil chegou aos ouvidos do *regnum* de Zurique, causou grande consternação. Eles permaneciam firmemente na tradição do "sacralismo cristão" e, por esse motivo, viam nas atividades de Grebel uma terrível ameaça à ordem social. Esse "sacralismo cristão" havia sido moldado por Constantino por razões políticas e, desde então, fora de grande utilidade política. O *regnum* estava sempre profundamente preocupado com o conceito de *Corpus Christianum* e, assim, os pais de Zurique queriam que o rito do batismo infantil fosse mantido intacto. Eles decidiram agir, e agir rápido.

No entanto, havia o protocolo estabelecido pela lei antiga e pelo precedente histórico que exigia que o *regnum* e o *sacerdotium* trabalhassem juntos se e quando fosse necessário agir contra os hereges. O *sacerdotium* tinha que julgar o acusado primeiro e declará-lo como estando em heresia antes que o *regnum* pudesse proceder contra ele com sua espada de aço. Para satisfazer essa forma estabelecida de proceder, o conselho da cidade organizou um confronto. A data foi marcada para 17 de janeiro de 1525. A intenção do confronto, que na verdade tinha todas as características de um julgamento, era que o dedo fosse apontado para aqueles que – com Grebel como seu porta-voz – estavam agitando o barco. Na reunião, Zuinglio, que não estava preparado para incorrer no descontentamento do conselho, argumentou a favor da posição tradicional em relação ao batismo infantil. Ele deve ter percebido que, ao fazer isso, estava se voltando contra seus antigos colegas e colaboradores na reforma em curso. Ele também deve ter percebido que, ao fazer isso, estava indo contra o seu próprio eu anterior.

O confronto foi realizado conforme o planejado e terminou como planejado. Após um debate intenso, muitas vezes tempestuoso, decidiu-se que Zuinglio e aqueles que haviam se alinhado com ele haviam vencido a discussão. Isso implicava que Grebel e sua facção estavam agora legalmente "em heresia" e, portanto, na fila para uma ação restritiva e punitiva por parte do *regnum*. Como na antiga tradição sacralista, uma pessoa oficialmente em erro teológico era, por esse mesmo motivo, culpada de sedição, de modo que o partido de Grebel agora podia esperar uma ação civil contra si mesmo. O *regnum* não perdeu tempo em agir sobre a decisão. Na mesma noite, o conselho da cidade se reuniu numa segunda reunião para implementar a ação contra os dissidentes. Um edito foi promulgado ordenando a todos os pais que tivessem bebês não batizados que os apresentassem para o batismo dentro de oito dias, ou enfrentariam a expulsão da cidade. Grebel e Felix Manz (outro clérigo que se alinhou a Grebel) receberam ordens de não falar depreciativamente sobre o batismo infantil novamente; certos outros que não eram cidadãos de Zurique (e, portanto, não estavam sob a

jurisdição do conselho) foram informados de que deveriam deixar a cidade imediatamente. Em seguida, estes e muitos outros que compartilhavam de suas convicções retiraram-se para a casa da mãe de Manz, na vizinha Zollikon, **{Isso era costumeiro: um século antes, João Huss pensou que estava indo para uma discussão, mas logo descobriu que, em vez disso, era um julgamento. O mesmo ocorreu com Lutero em Worms. Nos tempos medievais, a verdade não era algo alcançado por um encontro de mentes; era uma questão de papa dixit (o papa falou). A verdade, como muitas outras coisas, era decretada.}** {Felix Manz era filho de uma mãe solteira: seu pai era um sacerdote, o cônego de Grossmünster em Zurique. Havia muitas dessas crianças ilegítimas, concebidas de um sacerdote e de uma de suas paroquianas. Erasmo, o grande humanista, bem como Heinrich Bullinger (o sucessor de Zuinglio) e Leo Jud (também ativo na reforma na Suíça) estavam entre eles. Tais pessoas tinham uma chance acima da média de obter uma educação. O fato de que mais de um deles figurou na Reforma pode ter sido devido ao seu conhecimento pessoal de quão grande era a necessidade de reforma.} onde uma reunião que durou a noite toda foi realizada para estudo da Bíblia, oração e encorajamento mútuo.

A partir deste ponto, o movimento de reforma na Suíça dividiu-se em duas vertentes: tornou-se bifurcado, com Zuinglio e seus seguidores, que haviam se submetido ao *regnum*, de um lado, e aqueles que com Grebel e seus associados haviam escolhido não se submeter, do outro. Em 28 de maio de 1525, Zuinglio escreveu para Vadian (Joachim Watt) que a luta com os católicos não passava de "brincadeira de criança" comparada com o conflito que estava se desenvolvendo entre os dois campos dentro da Reforma. Um novo híbrido havia nascido – para cumprir a frase da história de Gênesis, "também depois". Fiel à natureza da besta, mal havia se levantado e já começou um programa total de liquidação de todos os que resistiam aos híbridos. Toda a fúria da perseguição foi revivida contra o mesmo velho inimigo, um modo de pensar e de conduta que tornaria a sociedade composta. Essa nova onda de perseguição serviu para tornar os "hereges" ainda mais certos de que estavam do lado dos anjos; eles estavam carregando a cruz de Cristo após ele, experimentando dificuldades por causa de seu compromisso com ele, o que, na tradição da igreja rival desde os dias do híbrido original, era considerado a condição do verdadeiro discipulado.

Zuinglio e o seu partido haviam se tornado magisteriais: eles agora trabalhavam num movimento de reforma impulsionado pelo *regnum*. **{Um dos primeiros a estudar a ascensão da igreja rival nos tempos da Reforma, o erudito católico C. A. Cornelius, teve isto a dizer sobre a guinada de Zuinglio para a direita: "Por mais correto que isso fosse aos olhos do Estado e por mais que esses desenvolvimentos dessem ao programa de Zuinglio maior respeitabilidade, quão pobremente evangélico ele era, e de forma quão certa teve que levar a cisões e conflitos dentro do partido." {1}}** Eles operavam com uma teologia rasteira, onde a distinção entre graça preliminar (conservadora) e graça subsequente (redentora) certamente seria sufocada. Por outro lado, Grebel e aqueles que o apoiavam lideravam agora uma reforma não magisterial, uma reforma na qual o conceito de graça progressiva pudesse florescer. Mais uma vez, havia uma religião "certa" conduzida pelo *regnum* e uma "errada" nutrida em uma igreja livre. Para essa igreja livre, a antiga palavra difamatória "Anabatista" recebeu uma nova utilidade; pois, embora a palavra chame a atenção para apenas uma única faceta da questão (e até esse ponto não seja totalmente apropriada), ela pegou e tem sido usada até hoje para denotar a "ala esquerda da Reforma", como tem sido chamada.

A pergunta deve ser feita – e também respondida – como a bifurcação (que, como veremos, não se limitou de forma alguma à terra dos Alpes) foi provocada. Como explicar que tão cedo na Reforma –

consideravelmente menos de dez anos após a afixação das teses de Lutero – uma fenda profunda tenha se aberto no movimento, uma que atravessou toda a face da Europa e não foi fechada nos séculos vindouros? A explicação usual para a bifurcação é que tudo começou com os eventos de 1517, e que os anabatistas representam a "ala esquerda da Reforma" porque foram mais longe e de forma mais precipitada do que os principais reformadores.

A terminologia "ala esquerda" não serve como uma descrição da igreja rival da Reforma. "Ala esquerda" é um termo emprestado do cenário parlamentar e representa uma facção que deseja ir mais rápido e mais longe do que o "centro", e muito mais rápido e mais longe do que a "direita". Mas Grebel e sua facção não eram de "ala esquerda"; em alguns aspectos, em vez disso, eram de "ala direita". Por exemplo, na questão da justificação pela fé, o conceito que pode ser chamado de centro de gravidade no corpo do pensamento tipicamente reformado, Grebel e seu partido posicionavam-se bem à "direita" de Lutero. A Epístola de Tiago, o livro da Bíblia que deixava Lutero embaraçado porque dava muita importância à necessidade de um estilo de vida definitivo, era na verdade um dos favoritos das pessoas que se reuniram ao lado de Grebel. Nesta questão específica, a chamada ala esquerda era ala direita. O problema com o rótulo "ala esquerda da Reforma" é que por trás dele reside a suposição de que a bifurcação foi o resultado de uma diferença quantitativa, quando a diferença era, na verdade, qualitativa. A Reforma, em sua forma final, era contínua à tradição do *Corpus Christianum*, ao passo que o Anabatismo era contínuo à tradição do *Corpus Christi*. Em outras palavras, a Reforma por fim abraçou o híbrido, enquanto o Anabatismo sempre foi hostil a ele. A diferença de opinião que levou à bifurcação nos remete muito antes de 1517. Durante os tempos pós-constantinianos, a igreja rival manteve a política de tentar viver a vida do Novo Testamento dentro do contexto da igreja-império existente; ela não via chance de eliminar a igreja de âmbito imperial e, assim, tentou um modo de vida que passasse despercebido em sua presença, tolerando a igreja como *Corpus Christianum* apenas o suficiente para evitar que ela atacasse. Com a mudança do padrão da vida política europeia, surgiu a possibilidade de eliminar a concorrência entre as duas igrejas, refazendo a Cristandade para se adequar às doutrinas evangélicas. Isso significava ir atrás de uma caça muito maior do que a igreja rival medieval havia almejado. No entanto, à medida que os da igreja rival passaram a ver as coisas, tratava-se da repetição de um mal antigo, o mal do "sacralismo cristão". Foi neste ponto que o rompimento ocorreu. **{É significativo que precisamente nessa época uma nova palavra apareceu no linguajar europeu, a palavra *Neuevangelischen* ("novos evangélicos"). {2} Este termo (usado pela primeira vez para os zuínglios) implica que havia agora dois tipos de evangélicos em cena, o tipo antigo e o novo. Os mais antigos (que inventaram o termo "novos evangélicos") eram os da velha igreja rival, e os novos eram os reformadores magisteriais e seus seguidores. Ambos eram distinguíveis dos católicos; e cada um era distinguível do outro em suas diversas avaliações sobre o híbrido.}**

Porque a Reforma, em sua versão final, foi magisterial, aqueles que se situam na tradição da reforma magisterial mostram a Reforma como tendo começado em 1517, quando pela primeira vez surgiu a possibilidade de apoio do Estado. Isso explica por que os livros de história escritos por historiadores desta tradição começam a narrativa no ponto em que a reforma sustentada pelo *regnum* daquele país específico se inicia: na Alemanha com os príncipes "protestantes", na França com a chegada dos Condés, na Inglaterra com Henrique VIII, na Holanda com o Compromisso de 1566 (o ano em que pela primeira vez se tornou possível uma coalizão entre os nobres e os consistórios). No entanto, ao fazê-lo, esses historiadores lançam um manto de silêncio sobre tudo o que precedeu 1517; eles omitem o importantíssimo primeiro capítulo da história que estão contando. Nem todos os

historiadores que seguem essa tradição são tão cegos para o primeiro capítulo quanto o historiador holandês cuja volumosa narrativa sobre a Reforma na Holanda (uma obra que durante gerações foi uma das obras de referência) dedicou uma única página a tudo o que aconteceu antes de 1566; mas muitos deles caem no erro de negligenciar essa história inicial. Aqueles que ignoram tudo o que ocorreu antes da reforma magisterial acabarão com um mal-entendido não apenas da reforma magisterial, mas da Reforma como um todo.

A Reforma não começou na noite de 31 de outubro de 1517. O ato corajoso de Lutero naquela noite sem dúvida encorajou e inspirou todos os que já traziam a reforma em suas bandeiras; mas Lutero encontrou seguidores antes de ter feito algum, seguidores que mais tarde – quando viram para onde Lutero estava indo – se separaram novamente. C. A. Cornelius argumenta que "vieram a Lutero outros que, antes de sua atividade, já haviam se distanciado das doutrinas da igreja oficial, homens que foram encorajados por sua atividade a dar expressão às suas ideias e a organizá-las em sistemas." {3} No entanto, esses não permaneceram, e a razão de sua partida foi que eles eram avessos demais ao híbrido para concordar com a magisterialização. O próprio Lutero testemunhou sobre a partida deles numa linguagem que não pode ser mal compreendida: "Em nossos tempos, a doutrina do Evangelho, restabelecida e purificada, atraiu e ganhou muitos que nos tempos anteriores haviam sido oprimidos pela tirania do Anticristo, o papa; no entanto, logo saíram de nós anabatistas, sacramentários e outros membros da ralé... pois eles não eram dos nossos, muito embora por algum tempo tivessem andado conosco... pois não tinham em mente a pura doutrina nem a buscaram." {4} **{A referência só pode ser à igreja rival dos tempos anteriores à Reforma, conhecida por toda sorte de nomes, entre eles "picardos" e "valdenses". Lutero não os identifica porque escreveu isso depois que a bifurcação havia ocorrido, e seria má política reconhecer que seu movimento havia, a princípio, atraído "hereges".}** **{A pura doutrina" era a formulação de Lutero sobre o *sola fide* ("somente pela fé"). Ele queria dizer com isso que o homem não pode fazer por merecer a sua salvação, nem no todo nem em parte: como tal, isso certamente está de acordo com os ensinamentos das Escrituras. No entanto, havia na concepção de Lutero da experiência da salvação uma ênfase desproporcional na salvação como perdão, em detrimento da salvação como renovação. Foi neste ponto que os herdeiros da velha igreja rival ergueram as sobrancelhas. Eles pensavam que Lutero queria dizer por *sola fide* algo como "a fé isolada" ou "a fé desacompanhada", e isso eles não podiam aceitar. A velha igreja rival havia investido demais na tentativa de recuperar o estilo de vida do cristianismo autêntico para aceitar uma teologia na qual quase nada era dito sobre um modo de vida distintivo. O antigo povo rival gostava especialmente do livro de Tiago, e eles ficaram sobressaltados ao ouvir Lutero chamar Tiago de "uma epístola de palha" a qual ele "não queria" em sua Bíblia; ele até disse – e não de brincadeira – que algum dia iria "aquecer o fogão da cozinha com aquele Tiaguinho". Um dos pastores mais antigos da velha igreja rival, Lucas de Praga, censurou Lutero por sua negligência quanto aos "frutos dignos de arrependimento" e lhe escreveu: "De maneira alguma e nunca serás capaz de atribuir a justificação apenas à fé, pois tens as Escrituras contra ti... Deixa, eu te peço, algum espaço para as boas obras; nesta questão tu vais contra Cristo e te apegas firmemente ao erro." {5} Quando se tornou evidente que Lutero não iria dar ouvidos a essa admoestação, "saíram... anabatistas, sacramentários e outros membros da ralé..."}**

É uma simplificação excessiva e intolerável começar a história da Reforma com a afixação das teses, porque isso traz implicações que simplesmente não podem ser aceitas. Por um lado, temos então a situação inexplicável de uma escola de pensamento (conhecida como Anabatismo) que é como o

Melquisedeque do livro de Hebreus – "sem pai, sem mãe". Todas as outras escolas do cenário da Reforma têm o nome do fundador associado a elas, por exemplo, Luteranismo, Zuinglianismo, Calvinismo. Cornelius enfrenta a questão relativa a esse anonimato apontando que todos os primeiros líderes do anabatismo foram unânimes na ideia de que a igreja deveria consistir de verdadeiros cristãos e somente deles, e que era necessário seguir o exemplo da igreja apostólica, de se separar do mundo e reunir um povo justo e santo. Ele acrescenta que a identidade daqueles que primeiro nutriram essa ideia não é conhecida. Isso é muito estranho se assumirmos que a Reforma começou em 1517. O anabatismo não foi uma tempestade num copo d'água. Toda a Reforma foi influenciada por ele, talvez mais do que por qualquer outra tendência da época. Dificilmente havia um tribunal na Europa que não tivesse questões relativas a essa erupção de "heresia" em sua pauta. **{Já no ano de 1528, meros três anos após a reunião em Zurique, havia só na Suábia quatrocentos policiais especiais cuja tarefa era prender anabatistas. Quando se tornou aparente que isso não estava contendo a maré, o número foi aumentado para mil.}** E, no entanto, como Cornelius apontou, o movimento não tinha um cabeça aparente. Isso é impensável caso se assuma que tudo começou com os eventos de 1517. É como se um movimento como o comunismo pudesse irromper espontaneamente do Mar do Norte ao Mediterrâneo sem nenhum nome associado a ele, sem menção a Marx ou Lênin. O estranho silêncio sobre quem estava à frente do anabatismo se torna completamente compreensível assim que reconhecemos que se tratava de um ressurgimento, uma revitalização de ideias de longa data, ideias que nunca estiveram ausentes do cenário medieval e que podem ser rastreadas desde os dias do nascimento do híbrido original.

Além disso, o erro comum de começar pelo ano de 1517 tem implicações psicológicas impossíveis: exige que presumamos uma volatilidade que o espírito humano simplesmente não possui, um salto para trás e para frente que é psicologicamente impensável. Se iniciarmos a Reforma em 1517, temos que postular as seguintes oscilações nas almas de massas de pessoas: primeiro, um desmame da fé ancestral como resultado da agitação do *sola fide* emanada de Wittenberg; depois, um ataque enfático e maciço contra esse mesmo *sola fide* – simultaneamente, em todas as partes da Europa, e tudo no espaço de sete curtos anos, numa época em que a comunicação estava longe de ser o que é agora. Os seres humanos simplesmente não são tão caprichosos e voláteis, certamente não no seio das populações dos povos germânicos, e com certeza não em grandes massas e simultaneamente por toda a Europa!

A bifurcação que ocorreu aponta para anticorpos na corrente sanguínea de muitos que olhavam esperançosos para as notícias de Wittenberg, anticorpos que eram o legado de uma contínua resistência à ordem medieval, uma herança de longa data da "heresia" da igreja rival. De que outra forma explicaremos que, desde o princípio, aqueles que abandonaram os reformadores magisteriais para formar a sua própria igreja livre demonstraram um sacramentarianismo pronunciado, uma visão prosaica e antissacramental da Ceia do Senhor? Sugeriu-se que eles absorveram isso de Zuinglio, porque ele é o único reformador que adotou uma posição sobre o sacramento que se assemelhava à dos líderes da nova igreja rival. Mas Zuinglio era o arqui-inimigo dos anabatistas e, portanto, não é provável que eles tenham tomado emprestada sua visão de senso comum sobre as ordenanças a partir dele. Além do mais, o próprio Zuinglio confessou que havia obtido a ideia que formava o cerne de sua visão da Ceia do Senhor de um holandês, alguém que certamente não tirou o seu conceito de nenhuma figura da Reforma. A fonte estava tão disponível para a igreja rival quanto estivera para o homem que a trouxe a Zuinglio. Trata-se de uma herança da dissidência pré-Reforma, tal como existiu na igreja rival medieval durante séculos. Embora talvez seja verdade que Zuinglio tenha

derivado a fórmula linguística – de "isto é o meu corpo" para "isto significa o meu corpo" – do holandês que viera conferenciar com ele, é virtualmente certo que ele derivou a sua teologia sobre o assunto da igreja rival de tempos anteriores. Sabemos pelo menos que quando Heinrich Bullinger revelou a Zúínglio a sua própria visão de senso comum da Ceia do Senhor em 1523, a qual ele disse ter inventado a partir de Agostinho "e dos escritos valdenses", Zúínglio deu imediatamente o seu apoio entusiástico a ela. Isso torna certo que ele já havia sido bombardeado anteriormente por uma teologia que vinha dos escritos dos antigos "hereges". Zúínglio chegou a afirmar que "conhecia as ideias valdenses apenas por ouvir dizer", mas isso pode muito bem ter sido apenas mais um gesto diplomático inspirado pela bem conhecida tendência de evitar todas as possíveis evidências de associação com a "heresia" anterior. **{Não podemos enfatizar com força suficiente que era uma péssima política reconhecer qualquer dívida ou afinidade com o Valdianismo. Jean Crespin, um protestante contemporâneo e autor do Livro dos Mártires, escreveu: "Durante muito tempo o mundo teve os valdenses em tal horror que toda sorte de opróbrio absurdo lhes fora imputada, e parecia impossível que a terra os sustentasse." {9}}** Pelo que sabemos, Zúínglio havia lido amplamente a literatura da velha igreja rival, especificamente como encontrada nos tratados valdenses. Mas é significativo que no momento em que Bullinger revelou pela primeira vez a Zúínglio sua visão prosaica do sacramento, Zúínglio acrescentou imediatamente que ela não deveria ser divulgada a ninguém "porque a hora ainda não está madura para isso". Quando ele realmente considerou que a hora estava "madura" para a revelação dos pontos de vista que mais tarde ficaram associados ao seu nome, ele não reconheceu a dívida que tinha com os antigos "hereges" (nem diretamente, nem por intermédio de seu amigo Bullinger); isso foi subsequentemente perdido de todo no registro. Isso é compreensível se tivermos em mente o que o reconhecimento de tal parentesco poderia ter implicado; ao nos lembrarmos de que grupos de protesto nos dias pré-Reforma negavam categoricamente ter qualquer coisa a ver com grupos aparentados, muito embora estivessem demonstravelmente em dívida com eles, não podemos esperar que os líderes da Reforma confessassem continuidade com grupos mais antigos.

No entanto, um contemporâneo, Guido de Brès (autor da Confissão Belga das igrejas Reformadas), indicou que os "hereges" dos seus dias confessavam oralmente ser um em espírito com os "hereges" mais antigos. Ele escreveu: "Muitos do vosso povo dizem que se quiserdes encontrar a verdade deveis caçá-la nas listas dos hereges que foram rejeitados." Sem dúvida, os "hereges" dos tempos da Reforma hesitavam menos em dizer que permaneciam na tradição da antiga "heresia" do que em escrevê-lo, pois a palavra escrita é sempre mais incriminatória do que a palavra falada. Todavia, alguns escritos provenientes da igreja rival ocasionalmente mostram de forma indireta que a saga deles não começou em 1517. Uma dessas vozes, em crítica à pouca ênfase de Lutero na vida transformada, disse: "Deixai-nos um pouco de espaço para as nossas obras; os papistas ensinam corretamente nesta matéria, mas vós sois uma serpente venenosa." Ele acrescentou: "Os sacerdotes mais antigos não conseguiram nos desviar, mas os atuais o estão fazendo; seus livros são livros de hereges." **{8}** Quem eram esses "sacerdotes mais antigos" que haviam tentado, sem sucesso, desviar o "nós" da velha igreja rival? A referência só pode ser aos sacerdotes da igreja-império dos tempos pré-Reforma. E quem eram os "atuais" que também estavam tentando desviar essas pessoas e obtendo algum sucesso? A referência só pode ser aos reformadores magisteriais. Quando nos lembramos que membros da igreja rival haviam chamado a famosa obra de Melâncton de "um livro herético" (em grande parte devido à sua pouca ênfase em um estilo de vida distintivo), os contornos da situação tornam-se claros. O pastor supracitado, que ainda tinha lembranças da vida na antiga

igreja rival e que fora capaz de proteger o seu rebanho dos católicos que tentavam atacá-los, vê-se agora confrontado com um novo tipo de predador – o reformador magisterial. Mas reconhecimentos de um elo de ligação entre a antiga igreja rival e aquela que estava se expressando como resultado da bifurcação são raros, como é de se esperar.

Se os historiadores modernos estão acostumados a começar em 1517, não era esse o caso das mentes contemporâneas. Elas apontam para a continuidade ideológica entre a nova igreja livre e a antiga. Uma dessas mentes foi a de Bartholomäus von Usingen, antigo professor de Martinho Lutero, que escreveu em 1529: **{10}** "Nestes tempos, aqueles que são chamados de Anabatistas ou Catabatistas por causa de seu batismo repetido surgiram a partir do Picardismo." **{O "Picardismo" era um dos termos de opróbrio lançados contra a igreja rival nos tempos medievais. A etimologia da palavra é incerta: alguns dizem que ela deriva de Picardia, uma província na França que era notória por sua "heresia"; outros consideram-na uma variante de "Begardo", outra velha palavra difamatória.}** Dizia-se comumente dos anabatistas que eles derivavam sua força e nutrição de todo tipo de antigos hereges e, adornando-os com uma bela fachada (um elogio ambíguo aos altos padrões morais dos "hereges"), mascateavam-nos de novo pelo mundo. Tampouco escapou aos olhos de Lutero que aqueles que estavam rompendo fileiras com ele tinham antecedentes na velha igreja rival dos tempos medievais. Doendo-se sob as repreensões deles pelo seu latitudinarianismo na questão da conduta, ele escreveu:

"Este é um consolo contra os *Schwärmgeister* e todos aqueles que ficam tão ofendidos com a fraqueza da igreja. Pois, desde o princípio, os hereges acalentaram esta noção de que a igreja deve ser santa e sem pecado. Quando viam que alguns nela eram escravos do pecado, logo negavam que esta fosse a Igreja; e assim eles fizeram uma seita daqueles que reivindicavam ser a verdadeira Igreja. Disso vieram os donatistas e os cátaros e muitos outros, bem como, em nossos tempos, os anabatistas, etc., que todos clamavam com a mesma paixão que a verdadeira Igreja não é a Igreja (porque viam que pecadores e pessoas ímpias estão misturados a ela) e eles se separaram dela."

Lutero também disse que "é a maior sabedoria não se ofender quando pessoas más entram na Igreja e saem dela... O maior consolo é sabermos que eles não causam nenhum dano à Igreja, mas que temos de tolerar que o trigo e o joio estejam misturados." Ele sustentava que por esse impulso por "sua demasiada grande santidade eles fazem com que não sejam Igreja alguma, mas uma seita nua do diabo." **{11}**

Outro contemporâneo que viu claramente a continuidade entre a nova igreja livre e a antiga foi Urbanus Rhegius, um pastor luterano. Referindo-se ao líder anabatista Bernardo Knipperdollink, ele escreveu em um livro para o qual Lutero escreveu o prefácio:

"Aha, aqui Bernardo recorre a um truque genuinamente donatista. Eles também condenaram e abandonaram a Cristandade por causa de alguns cristãos maus e falsos... Não obstante, sempre houve alguns cristãos verdadeiros e devotos na massa e esperamos que eles estejam presentes também conosco. Além disso, o fato de que patifes perversos estão presentes conosco... não é da nossa conta; não os instruímos a beber e ser gulosos, a ser imorais ou cobiçosos. Não queremos rasgar a rede porque há alguns peixes ruins nela... como o super-santo anabatista Bernardo está fazendo. Ele se entrega neste ponto e mostra que tem o mesmo diabo anabatista nele que cegou

também os donatistas na África. Eles da mesma forma abriram bem os olhos e viram com uma face hipócrita que muitas pessoas más estavam usando o nome de Cristão, pessoas que eram na realidade verdadeiros pagãos; e eles passaram a se isolar, apartando-se da Cristandade, e fingiram que queriam erguer uma Igreja verdadeiramente reformada, uma na qual não houvesse nada além de santos. E eles eram tão puros a seus próprios olhos que declararam que o batismo realizado na Cristandade por sacerdotes maus não era batismo e batizavam de novo. Por esse método, eles pensavam erguer a verdadeira santidade. Eles repreenderam Agostinho por permanecer na assembleia dos ímpios, ao que ele respondeu que havia de fato pessoas más em sua comunhão... e que a comunhão externa de bons e maus não causa dano à salvação dos primeiros, visto que eles não aprovam o modo de existência mau e ímpio deles. Não devemos causar uma separação; aquele que se separa da Igreja torna-se um herege e um cismático. Que Bernardo se considere repreendido, pois ele é um neo-donatista que se ofende com as vidas más dos outros e tem... andado por aí para erguer uma Igreja santa e sem mancha... ele e sua companhia se desvincularam da Cristandade. Eu, na verdade, preferiria ser um publicano grosseiro na Igreja Cristã, ou um pecador patente, em vez de ser o fariseu mais santo de todos na espelunca do Bispo Bernardo." {12}

Ficou tão claro para este teólogo contemporâneo que o Anabatismo não era algo novo, mas o ressurgimento de uma velha questão, que ele intitulou esta polêmica contra eles de "Refutação da Nova Confissão Valentiniana e Donatista"... Eram tão semelhantes as duas igrejas rivais, as duas rebeliões contra o híbrido, que às vezes no curso de seu argumento Rhegius chama os anabatistas de "donatistas" - omitindo o "neo":

"Deus levanta a magistratura contra hereges, formadores de facções e cismáticos na Igreja Cristã, a fim de que Agar possa ser açoitada por Sara... Os donatistas assassinam as almas dos homens, fazem com que eles vão para a morte eterna e então reclamam quando os homens os punem com a morte temporal. Portanto, o magistrado cristão deve fazer de sua primeira preocupação manter a religião cristã pura com o ensino são... todos os que conhecem a história saberão o que foi feito por homens como Constantino, Mariano, Teodósio, Justiniano, Carlos Magno e outros." **{Não escapará à atenção do leitor que, na mente de Rhegius, heresia não é uma questão de doutrina, mas de fazer uma escolha entre alternativas.}**

O tempo presente dos verbos na frase acima mostra que Rhegius estava pensando nos "donatistas" contemporâneos, mais comumente chamados de "anabatistas". Calvino estava igualmente ciente de que a história estava se repetindo na igreja rival que o estava incomodando. Ele escreveu sobre os anabatistas: "Tais eram antigamente os cátaros e os donatistas, que eram similarmente infatuados; tais em nossos dias são alguns dos anabatistas..." {13} Lutero também viu a semelhança: "Santo Agostinho foi grandemente incomodado em tempos anteriores pelo mesmo tipo de fregueses e sedutores." {14}

As agências de aplicação da lei viram claramente a repetição da história no ressurgimento, em seus dias, das ideias e ênfases da antiga igreja rival; elas invocaram os Códigos de Teodósio, que eles chamaram de "um cartaz ou Edito exigindo a morte dos hereges, a saber, como naqueles dias

praticavam o rebatismo, como sua seita faz agora." {15} Foi sob os termos dessas antigas promulgações legais que os primeiros anabatistas do século XVI foram punidos. Isso é compreensível, porque essas promulgações legais foram originalmente concebidas para eliminar aqueles que estavam obstruindo a formação do *Corpus Christianum*. Uma vez que, como Roland Bainton apontou, "os anabatistas buscavam substituir o *Corpus Christianum* como uma unidade sociopolítica por uma realidade não política voluntária chamada *Corpus Christi*," {16} esses códigos antigos eram inteiramente pertinentes na luta contra os anabatistas.

Não houve nenhum aspecto da antiga querela que irrompera em conexão com o híbrido original que não ocorresse novamente em conexão com o de "também depois". Havia, por exemplo, a indesejável prontidão dos anabatistas para o martírio, a inegável leveza de coração com que eles ombravam a cruz. Essa havia sido uma característica dos donatistas - em sua franja lunática quase um voluntariado para o martírio. E isso havia ocorrido frequentemente no milênio que se seguiu. Isso foi visto de forma renovada entre os anabatistas - uma espécie de voluntariado para o martírio. Lutero viu a semelhança e disse: "Santo Agostinho teve muitos problemas com os donatistas há muito tempo; eles também... imploravam pelo martírio, pediam ao carrasco que os matasse a fim de que pudessem se qualificar como mártires; e quando ninguém lhes punha a mão, eles tinham o costume de pular de pontes ou cair de casas, para quebrarem os pescoços - enquanto recitavam a passagem 'Quem ama a sua vida mais do que...' " {17} Em um Parecer elaborado em 1536, lemos a respeito dessa prontidão para carregar a cruz:

"Que essas pessoas estão possuídas pelo diabo e cegas é evidente pela maneira como elas vão voluntariamente para a morte, para o fogo, para a água. Essa é a maneira como o diabo comumente trabalha. No Evangelho, lemos sobre um rapaz que ele frequentemente jogava no fogo e na água (Mateus 17:15), assim como ele levou Judas ao laço. É claro que ele ainda conduz as pessoas da mesma maneira... assim como conduziu os donatistas que até se deixavam cair na água ou faziam com que os queimassem. O diabo até tentou fazer de Jesus tal mártir quando lhe sugeriu que se jogasse da torre do templo." {18}

A gente se pergunta se os autores deste Parecer pensavam que os discípulos de Jesus, que foram encontrados "regozijando-se por terem sido considerados dignos de sofrer desonra pelo nome" (Atos 5:41), eram talvez também impelidos pelo diabo. A prontidão para o martírio sempre foi um trunfo poderoso para a causa da igreja rival - e os seus oponentes sabiam disso. É por isso que muitas vezes se tomavam medidas para impossibilitar a fala do mártir, por meio de artifícios como amarrar um pedaço de madeira atravessado na boca da vítima. Mas, como se vê no argumento esfarrapado a que se recorreu no Parecer acima, os oponentes dos "hereges" estavam perdidos na falta de um argumento decente contra eles.

Outra semelhança que não escapou aos observadores contemporâneos foi quanto ao estilo de vida. A isso também há um coro de testemunhos. Lutero, por exemplo, escreveu num ataque aos anabatistas: "Quando eles nos observam e as ofensas com as quais Satanás perverte nossas congregações, então eles negam que sejamos uma Igreja e acham impossível se desvencilhar desta ofensa. Essa é a maneira como os donatistas também julgavam, os quais excomungavam os caídos... por qual razão suas igrejas encolheram para um número pequeno. Essa é a posição que os maniqueus **{É duvidoso que Lutero, neste ponto, tivesse realmente os seguidores de Manes em**

mente. Ele estava provavelmente usando a palavra, como tantos faziam em sua época, para os **cátaros em geral.**) e outros também tomaram, como se a Igreja estivesse realmente na vida eterna em vez de na carne. Os homens não deveriam falar dessa forma sobre a Igreja... Qualquer que seja o resto de pecado que sobrou ofende a esses donatistas superespirituais... **{O leitor observará que nesta passagem Lutero, sem nenhuma inibição, chama os anabatistas de "donatistas", tão convencido estava ele de que a igreja rival de seus dias era contínua à igreja rival que havia surgido nos dias de Agostinho.}** mas isso não ofende a Deus, visto que, por causa da fé em Cristo, ele ignora e perdoa." **{19}** Aqui, mais uma vez, fica claro que os reformadores perceberam bem que na bifurcação uma velha questão estava se apresentando. Pode ter começado a ficar claro para eles que o híbrido que viera à existência "também depois" era muito semelhante àquele que perambulava pela terra outrora.

Agora que sabemos algo sobre a matriz da qual o híbrido surgiu "também depois", fariamos bem em observar a besta em ação por um tempo. Naturalmente, ele recorreu imediatamente a seu "outro braço": mal haviam se passado dois anos do fatídico confronto em Zurique, o primeiro mártir da nova igreja rival, Felix Manz, tornou-se uma vítima do novo híbrido. Ele foi preso por cumplicidade na nova "heresia", foi julgado, considerado culpado e, em 5 de janeiro de 1527, foi liquidado. O modo da execução de Manz foi inovador. Por muitos séculos, a igreja-império havia se livrado dos "hereges" queimando-os, um modo de execução derivado de João 15:6 (por meio da forma exegética conveniente pela qual o antigo híbrido, começando com Agostinho, era notado): "Os homens os ajuntam e os lançam no fogo e eles são queimados." Mas Felix Manz foi afogado. Ele foi colocado num barco a remo com os pulsos firmemente amarrados e passados por cima dos joelhos flexionados, e um pesado pedaço de madeira foi enfiado entre seus joelhos dobrados e seus cotovelos. Amarrado desta maneira - impossibilitando a natação - ele foi levado a remo para o outro lado do rio Limmat, jogado ao mar e assim forçado a perecer nas águas do Limmat. Por que a morte por afogamento em vez de pelo fogo? A resposta a esta pergunta pode estar contida em algo que havia sido dito durante o confronto de 17 de janeiro de 1525. No decorrer do debate, aqueles que eram avessos ao batismo infantil haviam trazido à tona a ideia (bíblica em sua essência, mas em eclipse desde o nascimento do híbrido original) de que o batismo cristão significa a submersão do homem do pecado. Eles trouxeram isso à tona em seu esforço para mostrar que um novo estilo de vida é uma condição do verdadeiro discipulado. Enquanto Grebel e seus companheiros defendiam esse ponto, Zuinglio exclamou irritado: "Que aqueles que falam de afundar, afundem de fato!" Parece que essa exclamação havia ficado na memória dos representantes do *regnum*, de modo que eles especificaram a morte por afogamento ("afundar") para a sua primeira vítima. Foi talvez em conexão com essa observação feita no confronto que o próprio Zuinglio recomendou que os "hereges" fossem mortos por afogamento. **{Os extremos a que Zuinglio chegou em sua tentativa de se afastar da insistência dos anabatistas de que o batismo tem a ver com a renovação da vida são quase inacreditáveis, assim como é a leviana insensibilidade com que ele lidou com a questão. Por exemplo, quando membros da nova igreja rival disseram que na época de seu próprio batismo (seu "rebatismo", como os oponentes o chamavam) eles haviam experimentado uma "grande renovação de espírito", Zuinglio retrucou que isso não passava de "contos de velhas e tagarelice de tolos" ("nur altwybisch und närrisch gplerr"). Ele também disse que "se é isso que eles defendem, então muitas pessoas não apenas vão querer ser batizadas uma segunda vez, mas repetidamente, se o batismo nas águas renovou, fortaleceu e confortou a alma toda vez que eles foram assediados - isso nos levaria de volta às múltiplas lustrações do Antigo**

**Testamento." Quando seus oponentes disseram que, junto com o batismo, eles haviam se tornado seres humanos renovados, Zúínglio bufou: "Alegres novas! vamos todos dar um mergulho no Limmat!" {20}}** Isso parece ter tido repercussões em alguns lugares bastante distantes, pois Fernando da Áustria disse que "um terceiro batismo" (isto é, a morte por afogamento) era o melhor antídoto para o Anabatismo. {21}

Os fundamentos oficiais para a execução de Manz contam toda a história: "Porque ele, contrário à ordem e costume cristãos, envolveu-se no rebatismo... confessou ter dito que queria reunir os que quisessem aceitar a Cristo e segui-lo, para unir-se a eles através do batismo... de modo que ele e seus seguidores se separaram da Igreja Cristã, para levantar uma seita própria... sendo tal doutrina prejudicial ao uso unido de toda a Cristandade e tendendo a causar ofensa, insurreição e sedição contra o governo." **{Novamente, é o *regnum*, trabalhando de mãos dadas com o *sacerdotium*, que lidera a liquidação das pessoas da igreja rival, a partir de um medo imaginário de "sedição contra o governo". Isso não deveria nos surpreender, pois no "sacralismo cristão" a lealdade no nível do Estado e a lealdade no nível da Igreja são vistas como a mesma coisa.}** Os detalhes horríveis a respeito do modo de execução se seguem, com a frase adicional: "Desta forma, ele terá expiado a lei e a justiça... sua propriedade deverá ser confiscada pelo governo da cidade." {22} As últimas palavras de Felix Manz foram: "Nas tuas mãos, Senhor, entrego o meu espírito." Talvez ele tenha visto o paralelo entre o que estava acontecendo em seu caso e o que havia acontecido a Cristo, que foi igualmente uma vítima do pensamento sacralista, no qual o desvio dos padrões teológicos predominantes implicava sedição e assim clamava pela pena de morte.

A execução de Felix Manz, por mais horrível que tenha sido, não foi o fim, nem mesmo o ápice, do satanismo que veio com o novo híbrido. Quando o anabatista Michael Sattler foi condenado à morte pelo papel que desempenhara na tentativa de substituir o *Corpus Christianum* pelo *Corpus Christi*, a sentença dizia: "Michael deve ser entregue ao carrasco, que o levará à praça da cidade e lá cortará a sua língua. Em seguida, ele o amarrará a uma carroça e com uma tenaz de ferreiro incandescente arrancará pedaços de carne de seu corpo, fazendo isso mais cinco vezes a caminho do fogo. Ele queimará o seu corpo até virar pó, como um aqui-herge." {23} Michael Sattler era um verdadeiro cristão e um filho querido de Deus; a sua única falha foi que não gostava do híbrido. No mesmo dia em que Felix Manz foi descartado de uma maneira que não servia nem para um cão raivoso, outro dos companheiros de Grebel, George Blaurock (assim chamado porque geralmente usava um sobretudo azul), foi severamente espancado por tomar parte nas atividades da igreja rival. Dois anos depois, em 6 de setembro de 1529, quando ele era pastor de uma pequena igreja de crentes no Tirol, George foi queimado na fogueira. Esse pequeno grupo de crentes ficou mais uma vez sem um pastor; o seu pastor anterior havia sido queimado ali meros três meses antes. E assim continuou, por várias partes da Europa. Um contemporâneo que se orgulhava de ser neutro estimou que por volta do ano de 1530, apenas cinco anos depois da bifurcação ter ocorrido, cerca de duas mil pessoas já haviam sido liquidadas por dar uma mão na causa da igreja de crentes e na sociedade composta. Tais foram as artimanhas do novo híbrido.

Sem dúvida, os rigores praticados contra a igreja rival podem ser explicados em parte por considerações psicológicas. Os anabatistas podem ter representado uma consciência pesada para os reformadores magisteriais. Os reformadores e os anabatistas estiveram inicialmente do mesmo lado, mas as pressões por parte do *regnum* fizeram com que os primeiros mudassem de lado, enquanto os últimos mantiveram a sua posição. Membros da nova igreja rival zombavam dos

reformadores por cederem, e os reformadores magisteriais ficaram muito sensíveis sobre o assunto. **{Deve ter havido algo que ardia no peito de Zuínglio, algum ressentimento profundo contra os seus antigos amigos e associados. De que outra forma poderíamos explicar o seu profundo ódio por eles, um ódio que o fazia falar e lidar com os anabatistas como se fossem verdadeiros demônios, embora na página anterior ele tivesse colocado uma longa lista de pagãos não evangelizados no céu (Hércules, Teseu, Sócrates, Aristides, Antígono, Numa, Camilo, ambos os Catões, ambos os Cipiões)? {24}}** Ao avaliar o comportamento daqueles que cederam ao *regnum*, devemos nos lembrar que a alternativa era quase certamente a liquidação. Isso deveria nos deixar menos insatisfeitos com eles; pois quem não recua diante de um fim como o de Manz e de Sattler e de milhares de outros? Por outro lado, a coragem daqueles que se recusaram a capitular às exigências do *regnum* torna-se ainda mais heroica.

Se quisermos entender o rumo de Zuínglio na questão do batismo infantil, devemos nos lembrar de que isso era parte de uma preocupação maior - a questão da exatidão da *Volkskirche* (uma igreja coextensiva a um povo). Podemos dizer que havia dois Zuínglios nesta questão, um era o teólogo e o outro, um homem de assuntos práticos. Como teólogo, Zuínglio via claramente e confessava abertamente que o batismo infantil não tem respaldo no Novo Testamento; como homem de assuntos práticos, ele via com a mesma clareza que rejeitar o batismo infantil não cairia bem com o *regnum*. Foi no confronto de 17 de janeiro de 1525 que a sorte foi lançada quanto a qual dos dois Zuínglios estaria no assento do motorista a partir dali. Mas antes do confronto e da bifurcação, Zuínglio havia compartilhado com o grupo de Grebel a sua crescente aversão ao batismo infantil. De fato, ele pode até ter sido um de seus líderes; Manz, pelo menos, pensava assim. Depois de esboçar as suas próprias objeções ao batismo infantil em uma nota ao Conselho Municipal de Zurique, ele disse: "Tenho certeza de que o Mestre Ulrich compreende este assunto do batismo da mesma forma que nós, conhece-o talvez até melhor - mas, por um motivo que desconheço, ele não revela os seus pontos de vista." **{25}** Pergunta-se se Manz estava realmente no escuro sobre a razão de Zuínglio não se manifestar abertamente contra o batismo infantil, por recuar nos pontos onde o *regnum* fechava a cara. De qualquer forma, Zuínglio disse nos primeiros dias que a questão do batismo infantil não era de peso suficiente para justificar a divisão. No entanto, relata-se que ele disse em um sermão que "nada me entristece mais do que ser atualmente obrigado a batizar crianças, pois eu sei que isso não deveria ser feito..." Quando Zuínglio, o teólogo, ouviu Grebel pregar contra o batismo infantil, ele disse que aquilo era "nada menos que a clara Palavra de Deus" (Muralt, 184).

Mas então vemos o outro Zuínglio entrar em cena, o homem prático de negócios, que recuou de incorrer no desagrado do *regnum* e que foi movido pelo medo de ter que prescindir da instituição politicamente valiosa conhecida como batismo infantil. É este Zuínglio quem diz, após admitir que o batismo infantil não é apoiado pelo Novo Testamento, que por causa da ofensa que isso causaria, seria melhor preservar a instituição. A notícia de que Zuínglio operava com este "no entanto" deve ter se espalhado, pois frequentemente perguntas sobre sua posição quanto ao batismo infantil eram precedidas pela cláusula "Se você deixasse de considerar os governantes civis..." ou "Se você pudesse fazer isso sem medo..." Quando a pergunta vinha com este prefixo, a resposta de Zuínglio era que numa situação hipotética como essa ele se absteria do ato. Claramente, a questão final para Zuínglio não era "O que a Bíblia ensina na matéria?", mas "Como isso cairá com o *regnum*?" Com respeito à primeira pergunta, Zuínglio e a igreja rival emergente tinham a mesma visão; com respeito à última pergunta, eles foram em direções opostas. Havia uma consideração adicional: o salário de Zuínglio era pago pela tesouraria comum; se ele incorresse na ira dos governantes civis, sua fonte de

renda seria cortada. Embora ele sentisse aversão forte o suficiente ao batismo infantil para dizer: "Nada me entristece mais do que ser atualmente obrigado a batizar crianças, pois eu sei que isso não deveria ser feito", ele acrescentou no mesmo fôlego: "No entanto, se eu terminar com isso, temo pela minha prebenda" (Muralt, 184).

Não é surpreendente que, após a bifurcação, o eleitorado da igreja rival tenha provocado Zuínglio por sua atitude servil para com os governantes civis e pela guinada para a direita que resultou disso. Um dos líderes da igreja rival, Balthasar Hübmaier, jogou isto nele: "Hoje ele prega uma coisa e amanhã ele retira tudo de novo; para ser específico, durante anos ele pregou que bebês não deveriam ser batizados e agora ele diz que deveriam" (Muralt, 53). A Zuínglio também foi dado o seguinte no que pensar:

"Você costumava ter esta mesma opinião, escreveu em apoio a ela, pregou-a do seu púlpito, onde centenas ouviram-na sair de sua boca. E agora você faz parecer que todos os que alegam isso de você são mentirosos; sim, você se atreve a dizer que tais opiniões nunca entraram na sua mente... Deixe-me perguntar-lhe há quanto tempo você tem a sua atual opinião...? Você havia pregado o Evangelho pura e claramente por cinco anos. Isso foi em 1523... Você admitiu a mim que crianças não deveriam ser batizadas antes de terem sido instruídas na fé... Meu caro Zuínglio, veja como as suas palavras, os seus escritos e as suas pregações concordam uns com os outros. Que Deus ilumine você, e a todos nós, para que a sua violência possa ser removida do povo devoto." {26}

Pouco depois da fatídica reunião de 17 de janeiro de 1525, uma mudança no pensamento de Zuínglio sobre a delineação da igreja de Cristo começou a ficar clara. Em seus Comentários (escritos em março daquele ano), ele começou a definir a igreja como uma unidade que incluía todo o *Volk*, todos os que haviam sido batizados ou, como ele expressou, todos que "receberam o seu nome em Cristo". Isso incluía todos os que viviam dentro das fronteiras da Cristandade, incluindo aqueles que não criam. Zuínglio foi honesto o suficiente ao definir assim a igreja como *Corpus Christianum* para admitir que a igreja assim interpretada não é a igreja mencionada no Credo dos Apóstolos. Ele poderia, é claro, ter acrescentado que ela também não é mencionada no Novo Testamento; mas talvez isso fosse pedir um pouco demais dele.

Por volta dessa mesma época, o conceito de liberdade de consciência, que estava presente no jovem Zuínglio, desapareceu. Zuínglio conheceu o conceito de liberdade de consciência apenas nos primeiros anos de sua carreira reformadora. Ele havia dito, em seus primeiros dias, que não importava o quanto alguém se voltasse e contorcesse, teria de conceder a Zuínglio a sua liberdade em relação ao batismo, uma coisa exterior que não está ligada a nenhuma faixa etária. Após a bifurcação, ele derramou a sua própria ira - e a do *regnum* - sobre aqueles cuja política era simplesmente fazer uso de tal "liberdade". Zuínglio havia dito que a questão de esperar com o batismo dependia de se isso poderia ser feito "sem perturbar o amor fraternal e a unidade". Quando se tornou aparente que não poderia ser feito sem considerável comoção, ele retirou a alternativa. Até mesmo alguns dos seus melhores amigos foram incapazes de mudar de direção tão prontamente quanto ele. Um deles, Sebastian Hofmeister, quando ouviu a notícia da guinada de Zuínglio para a direita, disse: "Nosso irmão Zuínglio, se agora ele quer que as crianças sejam batizadas, erra o alvo e não anda na verdade do Evangelho. Na verdade, eles não poderão me forçar ao batismo dos meus filhos... Vocês agem de maneira cristã se reinstituírem o verdadeiro batismo de Cristo, que tem estado soterrado pela neve

há tanto tempo. Isso é o que decidimos fazer" (Hübmaier, p. 236).

Talvez sempre permaneça alguma incerteza e discordância sobre até que ponto Zuínglio era um anabatista em seus primeiros anos, antes que o *regnum* entrasse na briga. Nem todos concordarão plenamente com um investigador recente, que escreve: "Deve-se admitir que não apenas Zuínglio, mas também outros reformadores suíços e do sul da Alemanha, e.g., Ecolampádio, e Capito, originalmente mantinham pontos de vista muito semelhantes aos dos anabatistas." {27} No entanto, não pode haver dúvida ou diversidade de opinião quanto à posição em que ele (e eles) se colocavam depois que a bifurcação ocorreu; ele estava agora firmemente na tradição do *Corpus Christianum*, firmemente comprometido com a ideia de uma *Volkskirche*. Agora ele perguntava: "Como poderia ser que uma Igreja fosse batizada em parte e não batizada em parte, visto que a massa inteira é um só povo, nascido um do outro? Ela há de se tornar 'um só rebanho e um só pastor', não é verdade? Como então poderia ser **{Fica claro que Zuínglio estava aplicando mal as palavras de Jesus aqui; Jesus havia dito essas coisas em conexão com judeus e gentios se unindo em uma e a mesma nova comunhão, mas Zuínglio as distorceu para dizer algo sobre um único Volk.}** certo não marcar todas as ovelhas com a mesma marca?" {28} Manifestamente, Zuínglio agora considerava o batismo como sendo um sacramento, ou seja, um ritual por meio do qual uma união já existente (a de um povo) supostamente se torna uma união religiosa. É por isso que ele argumentava: "Uma vez que todos os povos e comunidades têm um sinal distintivo, **{Não parece ter incomodado Zuínglio, enquanto dizia tudo isso, o fato de o batismo não ser de forma alguma um sinal "distintivo", uma vez que é completamente invisível. Ele não parece ter feito a pergunta por que agradou a Deus ter o seu povo marcado com uma marca não distintiva. A razão para esta escolha divina encontra-se, sem dúvida, no fato de que o "povo de Deus" é uma nova comunidade, na qual todos os antigos "sinais distintivos" estão submersos e desprovidos de sentido.}** Deus sempre **{Este "sempre" parece ter sido inserido aqui para afastar o argumento anabatista de que, muito embora o antigo Israel tivesse tal sinal distintivo, o "novo Israel" não o tem.}** deu ao seu povo também o seu próprio sinal distintivo, para que eles não sentissem isso como uma deficiência no seu Deus quando vissem outros ostentando o seu sinal em referência aos seus ídolos e, como consequência, ficassem com o desejo de ir atrás deles em vez disso." {29} Fica claro que Zuínglio a esta altura tinha passado a encarar o batismo como um substituto, em terreno supostamente cristão, de uma instituição já encontrada em situações pré-cristãs, uma instituição que servia lá ao mesmo propósito para o qual o batismo supostamente havia sido introduzido. No pensamento de Zuínglio, tal como havia se estabelecido agora, uma criança é um objeto adequado para o batismo porque é parte de uma entidade mantida unida por considerações pré-religiosas como as de raça, idioma, geografia e política. Nesta teologia, uma criança não é considerada uma candidata ao batismo por causa de seu relacionamento com pais crentes, mas por causa de seu relacionamento com o *Volk*, que, na ficção do *Corpus Christianum*, é dito ser "cristão". É bastante evidente que, nessa época, o batismo era, no pensamento de Zuínglio, um sacramento puro e simples, ou seja, um artifício pelo qual uma união já existente supostamente se torna uma união religiosa. Ele dificilmente poderia ter deixado mais claro que foi a suíçidade do seu vizinho (e, portanto, a de seus filhos) que o havia colocado debaixo da água do batismo. Nesse novo estado de espírito, Zuínglio viu-se concordando com as palavras de Agostinho (que este último havia inventado para sair de uma dificuldade que havia imposto a si mesmo): "Assim como no caso do ladrão na cruz a salvação frutificou, embora o batismo, por causa da necessidade da situação, não estivesse incluído... assim também quando o batismo está presente no caso da criança, mas a fé não, por causa da necessidade da situação, a

salvação frutifica." {30}

Este tipo de pensamento parece ter sido comum a todos os reformadores magisteriais. Bucer, **{Assim como com os outros reformadores magisteriais da primeira década, houve um antigo Bucer e um posterior. Ele também havia dito: "Se alguém desejar esperar com o batismo... não nos separaríamos dele nem o condenaríamos por isso; que cada um decida por si mesmo; o reino de Deus não consiste em comer e beber e, portanto, tampouco no batismo nas águas, mas em justiça, paz e alegria no Espírito Santo." {32} Esse lado de Bucer entrou em eclipse quando se tornou aparente que as pessoas do *regnum* tinham outras ideias sobre a permissibilidade de "esperar com o batismo". De Bucer também se dizia que ele "durante anos pregou correta e adequadamente sobre o sacramento - agora, no entanto, ele voltou atrás nisso e prega em uma via diferente." {33} Bucer estava bem ciente do argumento dos anabatistas de que a igreja cristã tem de ser uma melhoria em relação à antiga e de que esse ideal pode ser mais bem alcançado se nem todos forem batizados e incluídos na comunhão cristã, mas apenas as pessoas confessantes; mas a correção desse 'cedo e tarde' não parece ter sido registrada por ele.}** por exemplo, em suas rodadas com os anabatistas, que exigiam dele validação no Novo Testamento para o batismo infantil (*christening*), apontou para a Grande Comissão (Mat. 28:18) e então disse triunfantemente:

"Aí temos uma ordem abundante para o batismo de infantes. Se devemos receber povos, então temos que recebê-los exatamente como o povo de Israel foi recebido. E como foi isso? Desta forma: 'Serei o vosso Deus e o Deus da vossa descendência'. Agora eu vos pergunto, as crianças não são uma parte integral de um *Volk*, nascidas umas das outras...? Consequentemente, esta é a nossa posição: assim como os judeus foram aceitos, assim também somos aceitos nós e os nossos filhos... através do artifício do sacramento da regeneração." {31}

Deve-se notar que por esse tipo de raciocínio, todo o avanço do Novo Testamento sobre o Antigo se perdeu novamente. No regime do Antigo Testamento, era a ligação da criança hebraica com o *Volk* que a tornava uma candidata adequada à circuncisão como um distintivo de pertencimento. No entanto, após o Pentecostes, emergiu uma nova estruturação do povo de Deus. Com a conversão de Cornélio, como o apóstolo Tiago instruiu a igreja (reunida no que é conhecido como o Sínodo de Jerusalém), Deus estava "fazendo um começo" ao reunir, a partir dos vários povos, um povo de Deus para o Seu nome, independente de qualquer consideração de povo. Essa sutil mudança na estruturação do povo de Deus foi "surpreendente e, para as sensibilidades judaicas, bastante revolucionária, embora prefigurada nas profecias do Antigo Testamento." {34} Após o Pentecostes, um povo de Deus começou a surgir em total desconsideração a todas as considerações biológicas e históricas de acordo com as quais o povo de Deus havia sido delineado até então; as novas fronteiras deviam ser determinadas pela presença da fé, e exclusivamente por ela. Essa nova estruturação do povo de Deus entrou em eclipse com a mudança Constantiniã; durante todo o milênio subsequente, não foi a ligação da criança com os seus pais que causou o seu batismo infantil (*christening*), mas a sua ligação com um *Volk* supostamente cristão. Testemunhe o fato de que, desde o início da mudança, o batismo de infantes ocorreu, se necessário, sem a cooperação dos pais e às vezes até mesmo contra a vontade deles - no que veio a ser conhecido como *Zwangtaufe* (batismo à força). **{A *Zwangtaufe* deve parecer a uma pessoa uma coisa muito estranha. E é; mas no contexto do "sacralismo cristão" ela faz sentido. Se o batismo é de fato um distintivo de**

integração com a unidade política, não pode haver omissões -- não mais do que pode haver no pagamento de impostos. Por exemplo, em 1534 foi decretado em Estrasburgo que "nenhum cidadão desta comunidade deve deixar o seu filho sem batismo além do tempo do resguardo da mãe... do contrário, o Conselho o fará batizar e os delinquentes serão punidos conforme o caso exigir". Este decreto não parece ter sido totalmente bem-sucedido, pois em fevereiro do ano seguinte foi repetido. Tampouco foi esse um exemplo isolado de *Zwangtaufe*; batismos realizados contra a vontade dos pais eram comuns. Lemos: "Nossas ordens são para prender os pais, trazendo-os a mim acorrentados, mas que os filhos do moleiro sejam batizados e entregues nas mãos do irmão do homem culpado." Em um caso, a *Zwangtaufe* foi realizada no filho de um anabatista chamado Schwarzhaus; mais tarde ele disse aos seus associados que assim que ele e a criança voltaram para sua própria casa ele havia "lavado a sujeira de novo" ("den dregk wieder abgeweschenn"). Esta não é uma linguagem muito reverente, mas foi ocasionada por aqueles que haviam feito um circo do batismo. Anos depois, em 1577, registrou-se num tribunal que "Michel Richter... encontrou o seu caminho para a seita e erro dos anabatistas, e apesar do fato de que seus erros lhe foram mais fielmente apontados e repreendidos, ele ainda se recusa a ter o seu filho batizado. Portanto, fomos obrigados a batizar dita criança, com a aprovação das autoridades civis." {35} Filipe de Hesse parece ter tido algumas reservas quanto à adequação da *Zwangtaufe*. Ele pelo menos pediu a um comitê de teólogos (consistindo em um teólogo reformado, dois luteranos e um católico) que lhe apresentasse um parecer a respeito da questão. O comitê foi unânime em dizer que as crianças não batizadas deveriam ser batizadas por cima da vontade de seus pais. A punição recomendada variava, desde o banimento até a sentença de morte. {36}} Nas teologias que saíram da reforma magisterial, a visão do Novo Testamento não foi recuperada; a convicção persistiu de que é a ligação da criança com um *Volk* supostamente cristão que lhe dá direito ao batismo. No campo da reforma magisterial, Platão foi citado com aprovação sobre a matéria; lemos: "Platão não disse que nascemos para e pertencemos à sociedade da qual somos parte mais do que aos nossos pais?" {37} O próprio fato de que isso foi dito numa tentativa de tirar os anabatistas do cangote dos reformadores magisteriais só mostra quão completamente as sutis mudanças introduzidas pelo Novo Testamento escaparam aos reformadores magisteriais. O eclipse que começara nos dias do nascimento do híbrido original prosseguiu durante a Reforma. {Desde então, a maioria dos pedobatistas deixou de basear o batismo infantil na inclusão da criança num *Volk* supostamente cristão. Pouco a pouco, eles passaram para a visão de que é a ligação da criança com pais crentes que lhe dá o direito ao batismo. No pensamento da maioria dos pedobatistas, o povo de Deus não é mais visto como sendo coextensivo ao *Volk*. Os pedobatistas modernos abraçaram mais uma vez a "surpreendente e, para as sensibilidades judaicas, bastante revolucionária" nova estruturação do povo de Deus, e assim se distanciaram do pensamento típico da reforma. De uma coisa podemos ter certeza: como o *Corpus Christianum* foi quase unanimemente rejeitado, a controvérsia sobre a correção ou a incorreção do batismo infantil perdeu grande parte da sua mordacidade.}

Nessa altura, a teologia de Zuínglio havia se tornado completamente rasteira; ele não queria saber da terceira dimensão, a dimensão do cedo e tarde. A posição final de Zuínglio também surgiu como uma reação à doutrina anabatista do cedo e tarde. Um dos líderes anabatistas, Pilgram Marpeck, havia escrito uma longa Defesa, na qual ele argumentara por um reconhecimento do cedo e tarde: ele disse que assim como há um Espírito Santo atemporal, um ser divino, mas com uma atividade anterior

e uma posterior que começou no Pentecostes, assim também há na Palavra de Deus um ontem e um hoje, definitivamente diversos em seus desdobramentos. Marpeck argumentou que, se ignorarmos o cedo e tarde, muitos males se seguem, entre eles uma distorção quanto ao lugar apropriado do poder civil. Zuínglio rejeitou tudo isso com vigor. Ele não queria saber da ideia de uma antiga aliança e uma nova. Ele escreveu:

"É evidente para todos os crentes que a aliança cristã nada mais é do que a antiga aliança estabelecida com Abraão... com a única exceção de que nós, cristãos, temos Cristo manifestado, enquanto eles o tinham apenas em promessa... **{Zuínglio (bem como os outros reformadores magisteriais) parece não ter notado que no livro de Hebreus a diferença entre a antiga e a nova aliança não é a de promessa e cumprimento; é uma questão de substituição, uma nova aliança que é colocada no lugar de uma mais antiga. Hebreus fala de uma aliança que foi ab-rogada e uma nova aliança colocada em seu lugar, na qual não será mais necessário dizer a um membro da aliança 'Conhece o Senhor', uma vez que todos já O estarão conhecendo.}** Os vários tipos no Antigo Testamento tornam isso aparente; no caso de Isaque e Ismael lemos a respeito, e no caso de Jacó e Esaú (em Gálatas 4), que Esaú era o primogênito e foi rejeitado, com Jacó assumindo o seu lugar; a significação aqui é que o povo gentio se torna o povo de Deus depois que os judeus foram rejeitados. E também isto: Jacó teve duas esposas, Lia e Raquel, das quais a primeira foi notavelmente prolífica, porém a menos amada; ela representa o *Volk* judeu; Raquel, que foi estéril por um tempo, significa o mundo gentio que viria a se tornar o povo eleito de Deus, tomando assim o lugar do *Volk* judeu."

Essa é uma hermenêutica engenhosa, e mostra quão desesperado Zuínglio estava por apoio bíblico para sua ideia de que o Novo Testamento pensa em termos de uma aliança com um *Volk*. Zuínglio apropriou-se para seu propósito da antiga passagem *Lo-Ami* de Oseias: "Isso mostra claramente que a Igreja consistindo em um *Volk* gentio tornou-se o povo de Deus, no lugar do *Volk* judeu." Novamente, é cristalino que, para Zuínglio, Igreja e *Volk* são coextensivos. Zuínglio também fez uso grato de "muitos virão do oriente e do ocidente" (Mateus 8:11), glosando muito convenientemente *die Menge* como o *Volk*. No *Schweitzerdeutsch* de Zuínglio, *die Menge* significa "a massa" ou "a totalidade"; portanto, seria difícil dizer em termos mais claros que a estruturação da sociedade não havia sido mudada. Seria de fato difícil redigir uma defesa mais ousada do *Corpus Christianum* do que a contida nesta glosa.

Caso desejássemos ainda mais evidências do molde medieval da posição final de Zuínglio, podemos olhar para uma carta que ele escreveu ao Rei da França, a quem ele queria estimular para que fizesse o seu "dever" ao sustentar o Protestantismo e suprimir a "heresia" Católica.

"Uma vez que a Igreja visível compreende rebeldes e criminosos, homens que não têm fé e que não se importam de ser excomungados, **{Sem dúvida, esta observação sobre excomunhão foi atirada aí para neutralizar a doutrina anabatista de que em questões de religião não deveria haver nenhuma punição acima e além da excomunhão, uma doutrina da qual Zuínglio obviamente assumia que o rei já ouvira falar.}** mesmo se isso for feito a eles de novo e de novo, portanto o magistrado é necessário para restringir a impudência dos pecadores. Uma vez que existem pastores

na Igreja (com o que, segundo Jeremias, se quer dizer os príncipes), é óbvio que uma Igreja sem um magistrado é uma Igreja defeituosa e mutilada. Longe de nos opormos ao magistrado... nós ensinamos que ele é necessário para o aperfeiçoamento do corpo eclesiástico... Assim como os homens não podem existir a menos que o corpo e a alma estejam unidos, o corpo formando a parte mais humilde, assim a Igreja não pode existir sem o magistrado, embora a preocupação deste último seja com as coisas menos exaltadas, as menos espirituais." {38}

Então, tendo chegado a este ponto em sua admiração pelo híbrido, Zuínglio atirou toda restrição aos ventos, incitando o magistrado à violência na área da religião:

"Por que não deveria o magistrado cristão destruir ícones e abolir a missa, especialmente se ele age com o consentimento da Igreja? Isso não significa que ele deva cortar a garganta dos sacerdotes, se for possível evitar tal crueldade. Mas se não for possível, então não hesitaríamos em imitar até os exemplos mais duros, contanto que o Espírito dê a mesma certeza que deu àqueles heróis do passado. Pois, deixem-me dizer isso de passagem, conheço bispos que nunca cessarão de causar problemas a menos e até que se deparem com um Elias que os passe ao fio da espada. No meio tempo, poupemo-los se a caridade assim o exigir, porque eles ainda dão base a alguma esperança. Mas se esta caridade nos ordena matá-los para o bem-estar do corpo, então é melhor arrancar um olho cego do que correr o risco de perder o corpo inteiro." {39}

Por este "corpo inteiro", Zuínglio queria dizer, evidentemente, a entidade que temos chamado de *Corpus Christianum*. Para o Zuínglio final, a "municipalidade cristã" era idêntica à "igreja visível". O Zuínglio final não estava apenas pronto a aturar o abominável híbrido, ele estava preparado para acariciar a besta destrambelhada. Assim como Agostinho dera um jeito de evadir os donatistas, Zuínglio agora dava um jeito de evadir os anabatistas por meio do artifício de uma igreja simultaneamente visível e invisível. Zuínglio estava plenamente ciente de que os dois acampamentos que haviam se desenvolvido não representavam uma situação nova: ele via o nítido paralelo que existia entre os conflitos que acompanharam o nascimento do híbrido original e os conflitos que ele estava vivenciando em conexão com o nascimento do novo. É por isso que ele incitava os magistrados num esforço de esmagar a igreja rival, com palavras como estas: "Não desistam; os anabatistas não vão vencer; a causa deles não é de Deus, pois tampouco teve sucesso há mil anos." {40} O paralelo entre a ascensão do Constantinianismo no quarto século e a ascensão do neo-Constantinianismo no décimo sexto é assombrosamente estreito: em ambos, um período de pensamento correto precedeu; em ambos, o *regnum* liderou o caminho e o *sacerdotium* acompanhou, na esperança de, ao fazê-lo, escapar da cruz; em ambos os casos, uma igreja rival então surgiu em protesto. As semelhanças podem ser estendidas ainda mais: em ambos os casos apareceu uma ala lunática da igreja rival (conhecida como os Circumceliões nos dias do antigo híbrido e como os Münsteristas nos dias do posterior); em ambos os casos, aqueles que ajudaram no nascimento do híbrido tiveram que reverter as suas convicções anteriores, Agostinho em suas *Retractationes* e os reformadores magisteriais nas suas.

Não devemos concluir que a bifurcação foi ocasionada por visões divergentes sobre a correção do batismo infantil. Isso seria uma simplificação estreita demais; a questão era a da correção ou incorreção do "sacralismo cristão", uma questão na qual o batismo infantil estava imediatamente

envolvido. Poder-se-ia dizer também que a questão central era a do *Corpus Christi* versus o *Corpus Christianum*, ou da sociedade composta versus a unânime. Também se poderia dizer que era uma questão de salvação via a Palavra pregada em oposição à salvação via a submissão ao sacramento. Poder-se-ia adicionar a pergunta de se um estilo de vida definitivo é uma característica necessária do discipulado. E a questão poderia ser colocada de muitas outras maneiras. Como uma questão de fato, Zuínglio tinha se curvado ao *regnum* no que diz respeito ao outro "sacramento" antes de o fazer em conexão com o batismo infantil (*christening*); **{Na questão da Ceia do Senhor, assim como com o tema do batismo de infantes, considerações políticas fizeram com que o *regnum* de Zurique se opusesse a Zuínglio nas reformas que ele propunha. A Prefeitura freou Zuínglio nesta questão, dizendo: "Para ninguém, muito menos para os pregadores, é permissível declarar nulos e inválidos os princípios e instituições ancestrais... Ao fazê-lo, a Santa Igreja, os santos padres, os concílios, o papa, os cardeais e bispos, e assim por diante, serão zombados, desdenhados, tornados suspeitos, e então se seguirá a desobediência às autoridades, a desunião, a heresia." Isso pode parecer uma miscelânea de ideias, mas não é uma miscelânea de forma alguma; a querela era coerente. Tudo girava em torno da questão de se o híbrido deveria ou não ser destruído.}** e as pessoas que viriam a se apartar por causa da questão do batismo o repreenderam por isso.

Vimos como Zuínglio defendeu o uso da espada em apoio à religião "certa". Era de se prever que isso levaria à guerra civil, visto que alguns dos cantões da federação suíça se tornaram protestantes e alguns permaneceram católicos. O conflito sangrento entre os dois "outros braços", cada um fazendo o seu suposto dever, era, portanto, inevitável. No verão de 1535, a mera de uma década depois de o novo híbrido da Reforma ter se levantado de pé, as tensões entre as duas Cristandades se elevaram a tais alturas que eclodiu a guerra civil. Em 11 de outubro daquele ano, em uma batalha travada em Cappel, as forças protestantes foram derrotadas. Após esse golpe na causa protestante, Zuínglio não estava mais disponível para dizer ao *regnum* o que era "de Deus" e o que não era; seu corpo foi encontrado morto no campo de batalha, a sua mão ainda segurando na morte o mosquete que ele havia carregado a serviço do novo híbrido. Essa foi verdadeiramente uma maneira horrível de encerrar uma carreira que demonstrara tão grande promessa no início. Mas o poço no qual Zuínglio havia caído foi cavado por ele próprio: ele havia ensinado ao *regnum* dos cantões protestantes que o dever deste era suprimir, pela força das armas se necessário, todas as religiões, exceto a "certa"; enquanto isso, outros homens do clero estavam ensinando a mesma "sabedoria" ao *regnum* dos cantões católicos. Como ninguém foi capaz de resolver, para todas as partes envolvidas, qual era a religião "certa", a guerra civil foi o resultado inevitável.

Os últimos dias de Zuínglio foram cheios de horror. Alguns meses antes da sua morte no campo de batalha, ele havia pedido para ser destituído de seu cargo; mas o *regnum*, a quem ele tinha sido tão útil, relutava em deixá-lo ir e o persuadiu a ficar. Em um sermão pregado naqueles dias agonizantes finais, Zuínglio havia dito: "Uma corrente foi forjada e está toda concluída, uma que cortará a cabeça de muito devoto zuriquenho." **{41}** Pouco depois, o híbrido prendeu em sua pavorosa mandíbula o corpo de Ulrich Zuínglio.

Como já dissemos, o que aconteceu em Zurique não foi de forma alguma único ou confinado àquela área. A magisterialização ocorreu em outros lugares, assim como a bifurcação. Em muitos outros lugares houve primeiro uma hesitação com relação à propriedade do batismo infantil, seguida de uma atitude mais rigorosa. Que a questão do batismo tenha desempenhado um papel tão

importante não deve nos surpreender: a preservação da velha ordem dependia da preservação do batismo infantil (*christening*), e a possibilidade de se introduzir uma nova ordem dependia de sua extinção. Da forma como os anabatistas viam as coisas, o batismo de bebês era um pilar de sustentação do sistema Constantiniano e, como tal, sua preservação militava contra uma verdadeira igreja cristã. Eles nunca se cansavam de dizer: "Onde quer que o governo e a igreja estejam juntos, como em Berna, não pode haver uma verdadeira igreja." {42} Os reformadores sabiam disso também e, por um tempo, tentaram a extinção do *christening*; mas quando o *regnum* entrou no quadro e arreganhou os dentes, o preço subiu, e muitos, por conseguinte, tornaram-se magisteriais.

Zúínglio foi, de fato, um dos primeiros a mudar de direção, e alguns dos seus colaboradores ficaram bastante perturbados com a notícia da sua mudança. Um deles, como mencionado acima, foi Sebastian Hofmeister. Tivesse ele se mantido firme, teria passado para o acampamento da nova igreja rival. Já que não foi parar lá, devemos concluir que Hofmeister também baixou a guarda.

Em Estrasburgo, as sequências foram as mesmas de Zurique. Bucer, o reformador de Estrasburgo, disse no princípio: "Se alguém desejar esperar com o batismo... não nos separaríamos dele nem o condenaríamos por isso." Como os reformadores de Estrasburgo eram conhecidos por sua leniência na matéria, um bom número de pessoas que estavam com problemas em outros lugares por causa da sua rejeição ao *christening* foram morar em Estrasburgo. Quando a atitude do *regnum* provocou um endurecimento lá também, essas pessoas ficaram compreensivelmente decepcionadas. Uma delas, Conrad Haug, disse: "Os pregadores aqui já pregam há dois anos que as pessoas devem ser deixadas livres na questão... Capito e Bucer nos garantiram à nossa chegada aqui que o *christening* não tem base nas Escrituras e, portanto, seria descontinuado dentro de um ano; com base nisso, eu, a minha esposa e filhos viemos morar aqui." Outro, Karl Meisinger, disse: "Eu não quero que o meu filho seja batizado, porque Capito me disse há seis anos... que o *christening* é um nada e deve acabar." No entanto, Estrasburgo seguiu o exemplo de Zurique e emitiu uma série de códigos - prometendo "punição conforme o caso exigir" para qualquer um que deixasse o seu filho não batizado "além do tempo de resguardo da mãe".

Nos ditos editos o *regnum* local estava apenas seguindo o governante supremo, o imperador. Ele decretou em 1535:

Todos aqueles, sejam homens ou mulheres, que forem achados infectados com as ditas seitas condenadas de rebatizadores... qualquer que seja sua classe ou condição; todos os que se entregarem a elas ou a elas aderirem, ou ajudarem nisto, incorrerão no confisco de corpo e bens, e serão mortos sem demora. Isto quer dizer, pelo fogo, no caso daqueles que permanecerem obstinados e persistirem em suas más opiniões e designios, ou que tiverem portado ou assumido o nome de "profetas" ou "papas" ou "bispos"; todas as outras pessoas que tiverem sido rebatizadas ou que secreta e deliberadamente tiverem abrigado outro ou outros desses ditos anabatistas, depois de terem renunciado aos seus maus sentimentos e opiniões e estando em estado de verdadeira contrição e remorso, estes serão mortos à espada se forem homens **{Não é de surpreender que o imperador prescrevesse a morte até mesmo no caso dos verdadeiramente penitentes. No "sacralismo cristão" isso é inevitável. Pois, no tribunal do regnum a penitência não detém a mão que aplica a punição. A penitência tem um significado diferente no tribunal do sacerdotium, onde ela paralisa o processo.}** e pela cova se forem mulheres. **{A expressão "pela cova"**

**significa a morte por ser enterrado vivo. Esta havia sido a maneira comum de se livrar das "hereges" do sexo feminino durante os séculos anteriores à Reforma.} {43}**

Diante de tais adversidades, os reformadores em Estrasburgo também recolheram suas garras, assim como haviam feito em Zurique e em outros lugares. Eles abriram espaço em sua teologia para o *regnum* coercitivo: para manter a paz, eles se tornaram magisteriais. Logo encontramos Bucer dizendo que "os magistrados têm o dever de não tolerar ninguém que ataque ou abertamente difame a doutrina do Evangelho... um homem que se recusa a ser doutrinado nas coisas que pertencem à doutrina de Cristo também não deve ser tolerado." O fato de ele ter dito tudo isso diante dos representantes da igreja rival apenas torna a sua defesa do híbrido e de seus caminhos ainda mais enfática. Um de seus associados, Adam Krafft, acrescentou o seguinte: "Aquele que é coagido hoje pode vir por sua própria vontade amanhã e então agradecerá ao seu magistrado por forçá-lo a vir... Assim fez o rei de Ninive. O edito imperial de Nabucodonosor ensina a todos os magistrados cristãos que eles de fato têm o dever de coagir à fé."

Como havia sido o caso em Zurique, um grande contribuinte para a bifurcação em outros lugares foi a questão de um estilo de vida definitivo. Quando os reformadores se tornaram magisteriais, tornou-se impossível dizer que os verdadeiros cristãos são conhecidos pelo seu modo de vida. Isso já era ruim o bastante, mas quando os reformadores magisteriais começaram a defender o latitudinarianismo, aqueles que já estavam rompendo o passo com eles encontraram nesta questão um argumento de peso para seguir o seu próprio caminho. É um fato que a reforma magisterial pouco ou nada fez para limpar o pântano moral que a Reforma havia herdado; alguns argumentaram que, a esse respeito, as coisas haviam ficado piores do que eram. Balthasar Hübmaier, que se tornou um dos principais porta-vozes da nova igreja rival, escreveu sobre esta situação com estas palavras:

Sim, o velho ditado está se cumprindo: "Vai de mal a pior, as coisas não estão melhorando, mas piorando..." Este soco no queixo temos que suportar do lado dos mundanos, que Deus tenha misericórdia de nós. Pois temos que suportar isso porque continuamos nos desculpando. Porque todo mundo hoje em dia quer ser um bom cristão e solidamente evangélico, tomando uma esposa, comendo carne na quaresma, não mais trazendo sacrifícios, nunca jejuando, nunca orando - mas tudo o que vemos é bebedeira, glotonaria, blasfêmia, agiotagem, mentira, trapaça, fraude, violação, expropriação, força, coerção, roubo, furto, incêndio criminoso, jogatina, dança, flerte, ociosidade, prostituição, fornicção, estupro, tirania, estrangulamento, assassinato... E ainda assim (oh, a dor disso) tudo isso transpira sob o manto do Evangelho. E quando você diz a esse tipo de evangélico: "Está escrito, irmão, cessa de fazer o mal e faze o bem", eles disparam de volta em você: "É impossível para nós fazermos o bem; todas as coisas estão incluídas nos decretos de Deus **{A referência é, evidentemente, à doutrina dos decretos divinos conforme incorporada na maioria das teologias que saíram da reforma magisterial. Agostinho havia feito uso grato desse conceito dos decretos porque isso o ajudou em seu esforço para impedir que o Corpus Christi fosse discernível. Os reformadores magisteriais podem ter sido atraídos para ele pelo mesmo motivo. É interessante, para dizer o mínimo, que a igreja rival, a qual não tinha necessidade da ideia de uma igreja invisível em contraste com a visível, não incorporou a doutrina dos decretos em seu sistema teológico.}** e assim são inevitáveis." Eles pensam que por esse artifício os seus pecados se tornam permissíveis. E se você

continuar: "Está escrito que aquele que faz o mal irá para o fogo que não se apaga", eles rapidamente encontram um avental de folhas de figueira com o qual cobrem a sua blasfêmia, ao dizerem: "Está escrito que somente a fé nos salva, não as nossas obras." Com esse tipo de sutileza eles conseguem ser e permanecer solidamente evangélicos.

**{44}**

Estas não são exatamente palavras adoçadas; é um tiro certo. O fato interessante (e imensamente significativo) é que ninguém no campo dos reformadores magisteriais se ofereceu para refutar estas afirmações contundentes; de fato, eles concederam que a descrição era fiel aos fatos. Eles argumentaram extensivamente que a igreja de Cristo não é definida em termos de estilo de vida. Ou começaram a dizer que as exigências dos anabatistas por um estilo de vida definitivo implicavam perfeccionismo. **{A difamação de "Perfeccionismo" havia sido usada contra as pessoas da igreja rival desde os dias de Agostinho. Ela também foi lançada no rosto da igreja rival nos tempos da Reforma. Calvino a repetiu repetidas vezes. No entanto, ela foi inteiramente injusta desde o princípio. Nenhum anabatista alegou ter alcançado a vida perfeita; na verdade, eles disseram repetidas vezes e na linguagem mais clara que precisavam de perdão com frequência. Menno Simons, por exemplo, confessou que "toda a minha justiça não é nada mais que um trapo imundo". Ele acrescentou: "Não pensem que nos gloriamos de ser perfeitos e sem pecado. De forma alguma. Quanto a mim, confesso que frequentemente minha oração se mistura com o pecado e minha justiça com a injustiça." {45} Dirck Philips, outro líder anabatista, argumentou que os cristãos devem ser santos assim como Deus é santo e que isso deve ser entendido como significando, não que os cristãos podem ou consigam se tornar tão santos quanto Deus é santo, mas que eles devem buscar a santidade com toda a seriedade, como o apóstolo Paulo fez quando disse que todo o seu objetivo era conhecer a Cristo e o poder de sua ressurreição. Quando Zuínglio acusou Hübmaier de perfeccionismo, este último respondeu que a acusação era uma injustiça monstruosa. Em uma ocasião em que Zuínglio acusou os da igreja rival de perfeccionismo, Hübmaier disse: "Você nos faz injustiça. Se falássemos dessa forma, estaríamos loucos de fato... Ó Deus, o que podem significar tais insultos! Não atribua a nós, pecadores, uma culpa por aquilo que consideramos com não menos aversão do que você." Desse conflito surgiu a distinção entre "viver em pecado" (o que o filho de Deus não pode fazer) e "cair em pecado" (o que ele pode fazer e faz). A distinção é indispensável se quisermos ser fiéis aos dados bíblicos.}** Ou usaram o argumento banal de que a retidão moral dos anabatistas era uma isca, usada pelo diabo, para atrair muitos peixes. Agora que podemos olhar para toda a questão a uma certa distância, torna-se claro que o que Hübmaier disse não foi apenas oportuno, mas profundamente correto. Às pessoas estavam sendo ensinadas apenas duas das três doutrinas fundamentais: (1.) que não podemos nos salvar a nós mesmos, (2.) que é pela fé que somos salvos; mas a terceira doutrina, a de que a salvação não é simplesmente uma questão de perdão, mas inclui a renovação, estava sendo menosprezada. Hübmaier argumentou que, sob o disfarce dessas duas meias-verdades, todo o mal, a infidelidade e a injustiça haviam ganhado vantagem completamente. Ele disse que o campo da reforma magisterial havia falhado em aprender a lição de que a fé sem obras é morta. A melhor resposta que o próprio Lutero conseguiu apresentar foi: "Doutrina e vida devem ser distinguidas, uma da outra. Conosco a conduta é tão ruim quanto é com os papistas. Nós não nos opomos a eles [os anabatistas] na questão da conduta. Huss e Wyclif, que também fizeram da conduta uma questão, não estavam cientes disso... Tratar da doutrina é agarrar o ganso pelo

pescoço." {46}

Há um coro de testemunhos quanto ao excelente estilo de vida que prevalecia entre aqueles que haviam escolhido a igreja rival. Um grande número de pessoas testemunhou que fora esse chamariz que as fizera ingressar nela. **{Há também um coro de testemunhos de que foi a falha da reforma magisterial na questão do estilo de vida que estava empurrando as pessoas para os braços dos anabatistas. Um anabatista, depois de dizer que havia "obtido muita instrução dos escritos de Lutero, Zuínglio e outros", prosseguiu dizendo: "No entanto, estávamos cientes de uma grande lacuna na questão do arrependimento, da conversão e da verdadeira vida cristã. Era nestas coisas que o meu coração estava fixado. Esperei e tive esperança por um ano ou dois, visto que o ministro tinha muito a dizer sobre a emenda de vida... Mas eu não podia fechar os meus olhos para o fato de que a doutrina que estava sendo pregada... não era posta em prática; nenhum começo foi feito em direção à verdadeira conduta cristã... o verdadeiro arrependimento e o amor cristão não eram evidentes... Então Deus enviou os seus mensageiros, Conrad Grebel e outros, que haviam se rendido à doutrina de Cristo pela conversão. Com a ajuda deles formou-se uma congregação na qual o arrependimento era evidenciado pela novidade de vida em Cristo." {47}** Mesmo as vozes do campo da reforma magisterial tiveram que admitir o motivo do inchaço das igrejas rivais. Katharina Zell, esposa do reformador magisterial, disse a uma sala cheia de pregadores: "Melhor seria culparem a si mesmos por isso, de que, na doutrina e na vida, somos a causa efetiva de eles se separarem de nós." Ela acrescentou, para completar: "Aquele que comete crime o magistrado deve punir, mas o negócio dele não é coagir e bancar o chefe em questões de fé, como vocês parecem pensar. Isso pertence ao coração e à consciência..." } Eles mantiveram um apelo contínuo aos poderes civis para que parassem de aceitar a palavra dos reformadores magisteriais para as coisas. Dois homens que estavam na prisão por causa de seu anabatismo escreveram ao landgrave Filipe de Hesse, em cujos territórios estavam presos:

Muito bem, então, um homem tem tanto a perder quanto o outro... mas Paulo escreve em Segunda Coríntios 5: "Todos nós devemos comparecer perante o tribunal de Cristo para que cada um receba de acordo com a maneira como viveu, seja boa ou má," ou como Cristo diz: "Aquele que guarda os meus mandamentos é o que me ama..." ou como o apóstolo coloca: "Aquele que diz que conhece a Deus, mas não guarda os meus mandamentos é um mentiroso e a verdade não está nele." É por isso que Paulo diz em Romanos 2:5-16: "Mas tu, ó homem, pela tua dureza e coração impenitente, entesouras para ti mesmo ira para o dia em que se revelará o justo juízo de Deus, o qual retribuirá a cada um segundo as suas obras" - obras, ele diz, não de acordo com a fé imaginada ou forjada de um homem, mas cada homem segundo as suas obras, a saber, louvor, honra e vida eterna para aquele que, com paciência em boas obras, busca a vida eterna; contudo, para aquele que é contencioso e não obedece à verdade - o que Deus lhe dará? Tudo a mesma coisa, como dizem os falsos apóstolos? Paulo diz: "De modo algum, mas ira e indignação, tribulação e angústia sobre toda alma de homem que faz o mal..." Aqueles que em nossos tempos tentam com a ajuda de Deus fazer essas coisas, a esses os falsos mestres chamam de hipócritas e os comparam com o homem que estava no templo vangloriando-se de sua piedade, a fim de que... nenhum homem possa aprender o que é a obediência da fé... O que, oh, o que foi feito do testemunho de Cristo em Mateus 12:36: "Digo-vos que todo homem dará conta... de toda palavra ociosa, no dia do

juízo"! E os falsos mestres dizem: "Se um homem diz que crê que Cristo pagou por ele, sofreu em seu lugar, fez expiação por ele para com Deus, deixe-o viver como quiser, os seus pecados estão perdoados e apagados, mesmo que não pareça." Se, contudo, alguém der uma boa olhada em suas congregações, nos filhos que geraram pela sua palavra, é dessa forma que você achará. Portanto, oramos humildemente a Vossa Excelência para examinar as Escrituras e julgar o nosso testemunho, a nossa palavra, a nossa conduta, à luz delas. {48}

Filipe, se deixado a si mesmo, era inclinado à tolerância e à leniência; mas ele estava constantemente sendo aconselhado pelos reformadores magisteriais, que estavam na sua folha de pagamento, a ser duro com os anabatistas. Ele estava dividido entre as duas teologias que haviam se afastado uma da outra na bifurcação, uma escola de pensamento que abraçou o híbrido e uma que detestava a besta.

A medida inicial de ambiguidade na carreira de Zuínglio, uma que fez os herdeiros da antiga igreja rival olharem com esperança em sua direção, e então um retorno ao "sacralismo cristão" como resultado do envolvimento do *regnum*, e depois uma bifurcação que resultou na formação de uma nova igreja rival — tudo isso também foi encontrado na carreira de Martinho Lutero. Lutero também começou em um lugar bem à esquerda de sua posição final. No início de sua carreira, Lutero não era o ardente pedobatista em que mais tarde se tornou. Ele disse em seus primeiros dias que "não há evidências suficientes das Escrituras que justifiquem alguém a iniciar o batismo infantil na época dos primeiros cristãos após o período apostólico." {49} No entanto, ele acrescentou que "é tão evidente que em nossos tempos ninguém pode se aventurar com boa consciência a rejeitar ou abandonar o batismo infantil que tem sido praticado há tanto tempo." Por que, somos levados a perguntar, Lutero acrescentou essa observação sobre a venerabilidade da instituição do batismo de infantes? Teria sido talvez porque ele pressentiu que o *regnum* não aceitaria a ideia de que o *christening* fosse abolido?

Naqueles primeiros dias, Lutero disse algumas coisas que certamente alegrariam os corações de todos os que se inclinavam para os pontos de vista que prevaleciam na antiga tradição da igreja livre. Naqueles primeiros dias (em 1523, dois anos antes da memorável reunião realizada em Zurique), Lutero escreveu: "Em questões de fé, temos que lidar com um ato livre, ao qual ninguém pode ser coagido... A heresia é algo espiritual; não pode ser esmagada com ferro, nem queimada com fogo, nem afogada na água; apenas a Palavra de Deus pode superá-la... As autoridades seculares devem manter as mãos longe, devem ocupar-se de seus próprios assuntos e deixar que cada um creia nisto ou naquilo como puder ou escolher; a força não deve ser usada nesta área da vida." {50} Naquele mesmo ano, Lutero disse: "Os pensamentos e reflexões da alma não são revelados a ninguém, a não ser a Deus; portanto, é impossível obrigar alguém com força física a crer nisto ou naquilo. Outro tipo de compulsão o faz; a força física, não." {51} Isso com certeza era música para os ouvidos dos "hereges" mais antigos.

Naqueles primeiros dias, Lutero manifestou da mesma forma uma profunda insatisfação com o conceito de *Corpus Christianum*. Ele via muito bem que a palavra "igreja" passara a cobrir uma área muito maior do que cobre no Novo Testamento, e isso o fez brincar com a possibilidade de dois tipos de cultos de adoração — um frequentado pelo *Corpus Christianum* e o outro pelo *Corpus Christi*. (É interessante notar que o próprio Lutero queria pregar na assembleia do *Corpus Christi*, enquanto um vigário oficiava no outro encontro.) Esta ambição de recuperar a igreja de crentes do Novo Testamento chegou à sua clara expressão na *Deutsche Messe* de Lutero, composta em 1526; nela ele

escreveu: "Aqueles que querem seriamente ser cristãos e querem confessar o Evangelho em palavra e ação, estes devem ter os seus nomes inscritos em um livro e reunir-se em uma casa por si mesmos para o propósito de oração, leitura das Escrituras, administração do batismo, recepção do sacramento e para se envolverem em outros atos de culto cristão... mas eu ainda não posso nem devo estabelecer tal encontro, pois ainda não tenho as pessoas para isso. Se, contudo, chegar a hora em que eu deva fazer isso, de modo que não possa, de boa consciência, refrear-me, então estou pronto a fazer a minha parte." {52}

Devemos supor que Lutero tinha em mente um batismo de crentes, envolvendo adultos, que estavam entre os que "queriam seriamente ser cristãos"? Estaria ele pensando em uma espécie de segundo batismo para estes? Se sim, Lutero estava, neste ponto, muito perto da posição dos anabatistas. Estaria ele pensando em restringir o sacramento (que em seu linguajar refere-se à Ceia do Senhor) à reunião menor? Sabemos que nesta época ele disse que "o sacramento não deveria ser divulgado entre a população como os papistas fazem." Se era isso o que Lutero tinha em mente aqui, ele também estava muito perto da posição dos anabatistas sobre esse assunto. Na *Deutsche Messe*, ele escreveu sobre a introdução da disciplina na igreja na assembleia menor; estaria ele pensando em um *Corpus Christi* mantido "puro" pela disciplina? Se sim, ele estava mais uma vez dizendo exatamente o que os anabatistas diziam. A conversa sobre "refrear-se" indica que Lutero estava recuando de dar um passo que sabia que deveria dar. O motivo de seu recuo, diz ele, é que ele ainda não "tinha as pessoas para isso." No entanto, é mais do que provável que o seu principal motivo para hesitar fosse que ele sabia que o passo não encontraria a aprovação do *regnum*.

Este primeiro Lutero também se expressa em seu célebre *Gründonnerstagpredigt*. Nele, ele argumentou que se as pessoas fossem obrigadas a vir ao sacramento, em vez de o sacramento ser levado a elas, "então vocês veriam quão poucos são cristãos e quão poucos iriam. Deveria ser viável fazer o que eu com prazer faria: reunir à parte aqueles que verdadeiramente crêem, num lugar separado. Tenho desejado fazer isso há muito tempo, mas ainda não tem sido possível; pois nós ainda não pregamos e agitamos o suficiente para isso... Não devemos espalhar o sacramento por toda a população como o papado tem feito." {53}

Ao seu amigo Nicolas Hausman, Lutero confidenciou em 1523: "Há muito tenho contemplado prescrever uma maneira de conduzir a missa e de celebrar a comunhão, mas até agora não fomos capazes de atingir este objetivo. Tenho a intenção, numa data futura, de não deixar ninguém participar quando a comunhão for servida, a não ser aqueles que foram interrogados e deram respostas satisfatórias no tocante à sua fé; os demais nós excluiremos." {54}

Nestes primeiros dias, Lutero disse que no encontro maior "cristãos e não-cristãos sentam-se juntos." É de se perguntar como uma pessoa que foi batizada (*christened*) pode ser chamada de "não-cristã", e como pessoas que são todas membros do *Corpus Christianum* podem ser assim divididas em dois grupos mutuamente excludentes. Mas havia no sistema de pensamento do jovem Lutero estas e outras ambiguidades relacionadas. **{Uma diferença importante é aparente, contudo, entre o pensamento de Lutero neste ponto e o da igreja rival. Lutero estava pensando em uma situação do tipo "ambos", a igreja rival num "um ou outro"; Lutero queria uma igreja consistindo no Corpus Christi mais uma igreja consistindo no Corpus Christianum, ao passo que a igreja rival queria o Corpus Christianum afundado. Em outras palavras, Lutero era ambíguo, enquanto a igreja rival não o era. Na época, Lutero pensou ter visto uma chance de ser fiel ao Novo Testamento sem repudiar o híbrido; eles não viam essa chance.}** Este primeiro Lutero caiu no

esquecimento com uma guinada para a direita. E, como no caso de Zuínglio, aconteceu em conexão com um atrito com o *regnum*. A experiência do "sequestro" de Lutero mostrou-lhe que ele precisava do apoio e da boa vontade do *regnum* se ele como pessoa, assim como a Reforma como causa, fossem sobreviver. O Lutero que saiu de Wartburg (para onde os homens do *regnum* o haviam levado rapidamente para a sua sobrevivência) não era o mesmo Lutero que havia entrado lá. Foi durante a sua estadia no esconderijo que Lutero tornou-se magisterial - com todos os adornos e implicações. Este desenvolvimento deu à causa de Lutero um futuro seguro; mas também levou a um êxodo considerável, a uma "saída de nós de anabatistas, sacramentários e outro povo das facções", como ele próprio expressou. Ao tornar-se magisterial, Lutero perdeu alguns adeptos com quem havia contado, e a perda o entristeceu. Deve-se lembrar que assim que as notícias da afixação das teses chegaram aos cantos mais distantes da Europa, Lutero havia recebido visitantes em sua porta, delegados oficiais da igreja rival existente no sul e no leste. Lutero gostou tanto do que eles disseram que concordou imediatamente em escrever uma introdução a uma declaração de fé que eles acabavam de planejar lançar, sem dúvida encorajados pelas notícias a respeito das teses. Ele escreveu ao seu amigo Spalatin entusiasticamente sobre esses visitantes: "Os picardos enviaram alguns delegados para me ver, para discutir a fé deles comigo; tudo me parece muito bom, exceto que eles usam algumas frases bárbaras em vez das bíblicas... **{Não se sabe exatamente quais eram estas "frases bárbaras", embora fosse muito interessante saber. Sabe-se que membros da igreja rival eram parciais a um texto diferente da Vulgata, e isso pode ter chamado a atenção de Lutero. É bastante certo que, enquanto Lutero trabalhava em sua tradução das Escrituras, ele se baseou fortemente em traduções "heréticas" já existentes; tem sido argumentado que ele simplesmente copiou páginas inteiras da "Bíblia dos Picardos", um procedimento pelo qual seus inimigos na Igreja Católica o censuraram.}** Se eles pensam corretamente na questão da fé e das obras **{Fica aparente que Lutero já havia sentido que sua forte ênfase na salvação como perdão não caiu muito bem com esses visitantes.}** não tenho certeza, até mesmo duvido." **{55}** A história mostraria que Lutero e seus visitantes entrariam em choque um com o outro a respeito da necessidade de um estilo de vida contrastante. Quando Lutero tornou-se magisterial, ele impossibilitou a si mesmo de preservar a ênfase do Novo Testamento em "frutos que evidenciam uma mudança interior".

Assim, a guinada de Lutero para a direita custou-lhe caro em termos de apoio daqueles que permaneciam na tradição da antiga igreja rival. Quando se tornou evidente que Lutero estava fazendo as pazes com uma nova versão do *Corpus Christianum*, um gemido de decepção levantou-se do campo daqueles que haviam olhado esperançosamente na direção de Wittenberg. Duas coisas se destacam na acusação com a qual os da tradição da igreja rival começaram agora a repreender Lutero. Uma era que ele havia mais uma vez (como nos dias de Constantino) soldado a cruz de Cristo à espada do *regnum*; a outra era que, como resultado, ele estava baixando as guardas na questão dos padrões de comportamento. As duas acusações dão as mãos na seguinte declaração, que emergiu dos antigos círculos da igreja rival:

Estes dois, Lutero e Zuínglio, expuseram toda a velhacaria e truques da prostituta papal, muito como se estivessem prestes a esmagá-la com raios; mas eles não levantaram uma santidade melhor em seu lugar, em vez disso apegaram-se aos poderes mundanos, tendo colocado a sua confiança na ajuda do homem, e isso tem ocorrido com eles como com um homem que ao remendar uma velha chaleira só torna o buraco maior; eles

levantaram um povo totalmente calejado no pecado. {56}

Outras vozes vindas desses lados disseram que, embora Lutero no início estivesse de posse do espírito de Deus, ele agora havia se tornado um verdadeiro demônio, o próprio anticristo. Além disso, Lutero havia "caído de volta para a besta", isto é, de volta à escola de pensamento romana que agora defendia, de modo que o reino de Deus, que antes havia se aproximado dele, era mais uma vez rejeitado. E mais outra queixa era assim: "Esta sua doutrina Lutero e Zuínglio defendem e sustentam com a espada, uma questão que na realidade aprenderam do pai e cabeça da mesma, o anticristo, embora saibam muito bem que as armas do cristão não são físicas, mas poderosas diante de Deus... Cristo diz aos seus discípulos: 'Se alguém quiser vir após mim... negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me'; ele não diz 'a espada', pois ela não tem lugar algum ao lado da cruz, sendo os dois comparados como Cristo e Pilatos, sendo tão compatíveis quanto uma ovelha e um lobo." **{Tornou-se uma espécie de lenda que a chamada ala esquerda da Reforma abandonou os reformadores magisteriais porque estes últimos não foram longe o suficiente. Contudo, é claro que o que aqueles da antiga tradição da igreja rival tinham contra os reformadores da linha principal era que eles haviam mudado completamente de direção, haviam abandonado sua posição anterior por uma nova. A crítica era que, assim como nos dias de Constantino os cristãos haviam se esquivado da cruz aceitando os flertes do regnum, assim os reformadores magisteriais estavam fugindo da cruz beijando a mão do regnum.}**

Em suas queixas contra Lutero, estes separatistas resumiram sua posição sobre o casamento da cruz com a espada:

Dizemos, com a verdade do nosso lado, que o magistrado não é ordenado, nem com uma única palavra, a governar em assuntos de fé ou bancar o senhor lá — mesmo que existam muitos em nossos dias que clamam enquanto entregam a espada nas mãos do governante civil para julgar em questões de fé — e eles tentam justificar isso referindo-se aos Juizes e Reis de Israel. Eles fazem isso sem base firme na verdade, mesmo que admitíssemos que os governantes em Israel receberam, de alguma forma, ordens para punir a idolatria e outras coisas do tipo. Permitimos esse lapso, visto que se tratava de um povo servil da Lei, com o qual tudo era feito por compulsão, inclusive a sua religião... Agora, porém, no livremente pregado Evangelho de Cristo, toda a coerção foi encerrada, uma vez que não é correto, nem com força nem com constrangimento, impor a fé a ninguém, ou punir a descrença por meio do magistrado... o que, de fato, alguns reconheceram, mas que agora lutam contra isso veementemente, isso, no entanto, porque eram eles os únicos na época a lutar contra as abominações, até o momento em que outros surgiram, pessoas que se opuseram às suas falsas construções da mesma forma que se opuseram ao papado. Então a miséria e a aflição se seguiram; eles esqueceram seus ensinamentos anteriores, viraram as línguas ao contrário e obrigaram o poder civil a proteger e sustentar sua falsa fé; começaram a afirmar exatamente a coisa contra a qual haviam escrito e contido, como, por exemplo, que o magistrado deve manter as mãos longe com relação a questões de fé. {57}

Era por demais humano que Lutero ficasse magoado com este coro de críticas por seu retorno ao "sacralismo cristão". E era humano que ele começasse a pagar na mesma moeda. Logo ele estava falando dos picardos — as mesmas pessoas pelas quais um dia ele havia sido levado — como

"aqueles picardos heréticos que rastejam para dentro de seus conventículos... para levantar uma seita à parte". Em outro lugar, ele se refere a eles como "esses judeus espirituais e hereges miseráveis, que fogem dos maus cristãos, para se afastarem deles mesmos à medida que rastejam para os conventículos. Oh, esses blasfemadores e traidores de Cristo! Os filhos de Deus não fogem da comunhão dos maus." **{58}** O coro de repreensão proveniente da antiga igreja rival foi aumentado por muitas vozes da nova. Estes repreendiam Lutero por não ter tido a coragem de reinstaurar a igreja de crentes do Novo Testamento. Ele havia dito que ainda não "tinha as pessoas para isso", mas seus críticos atribuíram a hesitação de Lutero ao medo das consequências. O fato de que membros da igreja rival fizeram o que Lutero disse que não poderia ser feito, e o fizeram com nada menos que sucesso fenomenal, deve ter sido uma pílula amarga para Lutero engolir.

Agora que Lutero havia retornado ao "sacralismo cristão", não havia mais qualquer ambiguidade em sua posição. Como com Zuinglio (e com Agostinho muito antes), a guinada de Lutero para a direita exigiu algumas *Retractationes*. Agora ele retratou a sua antiga afirmação de que "a heresia é algo espiritual" e de que "somente a Palavra de Deus pode superá-la", e certamente seu ensino de que "a autoridade secular deveria manter as mãos longe, ocupar-se de seus próprios assuntos e deixar que todos creiam nisto ou naquilo como possam". **{Foi uma coisa boa para Lutero que ele não continuou a falar como falara antes; isso poderia ter-lhe custado seu ofício clerical, senão sua vida. Durante estes anos, um ministro protestante, Anton Engelbrecht, foi destituído da área de Estrasburgo "porque se recusa a sustentar a doutrina sadia a respeito do batismo... e propõe um erro anabatista novo e perverso, a saber, o de que o magistrado deve deixar a cada um à sua própria mercê em questões de religião." Tampouco Engelbrecht foi o único pastor protestante a perder o seu ofício clerical por dizer que os anabatistas não estavam completamente errados, que se os anabatistas abrigavam ideias errôneas o mesmo era verdade de João Calvino. Nestes anos, Adrian van Haemstede foi deposto (e banido) por seus "erros".}** Agora Lutero estava firmemente a favor de uma religião "certa", sustentada, propagada e executada pela espada de aço; agora ele elogiava a prática que relatou a Leonhard Beyer, um padre em Zwickau, e a recomendou a ele: "Pela autoridade e em nome do Sereníssimo Príncipe, nós usualmente assustamos e ameaçamos com punição e exílio a todos aqueles que são negligentes nos assuntos religiosos e não vêm aos sermões. Este é o primeiro passo. Se eles não melhoram os seus caminhos, nós então instruímos os sacerdotes encarregados a estabelecerem um limite de tempo, um mês ou algo assim, para que eles possam escutar a razão. Depois disso, se permanecerem obstinados, eles são excluídos da comunidade e todo o contato com eles cessa." **{59}** Agora ele dizia que "os hereges que se atrevem a ensinar assuntos contrários à fé como ela está claramente baseada nas Escrituras e professada por toda a Cristandade... não devem ser tolerados, mas punidos como blasfemadores... Moisés estabeleceu em sua lei que tais blasfemadores e todos os falsos mestres deveriam ser apedrejados." **{60}**

Agora que Lutero havia se tornado magisterial, ele era capaz de colocar seu nome numa Recomendação submetida a Filipe de Hesse, o qual, pensador progressista que era, questionava o "dever" do magistrado de condenar à morte os hereges. Nesta peça redigida por Lutero, Bugenhagen e Creutziger, lemos:

Toda pessoa tem o dever de prevenir e reprimir a blasfêmia, cada um de acordo com o seu estado. Por virtude deste mandamento, príncipes e autoridades civis têm o poder e o dever de abolir cultos ilegais e estabelecer o ensino e a adoração ortodoxos.

Concernente a este ponto, Levítico se aplica: "Aquele que blasfemar o nome do Senhor, certamente será morto." Os príncipes não devem apenas proteger os bens e o ser físico de seus súditos, mas a sua função mais essencial é promover a honra de Deus, reprimir a blasfêmia e a idolatria. É por isso que no Antigo Testamento os reis condenavam à morte falsos profetas e idólatras. Tais exemplos se aplicam à função dos príncipes. {61}

A partir dessas citações, fica claro que a teologia de Lutero havia se tornado completamente rasteira. As mudanças ditadas pelo Novo Testamento tinham sido obscurecidas: Paulo prescreveu *excommunicatio* para um pecado (o de incesto) para o qual o regime do Antigo Testamento havia prescrito a *exterminatio* (no sentido de liquidação). Lutero fizera o relógio voltar para trás nesta questão, retrocedendo além de Paulo, até a dispensação do Antigo Testamento e às suas prescrições.

O primeiro Lutero havia falado sobre a introdução de algum tipo de disciplina na igreja pela qual ao menos a projetada *ecclesiola* na *ecclesia* pudesse manter certos padrões. Este belo plano também foi parar na gaveta como resultado da guinada para a direita. Sua teologia, a qual mostrara desde o início um desequilíbrio em favor da salvação como perdão às custas da salvação como renovação, endureceu significativamente. Para um amigo e colega de trabalho que estava tentando elaborar algum tipo de disciplina na igreja, Lutero disse: "Fiquei feliz em saber do seu zelo... pela disciplina cristã"; mas ele acrescentou que "neste tempo triste... introduzi-la é uma coisa que não ouse tentar". Em seguida, ele acrescentou, numa linguagem que é tão típica do homem: "Você sabe, você tem que deixar um camponês beber a sua parte, e um cara bêbado vai molhar o monte de feno." {62}

O último Lutero, o homem que anteriormente falara de realizar um culto de adoração exclusivamente para os "verdadeiros" cristãos, agora se opunha inequivocamente a qualquer encontro de adoração religiosa, exceto os encampados pelo *regnum* e voltados para o *Volk* em sua totalidade - tão em oposição quanto Platão já fora. Foi este último Lutero quem escreveu:

Conventículos em nenhum caso devem ser tolerados... estes são os ladrões e assassinos de quem Cristo falou em João 10:8, pessoas que invadem a paróquia de outro homem e usurpam o ofício de outro homem, uma conduta não ordenada a eles, mas que lhes é proibida. E o cidadão tem a obrigação, se e quando um ladrão sorrateiro assim chegar, antes de ouvi-lo ou permitir que ele ensine, de informar o seu magistrado civil bem como o pastor de quem ele é paroquiano. Se ele não o fizer, então que ele se dê conta de que se comporta como alguém infiel ao seu magistrado e age contrariamente ao seu juramento, e, **{O conceito de disciplina na igreja é um embaraço em todo sistema sacral, de modo que era um embaraço para os reformadores magisteriais. Em seu embaraço, eles recorreram ao argumento, usado, por exemplo, na Confrontação de Berna em 1531 e 1538. Este argumento era o de que a disciplina exposta no Novo Testamento era apenas um arranjo provisório destinado à era entre a perda do direito da espada nos tempos do Novo Testamento e a recuperação do mesmo com a mudança Constantiniana; depois disso, a disciplina na igreja "não era mais necessária", visto que a igreja havia novamente recebido o poder da espada! Assim, não é de surpreender que no caso de Zúínglio, a partir do ano de 1526, o conceito de disciplina na igreja desaparece.}** como um desprezador do pastor ao qual ele é obrigado a respeitar, age contra Deus. Além disso, ele desse modo torna-se ele mesmo

culpado e se tornou um ladrão e um patife junto com o ladrão sorrateiro... Eles não devem ser tolerados nem ouvidos, muito embora busquem pregar o Evangelho puro, sim, mesmo que sejam anjos e Gabrieis puros e genuínos vindos do céu... Portanto, que cada um pondere isto, que se ele quer pregar ou ensinar, que exiba o chamado ou a comissão que o impele a isso, ou então que mantenha a boca fechada. Se ele recusar isso, então que o magistrado entregue o canalha nas mãos do seu mestre apropriado — cujo nome é Mestre Hans [um eufemismo para o carrasco]. {63}

Tampouco era esta uma mera teoria de como os líderes de conventículos deveriam ser tratados, apenas uma breve erupção da alma efervescente de Lutero. Era uma peça de teologia bem pensada e claramente declarada, com as suas implicações práticas e legais. "Reuniões em casas particulares e em florestas devem ser prevenidas com toda a diligência, não importando o que é lido ou pregado nelas, nem quão bom possa ser em si mesmo; esses ajuntamentos não têm apenas uma dimensão de cisma em relação à igreja, mas também uma dimensão de sedição em referência à sociedade, e dão ocasião a toda sorte de desobediência e imoralidade — razão pela qual não devem ser tolerados." {64} O conceito de conventículo estava bem definido: "Aqueles que conduzem conventículos são pessoas que, sem licença e permissão pelo *regnum*, ousam pregar, bem como aqueles que pregam em lugares incomuns e impróprios." Sob constante pressão dos reformadores magisteriais, Filipe de Hesse declarou que todo aquele que violasse o ofício da pregação assumindo-o sem um chamado seria banido perpetuamente sob pena de morte caso algum dia retornasse. Nem era isso mera teoria: agentes circulavam constantemente com os olhos voltados para edifícios abandonados, cavernas ou clareiras em florestas, com o propósito de levar à polícia as pessoas que conduziam ou frequentavam os conventículos. Lemos sobre uma batida nas proximidades de um pequeno lugar chamado Bacha: "Enquanto os portões estavam sendo fechados para a noite, conduzimos uma busca em **{Existem muitos casos registrados de pessoas em posse de um "chamado" legal pela combinação *regnum-sacerdotium* que foram aos conventículos da igreja rival, e em alguns casos até os conduziram; a última frase nesta declaração oficial parece ter sido acrescentada a fim de incluir este tipo de nicodemita do clero.}** lugares suspeitos; e encontramos um certo Melchior Rinck **{Melchior Rinck era um conhecido líder anabatista, também conhecido como "o Grego" devido à sua proficiência na língua do Novo Testamento.}** junto com doze outros... reunidos; fomos capazes de averiguar que havia ocorrido pregação... Eles foram colocados na prisão." {65}

Visto que a teologia daquele que começa a pensar em termos de *Corpus Christianum* deve necessariamente se tornar sacramental (porque o sacramento transforma uma união pré-religiosa numa união religiosa), não é de admirar que a teologia final de Lutero fosse sacramental. A teologia sacramental concebe a graça como algo que opera automaticamente, ou seja, não contingente à resposta humana a uma abertura; encontramos Lutero apoiando tal sacramentalismo. Ele considerava o ensinamento sustentado na igreja rival de que uma decisão de crer é necessária como sendo totalmente condenável. Fica evidente que o último Lutero conhecia o híbrido pela besta confusa que era, conhecia a sua origem no passado distante com Agostinho (cujo nome estava ligado à ordem a qual Lutero havia pertencido), conhecia os seus caminhos e sabia que havia uma igreja rival que não gostava dos caminhos do híbrido — mas Lutero o apoiou de qualquer modo. O que havia acontecido na Reforma Alemã foi descrito com estas palavras por um historiador francês: "O Cristianismo alemão, que havia se proposto a libertar a religião cristã do paganismo, acabou por retornar ele mesmo ao princípio central da antiguidade, a saber, a íntima união do sacerdote, bem

como do culto, com a municipalidade civil." {66}

Resta dar uma olhada naquele segmento da Reforma para o qual João Calvino ditou o ritmo. Calvino foi diferente do restante dos reformadores, pois ele deu uma guinada muito menor: com ele não houve uma guinada para a direita tão clara quanto houve com os outros reformadores. Alguns argumentariam que esta alteridade do reformador de Genebra era devido à sua mente lógica. Mas ela deve ser atribuída, antes, ao simples fato de que Calvino apareceu em cena tarde demais para compartilhar as ambiguidades dos primeiros momentos da Reforma. Sua carreira começou depois que a sorte havia sido lançada; a bifurcação já havia ocorrido. No entanto, o lado escolhido por Calvino na controvérsia concernente ao *Corpus Christi* versus *Corpus Christianum* não deixa dúvidas: ele postou-se firmemente com os reformadores magisteriais. De fato, pode-se dizer que ele foi o mais magisterial de todos.

Vejamos primeiramente a doutrina de Calvino sobre a igreja: ao expor as suas visões sobre a igreja nas *Institutas*, a primeira coisa que ele deseja deixar clara é esta:

As Escrituras falam da Igreja de duas maneiras; às vezes, quando falam da Igreja, referem-se à Igreja como ela realmente é diante de Deus, a Igreja na qual ninguém é admitido exceto aqueles que, pelo dom da adoção, são filhos de Deus e, pela santificação do Espírito, são verdadeiros membros de Cristo... frequentemente também pelo nome de Igreja é designado todo o corpo da humanidade que pelo batismo é iniciado na fé; ao participarem da Ceia do Senhor professam unidade na verdadeira doutrina e caridade, concordam em manter a Palavra do Senhor e observam o ministério que Cristo designou para a pregação dela. Nesta Igreja há uma grande mistura de hipócritas que nada têm de Cristo senão o nome e a aparência exterior, homens ambiciosos, avaros, invejosos, maldizentes e, além disso, alguns de vidas impuras.

Uma maneira muito mais simples de dizer isso seria que a igreja é e não é *Corpus Christi*, é e não é *Corpus Christianum*, e que a sociedade é e não é composta, é e não é unânime. Calvino não reconhece uma igreja que não seja a face frontal do estado (ou vice-versa). Fica claro que Calvino queria reter a igreja que abrangia a todos e, ao mesmo tempo, evitar problemas com o Novo Testamento. Ele viu-se no mesmo dilema no qual Agostinho se metera um milênio antes. **{Isso não significa que Calvino não tenha sido influenciado pela igreja rival pré-Reforma de forma alguma; é bem provável que ele também devesse algo a ela. Em sua biografia de Calvino, Beza diz que "ele recebeu suas primeiras impressões da verdadeira religião de Olivétan". Olivétan, que era primo de Calvino, havia sido ativo na igreja valdense, sendo até mesmo um pastor valdense, segundo alguns. A primeira Bíblia em tradução francesa impressa em Genebra foi obra de Olivétan. Além disso, enquanto Calvino estava absorto em Sêneca (de cujas garras ele nunca escapou totalmente) enquanto era estudante em Paris, ele morou com Étienne de la Forge, outro valdense. Calvino reconheceu (a Czerwenka, um delegado enviado a Estrasburgo pela igreja rival da Boêmia) que ele também "foi em certa época um valdense". Talvez a igreja rival, contra a qual Calvino esbravejava, representasse a sua má consciência, na medida em que o lembrava da sua própria mudança de um passado picardiano para a reforma magisterial, um passo para o qual o seu contato com a mentalidade renascentista o levara.}** E Calvino fez um uso grato de todo artifício que Agostinho inventara para sair da dificuldade que impusera a si mesmo. Calvino também buscou refúgio no artifício de uma configuração visível-invisível da igreja; de fato,

Calvino se ofereceu para fixar a proporção entre as duas "igrejas" referindo-se a "um número pequeno e desprezível escondido em uma enorme multidão, uns poucos grãos de trigo escondidos em uma grande pilha de palha". Seguindo Agostinho, Calvino também fez uso abundante do conceito de eleição na eternidade para reforçar a ideia de uma igreja que era indiscernível, "como ela realmente é diante de Deus". Assim como Agostinho, Calvino lutou com toda a sua força contra a ideia de que a igreja é discernível — no estilo de vida de seus membros.

Calvino não objetava ter a igreja definida como *Corpus Christi*, contanto que, num mesmo fôlego, ela fosse definida como *Corpus Christianum* — um caso claro de tentar soprar quente e frio ao mesmo tempo. Como o teólogo alemão Wernle apontou, havia na mente de Calvino "três conceitos de igreja, cada um dos quais dizia a sua parte para ele: 1) a igreja invisível dos eleitos, 2) a igreja visível mantida unida pela Palavra e pelo sacramento, 3) a igreja dos santos com o seu critério de vida inofensiva e o emprego da disciplina para mantê-la livre de ofensas." {67} E é compreensível que um estudioso contemporâneo, Arthur Cushman McGiffert, chegue à conclusão de que "a doutrina da Igreja de Calvino era um composto de muitos e diversos elementos inconsistentes, e devido a isso, a confusão concernente ao significado, o lugar e o propósito da Igreja tem reinado, desde os seus dias, quase em todo o lugar na ala Reformada do Protestantismo." {68} (É difícil discordar disto, exceto para dizer que não é necessário destacar "a ala Reformada do Protestantismo", uma vez que a mesma confusão reina em todas as outras "alas" da Reforma.)

Tem-se dito que é a concepção de uma igreja livre consistindo em crentes livremente comprometidos e praticantes, em oposição à igreja estatal inclusiva dos católicos e da maioria dos protestantes, que formava a doutrina básica dos anabatistas. Se isso é verdade, então sabemos qual seria inevitavelmente a atitude de Calvino para com a nova igreja rival — total discordância.

Em 1527, os anabatistas realizaram uma conferência secreta em Schleithem (perto de Schaffhausen), onde elaboraram uma breve declaração de credo, a qual Calvino, um pouco mais tarde, assumiu a tarefa de refutar item por item. A declaração de Schleithem continha, entre outras coisas, uma definição da igreja, a questão que era central na bifurcação que havia ocorrido. **{O próprio fato de que se sentiu uma necessidade tão cedo nos círculos da igreja rival - meros três anos após a bifurcação - de uma conferência e da emissão de uma declaração de credo impõe um problema insolúvel a todos os que começam a história da Reforma em 1517. O pós-escrito dos sete artigos diz o seguinte: "Amados... estes são os artigos sobre os quais alguns dos irmãos erraram até agora, coisas que não foram entendidas da mesma maneira, de modo que muitas consciências fracas foram perturbadas e o nome de Deus grandemente desonrado, razão pela qual se tornou necessário que chegássemos à unidade. A Deus o louvor!" O problema para o qual a reunião foi convocada foi que os da antiga igreja rival haviam sentido um novo perigo, representado pela emergente reforma magisterial. A declaração de Schleithem é claramente inclinada contra os reformadores magisteriais; não é de admirar que Calvino tenha tomado como sua tarefa refutá-la!}** Ela foi sem dúvida escrita a fim de impedir que os herdeiros da velha igreja rival fossem influenciados e desviados pela definição do "tanto um quanto o outro" avançada pelos reformadores magisteriais. Schleithem definiu a igreja como "uma comunhão dos santos, a saber, de todos os cristãos crentes e regenerados e filhos de Deus, nascidos de novo do alto pela Palavra e pelo Espírito." Calvino "refutou" esta declaração longamente, oferecendo como um substituto para a sua definição da igreja "aquela massa entre a qual a Palavra de Deus é puramente pregada e os sacramentos são administrados de acordo com a instituição de Cristo." Mais tarde, a

Confissão Belga (Artigo 27) definiu a igreja como "uma santa congregação de verdadeiros crentes cristãos, que esperam toda a sua salvação em Jesus Cristo, sendo lavados pelo seu sangue, santificados e selados pelo Espírito Santo." Significativamente, Calvino não sentiu a necessidade de refutar esta definição, tão semelhante àquela redigida em Schleithem. Ambas são excelentes definições da igreja como *Corpus Christi*, e os anabatistas estariam totalmente de acordo com a definição da Confissão Belga. Por que, devemos perguntar, Calvino "refutou" Schleithem e deu ao menos aprovação tácita à Confissão Belga? A resposta é muito simples: a Confissão Belga dá o que é virtualmente uma segunda definição da igreja no Artigo 29, desta vez definindo a igreja como *Corpus Christianum*. Nesta segunda definição diz-se que a igreja é aquele lugar onde "a pura doutrina do evangelho é pregada..." Claramente, foi porque a confissão de Schleithem definiu a igreja somente como *Corpus Christi* que Calvino subiu em seus tamancos a respeito dela; pois ele não tinha objeção a definir a igreja como *Corpus Christi* contanto que ela fosse definida como *Corpus Christianum* no mesmo fôlego. **{Manifestamente, tanto os velhos evangélicos quanto os novos incutiram a sua própria definição da igreja nas mentes dos seus seguidores. Quando Hans Kuchenbäcker, um anabatista, definiu a igreja como "uma comunhão dos santos, consistindo de cristãos crentes nascidos duas vezes e filhos de Deus, nascidos do alto pela Palavra e pelo Espírito", aqueles que seguiam a reforma magisterial "corrigiram" o "erro" do homem assim: "Quando falamos sobre a igreja... então queremos dizer aquela massa entre a qual a Palavra de Deus é pregada e os sacramentos são administrados segundo a instituição de Cristo; onde quer que estas duas características estejam presentes, ali não devemos questionar que Deus muito certamente tem, entre o grande monte dos chamados, o seu pequeno rebanho de verdadeiros crentes, sejam eles poucos ou muitos conforme for o caso." {70}}**

A confissão de Schleithem continha também uma definição do estado, que da mesma forma provocou a ira de Calvino porque seguia na direção oposta à sua. Para Calvino, a função divinamente intencionada do estado era "não meramente... para capacitar os homens a respirar, comer, beber e se aquecer... mas é para que nenhuma idolatria, nenhuma blasfêmia contra o nome de Deus, nenhuma calúnia contra a sua verdade, nem outras ofensas à religião, irrompam e sejam disseminadas entre o povo..." A visão de Calvino do estado era a de Sêneca, de modo que ele declarou: "Por conseguinte, nenhum homem pode duvidar de que a autoridade civil é, aos olhos de Deus, não apenas sagrada e lícita, mas santíssima, e de longe a mais honrosa de todas as posições na vida mortal". **{69}** Não é surpresa que ele tenha se empenhado grandemente em "refutar" Schleithem especialmente neste ponto. Ele havia dito: "A espada é uma ordenança fora da perfeição de Cristo; príncipes e governantes são ordenados para a punição de malfeitores e para a condenação destes à morte. Dentro da perfeição de Cristo a excomunhão é o limite na punição, a morte física não estando incluída nela." Esta excelente formulação evita dizer que o *regnum* é do diabo; evita da mesma forma fazer do *regnum* uma instituição de graça redentora. Schleithem prossegue na suposição tácita de que a graça é progressiva, de que o estado é criatura da graça preliminar (conservadora ou "comum") e a igreja a criatura da graça subsequente (redentora ou "especial"). A concepção de estado de Schleithem e as nítidas distinções feitas nela contêm percepções que são surpreendentes à luz dos tempos. É verdade, alguém talvez pudesse desejar que Schleithem tivesse usado alguma outra expressão em vez de "a perfeição de Cristo" para *Corpus Christi*; mas isso levanta a questão de qual expressão poderia ter sido usada em seu lugar. A palavra "igreja" tinha que ser evitada, pois esse termo era o padrão para o *Corpus Christianum*; tampouco a palavra do Baixo-Alemão *gemeynte* poderia ser usada, porque essa palavra era de uso comum para paróquia, o segmento local da

combinação igreja-estado. **{Em algumas áreas do sul dos Estados Unidos, um condado é chamado de paróquia (*parish*); aqui a palavra, que antes denotava simultaneamente uma unidade eclesiástica e uma política, perdeu sua conotação anterior e retém apenas esta última.}** Era necessário, portanto, cunhar um novo termo, um que não estivesse já carregado de uma conotação indesejada.

À luz de Schleithem — e de incontáveis outras declarações providas de círculos anabatistas, todas dizendo que o magistrado é "de Deus" — é muito desanimador notar que os reformadores magisteriais diziam constantemente que eles eram "contra o governo", como a Confissão Belga continua a dizer deles até aos dias de hoje. Em vez de um assassinato deliberado de caráter, talvez essa cobrança persistente de que os anabatistas eram anarquistas fosse uma incapacidade honesta (porém medonha) de entender o que os anabatistas estavam dizendo. Tão entrelaçados estavam igreja e estado no sistema de pensamento dos reformadores magisteriais, que qualquer um que dissesse que a espada não tinha lugar nos assuntos da igreja era compreendido como estando dizendo que ela não tinha lugar na sociedade. As pessoas teriam primeiro de se distanciar da herança Constantiniana antes que fossem capazes de perceber aonde os anabatistas queriam chegar.

Como mencionado acima, Calvino escreveu uma "refutação" da definição do *regnum* (ou, como era chamado naqueles dias, a "magistratura") de Schleithem. No decorrer de sua tentativa de refutação, ele citou 1 Coríntios 12:21, onde lemos: "O olho não pode dizer à mão: 'Não tenho necessidade de ti', nem a cabeça aos pés." Seria difícil entregar a própria tática mais conclusivamente do que Calvino faz aqui: pois a sua citação deste texto neste argumento mostra claramente que ele considerava a igreja e o estado como sendo duas partes do mesmo corpo, relacionadas uma com a outra como o olho com a mão ou a cabeça com os pés. Tudo isso foi dito por Calvino para provar que a espada não é uma "ordenança de Deus fora da igreja", como a declaração de Schleithem sustentava. Calvino e seus adeptos citaram uma segunda passagem — 1 Coríntios 12:28 — em apoio ao "sacralismo cristão". Os anabatistas haviam desafiado os reformadores magisteriais a encontrar uma passagem no Novo Testamento que falasse da magistratura como sendo algo dentro da igreja. Embora isso fosse impossível de se fazer, uma vez que o Novo Testamento não contém tal passagem, Calvino não ficou sem resposta; ele surgiu com o texto: "Deus colocou alguns na Igreja, primeiro apóstolos, em segundo lugar profetas... depois disso... governos" (vs. 28). Esta hermenêutica está certamente aberta a um sério desafio, pois ela faz do "governo" um carisma dentro da igreja cristã, na mesma categoria e no mesmo patamar de "dons" como "operação de milagres" e "falar em línguas". Os "governos" desta passagem têm a ver com ofícios ou funções no *sacerdotium*, não no *regnum*, como Calvino gostaria que pensássemos. Calvino encontrou ainda outro texto no Novo Testamento (ele sabia que os de Schleithem não cederiam a nenhum outro) com o qual pretendia "refutar" a concepção de estado da igreja rival: foi a passagem em que ele diz que "Paulo" (Calvino estava enganado; na verdade, foi Pedro) escreveu contra "desprezar os governos", do que ele dizia que os anabatistas eram culpados. No entanto, os anabatistas falavam regularmente do *regnum* como uma coisa instituída por Deus, e é difícil ver como isso equivale a um "desprezo".

Em tudo isso, Calvino não estava senão elaborando os princípios expostos nas suas *Institutas* concernentes ao *regnum*:

O governo civil destina-se, enquanto vivermos neste mundo, a acalantar e apoiar a adoração externa de Deus, a preservar a pura doutrina da religião, a defender a constituição da Igreja... Nenhum governo pode ser felizmente constituído a menos que o

primeiro objeto seja a promoção da piedade. Todas as leis que negligenciam as reivindicações de Deus e meramente proveem aos interesses dos homens são absurdas. Portanto, como a religião ocupa o primeiro lugar entre todos os filósofos **{A suposição parece ser de que o Novo Testamento não tem nada para nos ensinar que "todas as nações" e os seus "filósofos" já não soubessem e não praticassem. Nosso palpite é de que Sêneca foi um dos "filósofos" que Calvino tinha em mente aqui, do qual ele derivara grande parte de seu conceito de estado.}** e como isto sempre foi considerado pelo consenso universal das nações, portanto os príncipes e magistrados cristãos deveriam envergonhar-se de sua indolência se eles não fazem dela o objeto do seu cuidado mais sério.

Não é nenhuma surpresa que, tendo Calvino fechado os olhos para o cedo e tarde das Escrituras, ele tenha tropeçado no mesmo espúrio cedo e tarde em que Agostinho tropeçara antes dele. Calvino falou dos tempos pré-constantinianos como uma era "em que a dignidade da Igreja ainda estava escondida." Em seu ataque a Schleithem, Calvino argumentou: "Servimos ao mesmo Deus que nossos ancestrais serviram; temos a mesma lei e regra que eles tinham... Segue-se, portanto, que não devemos expulsar do nosso meio a instituição da justiça civil, nem expulsá-la da Igreja Cristã." **{71}** Foi dito que de todos os Reformadores nenhum entendeu os anabatistas menos do que Calvino. **{O fato de Calvino não saber o idioma alemão deve ter contribuído para o seu fracasso em compreender o Anabatismo; ele era dependente de informações de segunda mão a seu respeito.}** **{72}** Ele escreve como se os anabatistas tivessem o propósito de "expulsar do nosso meio a instituição da justiça civil", embora ninguém entre eles jamais tivesse sequer insinuado tal coisa. Os anabatistas realmente insistiam em que a espada do magistrado não tem função alguma na igreja; mas Calvino estava tão absorto no "sacralismo cristão" que ele era incapaz de captar a diferença entre expulsar a espada dos assuntos da igreja e expulsá-la dos assuntos civis.

Em vista de tudo isso, não é surpresa que Calvino fosse firmemente oposto ao conventículo, a todo o culto que não fosse feito sob auspícios públicos. Nesta questão, ele concordava com as *Leis* de Platão. Na questão do conventículo, ele repreendeu severamente a igreja rival, tão severamente que eles recuaram e reclamaram de que ele era excessivamente duro com eles. Em um par de tratados com os quais Calvino fez a sua estreia nos Países Baixos em 1543 (a área na qual ele estava determinado a obter as suas maiores vitórias), ele censurou a todos os evangélicos que não agitavam por um culto de religião sustentado pelo magistrado, mas que se contentavam em se encontrar em conventículos. O que desagradou a Calvino não foi tanto a falta de firmeza que ele pensou ver nos frequentadores de conventículos, nem mesmo o seu nicodemitismo — embora ele também tenha repreendido essas coisas. O que primariamente o irritava era que o conventículo tornava a reforma abraçada pelo *regnum* muito menos provável. O conventículo era visto por Calvino como um obstáculo à magisterialização da reforma. O conselho final dado nestes tratados é: "Se todos aqueles a quem o nosso Senhor tem iluminado tivessem em comum acordo e todos juntos a firmeza de, antes de se profanarem com superstições perversas, antes morrer e deixar tudo para trás, então Ele viria em seu auxílio com meios que ainda não conhecemos..." **{73}** Os "meios" que Calvino tinha em mente eram a conversão dos príncipes e de seus oficiais, para a derrubada das idolatrias e a restauração da verdadeira adoração a Deus.

À luz do que observamos em Calvino até agora, não é de fato surpreendente que ele tenha endossado a noção de que é o dever do *regnum* levar os hereges à morte. Ele escreveu: "Todo

aquele que agora defender que é injusto condenar à morte os hereges e blasfemadores, consciente ou inconscientemente, incorrerá na mesmíssima culpa. Isto não é estabelecido com base em autoridade humana; é Deus quem fala e prescreve isso como uma regra perpétua **{A palavra "perpétua" é sem dúvida introduzida aqui para compensar a ideia anabatista de que, embora a morte por heresia tenha sido ordenada no Antigo Testamento, não era intencionada para o Novo.}** para a Igreja." A queima de Serveto foi o resultado lógico desse pensamento.

Por outro lado, a igreja rival havia dito em Schleithem que a punição final para a heresia é a expulsão da congregação dos fiéis, acrescentando (para garantir e deixar o ponto inequivocamente claro) que isso não inclui "morte física". Agindo a partir dessas intuições, ela havia introduzido a disciplina eclesiástica na forma de excomunhão — sem mais o que dizer, sem nenhuma pena civil. Para Calvino, como para todos os que defendem o "sacralismo cristão", a disciplina na igreja era um problema espinhoso. Quando o *regnum* e o *sacerdotium* juntos constituem uma única entidade, uma pessoa expulsa do último não pode permanecer em boa posição com o primeiro; a exclusão da sociedade tem que se seguir. Nesta visão, a *exterminatio* e a *excommunicatio* estão implícitas uma na outra. Talvez Calvino não tivesse ainda sido capaz de inserir a ideia da disciplina da igreja no seu sistema. **{Não há muita dúvida de que o conceito de disciplina eclesiástica na forma de uma *excommunicatio* sem *exterminatio* foi primeiramente desenvolvido nos círculos da igreja rival e a partir dali foi mais tarde apropriado pelos reformadores da linha principal. Calvino falou dos anabatistas como "íngrats" que haviam roubado sua ideia de disciplina eclesiástica "de nós". Se por "nós" ele quis dizer a si mesmo, trata-se de uma falsa acusação evidente; pois em 1527 (a data de Schleithem), Calvino era um rapaz na sua adolescência. Além do mais, Grebel, em uma carta a Thomas Müntzer, já havia redigido de forma clara uma doutrina bem articulada de disciplina eclesiástica em 1524, quando Calvino era um garoto de quinze anos. Mesmo que consideremos que "nós" refere-se ao acampamento dos reformadores magisteriais em geral, a acusação que Calvino fez ainda não pode ser levada a sério; pois em 1527 (para não dizer em 1524) ninguém no acampamento dos reformadores magisteriais havia escrito uma única palavra apontando na direção de uma *excommunicatio* que não implicasse na *exterminatio*. Além disso, quando os reformadores da linha principal se depararam com a disciplina eclesiástica como era praticada entre os Irmãos Boêmios, ficaram assombrados, quase em transe. A acusação de serem "ladrões íngrats" é totalmente inaceitável: é simplesmente impossível que os anabatistas tenham "roubado" de qualquer pessoa no campo dos reformadores magisteriais em 1527 ou 1524; não havia nada para roubar em matéria de disciplina eclesiástica.}** Embora a Confissão Belga tenha falado do exercício da disciplina como uma das "marcas" da verdadeira igreja, a Confissão Francesa, escrita virtualmente ao mesmo tempo e com a aprovação de Calvino, não fez nenhuma menção a tal "terceira marca".

De qualquer forma, a liquidação de Serveto nos diz claramente quão rasteira era a teologia de Calvino. Ali estava um homem de quem se dizia ser — e certamente era — desviado do alvo em certas áreas da teologia. Se ele tivesse sido um membro da igreja rival, teria sido cortado da comunhão, ponto final. Mas na mente de Calvino, Serveto era um membro do *Corpus Christianum*, e isso implicava que a disciplina em seu caso não pararia num patamar inferior ao da *exterminatio*. É verdade que Serveto era culpado de heresia; mas no pensamento de Calvino ainda se sustentava a velha identificação legal de heresia com sedição (em voga desde Teodósio). É por isso que Calvino foi capaz de planejar a *exterminatio* de Serveto por uma infração na área da teologia; ele escreveu antecipadamente sobre o infeliz espanhol: "Se ele alguma vez vier à cidade e se a minha

autoridade valer alguma coisa, nunca deixarei que ele saia da cidade vivo." {74} Foi assim que Calvino fez com que a questão de Serveto ficasse pendente não no tribunal do *sacerdotium* (onde pertencia), mas na corte civil do *regnum* (onde não pertencia). Alguns tentaram fazer alarde do fato de que, já no final do julgamento de Serveto, Calvino empreendeu um esforço para que o homem fosse destruído de alguma outra forma que não a fogueira. No entanto, o fato é que Calvino não era oposto à *exterminatio* no caso de Serveto, sendo apenas contra o modo proposto. A morte por fogo fora a punição para os hereges por mais de um milênio, e Calvino, percebendo que a morte por heresia estava se tornando questionável na mente do público, teria preferido a execução por um meio em que o aspecto de sedição, em vez do aspecto da heresia no delito do homem, se destacasse. Na mente de Calvino, um ainda implicava o outro — a heresia implicava sedição.

A queima de Serveto foi aceita como correta e apropriada em todas as fileiras dos reformadores magisteriais. Melâncton congratulou Calvino pela parte que havia desempenhado no evento medonho: "Para com você a Igreja deve agora e sempre deverá uma dívida de gratidão... Afirmando que os vossos magistrados fizeram a coisa certa quando condenaram à morte o blasfemador." {75} Embora a aprovação não fosse de todo unânime no acampamento dos reformadores magisteriais, a crítica veio principalmente dos círculos da igreja rival. Por exemplo, enquanto Serveto estava em julgamento, havia um anabatista vivendo na Suíça — para onde fora a fim de escapar dos reformadores magisteriais — sob o nome falso de Jan van Brugge (o seu nome verdadeiro era David Joris). Ele tentou refrear o *regnum* de Genebra no caso Serveto com as seguintes palavras:

Nobres, sábios e prudentes Senhores, considerem o que aconteceria se a todo adversário dos homens fosse concedida a liberdade de matar hereges. Quantos homens permaneceriam na terra se cada um tivesse o poder sobre o outro de acordo com a sua mútua definição de heresia? Turcos e judeus consideram os cristãos como hereges, e os cristãos tratam uns aos outros como tal. Papistas e luteranos, zuínglios e anabatistas, calvinistas e adiaforistas, todos excomungam uns aos outros. Acaso devem os homens odiar e matar uns aos outros por causa de diferenças de opinião? Portanto, deixai a espada de lado; se alguma pessoa alimenta alguma opinião iníqua ou errônea, então orai por ele e provocai-o para o amor, a paz, a unidade... No que diz respeito a este Serveto, se ele é um herege aos olhos de Deus, então não infligam qualquer tortura corporal a ele, mas façam as necessárias advertências, e, na pior das hipóteses, banam-no da cidade se ele permanecer obstinado e perturbar a paz com suas doutrinas... A ninguém é permitido ir além disso. {76}

Quando "Jan van Brugge" redigiu esta corajosa carta, ele estava assumindo o risco considerável de que isso levasse a sua detecção. O que tal detecção de um ex-líder na igreja rival teria acarretado pode ser descoberto pelo fato de que vários anos mais tarde, depois que o cansado refugiado já estava morto e enterrado e a sua verdadeira identidade fora descoberta, o seu corpo foi exumado, arrastado pelas ruas e então queimado até as cinzas.

No entanto, não foi apenas a igreja rival que expressou desaprovação à execução de Serveto. Longe disso. Muito pouco depois que a notícia da queima atravessou a Europa, um livro publicado anonimamente apareceu no mercado, condenando de forma contundente o caso Serveto. Os genebrinos adivinharam que se tratava do trabalho de Sebastião Castellio, uma figura do Renascimento que fora autor da mui influente obra *Conseil à la France Desolée*, um dos primeiros

tratados a defender a liberdade de consciência. No entanto, longe de levar a sério os argumentos avançados nessa publicação anônima, Calvino, com Beza como o seu fiel ajudante, publicou um longo argumento defendendo a queima de hereges em geral e a execução de Serveto em particular. Houve também muitas vozes originárias de dentro do acampamento protestante, de alguns dos homens mais velhos que ainda não haviam feito as pazes com a magisterialização e tudo o que a acompanhava. Um deles foi Pieter Bloccius, um filho nativo dos Países Baixos que havia servido nas *kruiskerken* (como algumas igrejas protestantes se denominavam enquanto ainda estavam "sob a cruz"). Ele escreveu:

Que os hereges devem ser mortos, Cristo em nenhum lugar ensinou... Tão dementes estão muitos homens em nossos tempos que chamam os cristãos de castelionistas por exortarem, com Cristo, que o joio deve ser deixado ficar. Mateus, que escreveu isso, deve ter sido um castelionista! Eles que recomendam que os hereges sejam condenados à morte mostram que não são verdadeiramente regenerados, homens que seriam mais abençoados se procurassem cem passagens no Novo Testamento que tratam do amor. Aquele que persegue hereges busca apenas destruir... Os poetas gregos e latinos repreenderam severamente os engolidores de sangue, como Faraó e Calígula... e agora homens que vomitam livros defendendo o assassinato de hereges querem se passar por cristãos; isso vocês não aprenderam de Cristo, que repreendeu seus discípulos vingativos. {77}

Aparentemente, tais vozes de repreensão não eram de forma alguma raras, e é claro que Calvino se irritava por causa delas. Em uma carta endereçada a um amigo em 5 de outubro de 1554, ele reclamou: "Se ao menos você soubesse a décima parte de como tenho sido ferido por essas vergonhosas calúnias, você, gentil como é, gemeria sob o peso do pesar pelo qual sou provado. Cães latem para mim de todos os lados. Sou chamado de herege. Qualquer coisa de calúnia que possam inventar é arremessada contra mim. Na verdade, os inamistosos e os críticos em nosso próprio acampamento me atacam de forma ainda mais feroz do que os da companhia papal. Certamente não mereci isso das mãos da Igreja!" {78}

À medida que o tempo passava, no entanto, mais e mais pessoas se uniram em defesa de Calvino, especialmente nos Países Baixos. A Holanda estava prestes a iniciar a Guerra dos Oitenta Anos, e a magisterialização, bem como as questões concomitantes de libertação da Espanha, serviram para engendrar o tipo de fanatismo necessário para levar a guerra adiante até a vitória. Durante a guerra, o livro que Bloccius dissera que fora "vomitado" por pessoas "dementes" ganhou um novo sopro de vida nos círculos calvinistas holandeses. Ele foi republicado em uma tradução holandesa por um dos principais ministros das Igrejas Reformadas Holandesas, Johannes Bogerman, um homem cuja popularidade pode ser deduzida a partir de sua eleição para presidir o Grande Sínodo de Dort duas décadas mais tarde. Bogerman, que havia sido um ardente caçador de anabatistas em seu cargo anterior (em Sneek), mal havia chegado em um novo cargo e já começou a incitar o *regnum* local a fazer o seu "dever" com respeito aos "hereges" católicos e anabatistas na cidade. Como consequência, um edito foi publicado em 1601 proibindo a realização de conventículos, detalhando multas que eram pesadas o suficiente para quebrar a espinha dorsal de qualquer igreja rival na cidade. {79} Todas as punições prescritas neste edito eram de natureza civil — multas, confiscos, banimentos, o bloqueio de direitos de herança, etc. — em uma palavra, todos os tipos de punições aplicadas pelo *regnum*, para as quais Agostinho havia construído o argumento nos dias do híbrido

original.

O novo híbrido achou a paisagem holandesa de seu agrado; ele prosperou lá por muito tempo. Ele gostou do sabor da teologia rasteira que se tornou reinante com a Guerra dos Oitenta Anos. Ele floresceu nessa teologia virtualmente até os tempos modernos, de modo que a gente é levado a se perguntar se ele algum dia deixou o país. Pouco mais de um século atrás, um livreto foi escrito por um clérigo chamado Wormser, com uma introdução de Groen van Prinsterer, no qual nos é dito: "Toda a nação holandesa é batizada — eis um fato sobre o qual não há discussão... portanto, ensinem a nação a compreender e valorizar adequadamente o seu batismo e a igreja e o estado estarão fora de problemas." {80} Não obstante, havia coisas no solo e no ar da Holanda que a seu tempo forçariam o híbrido a recuar para um terreno mais alto.

Os espíritos veneráveis que censuraram a queima de Serveto nunca foram extintos. A influência da igreja rival certamente seria sentida. O Novo Testamento estava agora nas mãos de todos, e os seus ensinamentos sobre a divisão do trabalho certamente dariam resultados. O mais importante de tudo é que a opinião pública perante a qual Calvino havia recuado não era facilmente silenciada; chegaria o tempo em que ninguém, nem mesmo o mais obstinado, defenderia mais a liquidação de Serveto. Chegaria o tempo em que as Igrejas Reformadas começariam a se sentir desconfortáveis na presença do Artigo 36 da Confissão Belga, tão desconfortáveis que rejeitariam oficialmente o seu ensinamento de que é dever do *regnum* "prevenir toda idolatria e falso culto".

Calvinistas de pedigree inquestionável abordaram a questão da razão para essa mudança, a causa por trás do espírito vacilante do híbrido. O falecido Professor A. A. Van Schelven, por muito tempo professor de história da igreja na Universidade Livre de Amsterdã (uma instituição que ainda é, pelo menos oficialmente, calvinista), disse: "À luz da história a questão se coloca desta forma: a vida e a cosmovisão calvinistas têm sido uma agência ativa em direção à tolerância e à separação entre Igreja e Estado apenas se e quando foram levadas a isso, quando foram polinizadas de forma cruzada por ideias anabatistas e humanistas." {81} Quando nos lembramos das duas fontes das quais emanou a maior parte da desaprovação ao caso Serveto — os "castelionistas" e a igreja rival — será difícil discordar das conclusões de Van Schelven.

Em um simpósio publicado recentemente por acadêmicos holandeses contemporâneos, o Dr. W. Nijenhuis escreve: "As visões de Calvino sobre a magistratura não deixam espaço para tolerância no sentido de liberdade de religião. A promoção da religião verdadeira, pertencendo, como pertence para Calvino, à tarefa do governante civil, implica a punição do herege, como Calvino mostrou da forma mais clara em seu célebre sermão sobre Deuteronômio 13." Um dos colegas de Nijenhuis no simpósio diz: "Não consigo ver de outra forma senão que a teocracia, ou bibliocracia, em Genebra... constitui um ponto alto em intolerância." Ele acrescenta: "Calvino não condenou a intolerância do papado porque era intolerante; ele se opôs a ela porque o papado havia se desviado da verdadeira religião... Nem o Luteranismo nem o Calvinismo nem o Zuinglianismo contribuíram para o desenvolvimento da tolerância na Europa; em vez disso, os primórdios desse desenvolvimento residem com os chamados enteados da Reforma." {82}

Os estudiosos da Reforma também acharão cada vez mais difícil discordar das conclusões a que William Warren Sweet chegou:

Há uma noção generalizada entre os grupos protestantes de que a separação entre Igreja e Estado, e consequentemente a liberdade religiosa, foi um dos produtos da

Reforma... de que a liberdade religiosa não passava do desenvolvimento lógico do princípio defendido por todos os reformadores. Exatamente onde esta noção surgiu é difícil dizer, e nenhum historiador respeitável de nossos tempos a endossaria... O fato é que a ascensão do Protestantismo foi acompanhada por uma explosão de violência sem precedentes. {83}

Qualquer um que tome sobre si a tarefa de contestar esta afirmação fará bem em direcionar a sua crítica apenas à palavra "sem precedentes"; então ele terá um argumento válido. Pois, embora o híbrido posterior tenha trazido consigo considerável violência e opressão, ele não o fez de uma forma sem precedentes. O híbrido original ainda detém o recorde de violência. Deve ser admitido que quando as Igrejas Reformadas realizaram uma grande cirurgia no Artigo 36 de sua Confissão Belga a fim de reverter o seu pensamento, elas reverteram a sua avaliação do híbrido e desse modo rejeitaram não simplesmente uma formulação infeliz, mas toda uma teologia, a da reforma magisterial.

#### Episódio Dois

Um século inteiro depois que Conrad Grebel teve os seus problemas em Zurique, no lado oposto do Atlântico outros bebês estavam sendo deixados sem batismo, e outro *regnum* fez de seu ofício fazer algo a respeito; quando aquilo não funcionou conforme desejado, outro banimento ocorreu, outra *exterminatio*. A cena foi a área da Baía de Massachusetts no Novo Mundo. O híbrido havia conseguido atravessar o oceano; manifestamente, ele não havia mudado a sua feição na migração para uma nova costa. Traçaremos agora algumas das suas artimanhas no Novo Mundo. Uma vez que Roger Williams, o clérigo que fundou a colônia que hoje é o estado de Rhode Island, desempenhou um papel de liderança no episódio que estamos prestes a traçar, nos concentraremos nele de uma maneira muito semelhante à que nos concentramos em Grebel na Zurique de um século antes. Deve-se ter em mente, no entanto, que Williams, como Grebel, não estava sozinho; ele também tinha os seus associados.

Quando a maciça Cristandade dos tempos medievais se fragmentou numa coleção de Cristandades menores durante a Reforma, um dos subprodutos do nacionalismo resultante foi o colonialismo, o plantio de "colônias" em solo estrangeiro. Cada colônia desse tipo tinha a sua religião "certa", a religião "certa" da pátria mãe. Embora houvesse maior tolerância nessas novas Cristandades (os países de origem), trazida em grande parte pela polinização cruzada de que o Prof. Van Schelven falou, uma colônia era geralmente menos tolerante do que a sua pátria mãe. Isso era de se esperar: pois se a premissa sacral puder ser mantida — de que o consenso no nível religioso é o pré-requisito da quietude civil —, então a unanimidade no nível religioso é ainda mais necessária na colônia do que no próprio país; se a estabilidade política é necessária em algum lugar, é necessária numa colônia. **{A tolerância reduzida para uma colônia esteve em voga até recentemente. Quando as pessoas da Secessão de 1834 na Holanda estavam procurando um lugar para ir a fim de escapar das adversidades que lhes eram impostas por deixarem a igreja "certa", o pedido deles de permissão para ir às Índias Orientais Holandesas lhes foi negado porque, conforme foi colocado: "Vocês estão causando distúrbios civis em casa, o que será se os deixarmos ir para Java?"}**

A colônia que os holandeses plantaram no Novo Mundo sob Pieter Stuyvesant é um bom exemplo de tal tolerância reduzida em uma colônia. Embora a pátria mãe estivesse nesta época tolerando

considerável diversidade em matéria de lealdades fundamentais, isso não era verdade quanto à sua colônia. Apenas pessoas da religião "certa" eram admitidas em Nieuw Amsterdam; o governador tentava manter de fora "todos os incrédulos e judeus". Até mesmo os luteranos não eram exatamente bem-vindos, embora alguns pareçam ter entrado de qualquer maneira, pois os registros do *regnum* ocasionalmente relatam — com certa alegria — que um "martinista" havia se convertido à religião "certa". **{A religião "certa" dos Países Baixos também foi exportada para a África do Sul, onde regnum e sacerdotium estiveram mancomunados desde o início. Os salários do governador e do dominee eram pagos pelo mesmo tesouro; cidadania e filiação à igreja estavam implícitas uma na outra. Conforme a colônia se expandia, igrejas eram organizadas fora das fronteiras políticas da Colônia do Cabo, e por decisão das autoridades civis estas eram excluídas da filiação na estrutura eclesiástica da Nederduits Gereformeerde Kerk. Quando alguns morávios vieram conduzir uma missão aos nativos, o regnum lhes deu muito trabalho. Tão tardiamente quanto 1837, o principal homem da lei para as pessoas do trek jurou "defender e proteger a confissão cristã conforme previsto no Artigo 36, bem como aquilo que a acompanha, o Catecismo e os formulários litúrgicos da Igreja Reformada Holandesa. Não admitirei ninguém a nenhum ofício em meu governo, nem num papel eclesiástico nem num civil, a menos que seja um membro da supracitada Igreja." Embora a tendência rumo a uma maior tolerância e até mesmo liberdade de religião esteja agora em evidência na República da África do Sul, a relação entre regnum e sacerdotium é a da reforma magisterial. A igreja e o estado são em teoria separados, mas estão na realidade muito próximos, mais próximos do que em qualquer outra terra "calvinista". A Nederduits Gereformeerde Kerk é essencialmente uma Volkskirche, uma situação que o Prof. Schippers da Universidade Livre de Amsterdã chamou de "uma monstruosidade com a qual estamos presos" no vínculo do Sínodo Ecumênico Reformado. Por causa dessa "monstruosidade", as igrejas reformadas da África do Sul acham quase impensável criticar ou se opor às políticas do regnum. Não há dúvida de que esta situação anacrônica existe porque os fatores que Van Schelven disse terem feito com que o calvinismo da Holanda se tornasse mais tolerante (isto é, polinização cruzada do "humanismo" e do "anabatismo") não encontraram o seu caminho através da linha do Equador e, assim, tiveram pouco ou nenhum impacto na África do Sul. Os efeitos do seu isolamento ideológico manifestam-se por toda a parte naquele país conturbado. A linguagem do Artigo 36 da Confissão Belga, por exemplo, nunca fez com que as igrejas reformadas na África do Sul parassem para pensar. Todo mundo sabe sobre o apartheid na África do Sul; o que não é geralmente conhecido, contudo, é que foi o pensamento sacramental que deu ímpeto ao apartheid. O sacramento, especialmente die nagmaal (africâner para a Ceia do Senhor), serve para unir na religião o que já está unido em outros planos (raça, idioma, origem geográfica); e foi essa função do sacramento que ficou no caminho de pessoas de duas raças diferentes ("europeias" e "pardas") irem à mesma nagmaal. Em 1855, cerca de quarenta e cinco "europeus" solicitaram ao consistório de Stockenström, uma congregação até então "parda" com a qual alguns "europeus" adoravam (porque ainda não havia congregação "europeia" na vizinhança), a permissão para que lhes fosse servida a Ceia do Senhor num serviço separado dentro do mesmo culto de adoração, a fim de "não ser uma pedra de tropeço um para o outro". O consistório recusou este pedido, como era de se esperar, pois era "pardo". A questão foi em seguida apelada à Classe de Graaf-Reinet; sendo em grande parte branca, decidiram "recomendar ao honrado consistório de Stockenström, a fim de satisfazer os preconceitos e as fraquezas de alguns, servir a nagmaal em dois ou mais serviços para os novos membros [brancos] depois de já ter sido servida aos membros velhos [pardos]."**

**Aqui temos a *Volkskirche* em ação. A única coisa ligeiramente decente no quadro é que os "europeus" que não conseguiam digerir a ideia de um povo de Deus extraído de todos os povos disseram que ficariam satisfeitos se fossem servidos depois dos outros.}**

Nas "colônias" de língua inglesa plantadas no Novo Mundo, a mesma tolerância reduzida estava em evidência, como o banimento de Roger Williams indica, embora também houvesse muita intolerância nascida de pressupostos sacrais na pátria mãe. A Inglaterra tivera uma igreja rival invulgarmente vigorosa nos tempos pré-Reforma. Por exemplo, pense no lolardismo: já nos dias de Chaucer, em quase qualquer lugar na Inglaterra, podia-se "cheirar um lolardo ao vento". Lembre-se também de que a Inglaterra medieval estava sempre cheia de "padres de cerca" (*hedge-priests*), homens de religião não ordenados e não comissionados; esses "padres de cerca" eram talvez ministros de uma igreja rival. No entanto, quando a Reforma chegou à Inglaterra, ela foi magisterial desde o início; foi pelo menos tão magisterial lá quanto o foi em qualquer lugar do continente — talvez mais ainda. Isso pode ser explicado, em parte pelo menos, pelo fato de que na Inglaterra a Reforma foi promovida pelo Rei Henrique VIII por suas próprias razões particulares. Portanto, qualquer um que desejasse trabalhar pela renovação da igreja na Inglaterra tinha que consultar o cabeça do *regnum*. A Reforma Inglesa foi, assim, predisposta por sua própria natureza a ser magisterial. Isso explicaria como aconteceu que, de todas as igrejas da Reforma, a Igreja da Inglaterra tenha permanecido a mais próxima, tanto em sua organização quanto em sua teologia, ao padrão pré-Reforma; os anglicanos dificilmente aceitam o rótulo de "protestantes", preferindo em vez disso ser conhecidos como "católicos ingleses" (especialmente na ala da "alta igreja"). A Igreja da Inglaterra está sintonizada mais estreitamente ao *Corpus Christianum* do que as outras igrejas protestantes; ela é extremamente sacramental em sua teologia e chega mais perto de ser uma *Volkskirche*; nela o *regnum* e o *sacerdotium* estão intimamente aliados — se não na realidade prática, certamente por lei. **{A história inglesa está cheia de aparentes contradições: apesar das evidências acima de magisterialismo, a igreja livre (lembre-se de que por "livre" queremos dizer "não atada às amarras do regnum", nem ajudada nem prejudicada por ele) é, em grande parte, uma criação inglesa. O mundo deve a vitória final da ideia de separação entre igreja e estado aos povos de língua inglesa. A razão para isso, até onde sei, não foi adequadamente explicada. Talvez seja porque a Inglaterra estava geográfica e ideologicamente no perímetro do império ao longo de toda a história. Além disso, o cristianismo que foi primeiro levado às Ilhas veio não de Roma, mas do Mediterrâneo oriental (por exemplo, os britânicos observavam inicialmente a data da Páscoa do mundo bizantino).}**

Uma vez que lidaremos com as colônias inglesas no Novo Mundo, é necessário primeiro dar uma boa olhada no sacralismo da pátria mãe. Seria impossível estar mais firmemente comprometido com a ideia do *Corpus Christianum* do que os porta-vozes da Igreja estabelecida da Inglaterra. Por exemplo, Richard Hooker comparou a igreja e o estado aos dois catetos de um triângulo retângulo, dos quais qualquer lado é a base, dependendo de como se segura o triângulo. Falando sobre igreja e estado, ele ensinou que "a nenhuma pessoa pertencente a um pode ser negado que seja do outro também". Como é geralmente o caso, as ideias de Hooker sobre o batismo contam a história. Sobre o batismo de bebês (*christening*), ele disse:

As crianças são assinadas com esta marca: "um só Senhor, uma só fé, um só batismo", Efésios 4:5. Neles onde estas coisas estão, a Igreja os reconhece como seus filhos; apenas os tem por alienígenas e estrangeiros naqueles em quem estas coisas não são

encontradas. Por falta deles é que os sarracenos, judeus e infiéis são excluídos dos limites da Igreja. Outros não podemos negar que sejam da Igreja visível, contanto que estas coisas não lhes faltem... Se por profissão externa eles são cristãos, então eles são da Igreja visível de Cristo, e cristãos por confissão externa eles todos são, cuja marca de reconhecimento tem em si estas coisas que mencionamos, sim, muito embora sejam ímpios idólatras, hereges perversos, pessoas excomungáveis, sim, expulsos por notória improbidade. {84}

Foi por meio do truque visível-invisível que Richard Hooker (como tantos antes dele e depois dele, desde Agostinho) foi capaz de classificar como "cristãos" pessoas que eram "ímpios idólatras, hereges perversos, pessoas excomungáveis" — tudo como resultado de uma determinação tenaz de manter o híbrido em pé. Hooker não se oferece para explicar o que "profissão externa" poderia ser: certamente, se é meramente externa, não é profissão, e se é realmente profissão, não é externa. Hooker deve ser classificado como pré-cristão ou pós-cristão, pois ele afasta de si a ideia de uma sociedade composta. Karl Barth chamou visões como as de Richard Hooker de um "novo judaísmo", e quem pode discutir com isso? **{O judaísmo é, obviamente, estritamente sacral; nele a comunidade espiritual e a comunidade política são uma só. Este sacralismo chega a uma expressão clássica (se um tanto cômica) em um artigo recente escrito pelo Rabino S. M. Lehrman de Jerusalém (no Barkai, um periódico judaico publicado na República da África do Sul). Ele cita com entusiasmo um certo Rabino Hisda, que escreveu: "Assim como o gálbano fétido foi incluído no incenso do templo conforme Êxodo 30:34, assim também os pecadores devem ser incluídos na comunidade de adoração." Estendendo esta interpretação bizarra, ele informa a seus leitores que a palavra hebraica sbr (que significa "assembleia" ou "congregação") é na realidade uma contração de três palavras: s de saddiqim (que significa "justos") mais b de benonim ("pessoas do meio-termo") e r de resham ("ímpios").}** Mas se Karl Barth está certo ao chamar o "sacralismo cristão" de um "novo judaísmo", então teremos que chamar de quase tudo o que saiu da reforma magisterial por esse nome.

No contexto da teologia de Richard Hooker, não é de modo algum surpreendente que, para ocupar um cargo público na Inglaterra de seus dias, era preciso ser um membro em boa situação da igreja — a "certa". Era possível ser excomungado na Inglaterra de então, mas havia pesadas penalidades civis atreladas a tal excomunhão. Isso era verdade mesmo na primeira "etapa" de tal excomunhão: a menos que um homem sob a primeira "etapa" de censura se humilhasse e obtivesse a absolvição — para o que se cobrava uma taxa —, era proibido a todos os cristãos (o que significava todos no enclave social) se comunicarem com ele, comprar dele ou vender para ele, um arranjo calculado para provocar a ruína econômica. Se tal homem não se submetesse às "chaves" da igreja dentro de quarenta dias, o seu tribunal poderia denunciá-lo à coroa, e ele seria preso e, em última instância, sujeito à *exterminatio*, seja no sentido etimológico ou no sentido derivado de expulsão do reino. Isso era, obviamente, medieval até a medula — embora estivesse, ao mesmo tempo, em consonância com o pensamento da reforma magisterial. **{João Calvino deu a sua contribuição para a viabilidade do híbrido na Inglaterra daquela época. Ele incitou o jovem Rei Eduardo a imitar o exemplo do Rei Josias de Israel, instando-o especificamente a "extirpar completamente todas as superstições papistas".}** {87} Pouca coisa resultou da intromissão de Calvino: Eduardo morreu pouco depois (1553) de tuberculose aos quinze anos de idade. Em seguida, Maria, a Sanguinária, assumiu o trono e, sendo uma católica fanática, ela tentou fazer à causa

**protestante o que Calvino havia exortado Eduardo a fazer à causa católica.}**

Típica do pensamento na Inglaterra durante o século XVII, típica do híbrido conforme ele floresceu lá, é uma declaração que Edmund Calamy fez num sermão pregado em benefício do Parlamento em 1644: "Se vós não trabalhais de acordo com o vosso dever e poder para suprimir os erros que estão sendo espalhados no Reino, então todos estes erros são os vossos erros e estas heresias as vossas heresias; então vós sois os anabatistas... e sois vós então que sustentais que todas as religiões devem ser toleradas." {85} Robert Baylie, um membro da Assembleia de Westminster, colocou o mesmo sacralismo dogmático nestas palavras: "A liberdade de consciência e a tolerância de toda e qualquer religião é uma impiedade tão prodigiosa que este parlamento religioso não pode deixar de abominar o seu próprio significado. Seja qual for a opinião do... Sr. Williams e seja o que for que alguns dessa laia possam dizer, o Sr. Burroughs, mediante muitos argumentos irrespondíveis, explodiu tal abominação." {86} O "Sr. Williams" a quem se referia não era outro senão Roger Williams, cujas experiências com o híbrido no Novo Mundo estamos em vias de traçar. Aparentemente, ele já se inclinava para o sistema de pensamento da igreja rival antes de ir para o Novo Mundo.

A partir dessas observações de Robert Baylie, aprendemos que os reformadores magisteriais na Inglaterra não eram os únicos engajados na luta contra o catolicismo entrincheirado, que havia também um partido de oposição não católico conhecido como os "anabatistas". Manifestamente, o movimento de reforma se bifurcara na Inglaterra assim como havia acontecido no continente. Devemos dar uma rápida olhada na igreja rival inglesa, que era importante o suficiente para justificar as advertências de Robert Baylie dirigidas ao Parlamento, pois ela teve muito a ver com a história subsequente e oferece uma perspectiva do clima no qual Roger Williams viveu e trabalhou. O leitor pode ter recebido a impressão de que a igreja rival em geral e o anabatismo em particular eram um fenômeno continental — o que está longe de ser verdade.

Embora seja comumente acordado que as origens do anabatismo tenham sido no continente, ele foi representado nas Ilhas Britânicas bem cedo. Quando um grupo de anabatistas foi detido no continente em 1538, foi encontrada uma carta com um deles indicando que o seu líder, Peter Tesch, planejava visitar os anabatistas na Inglaterra. O landgrave da área cuidou para que Henrique VIII fosse devidamente alertado para o suposto perigo que esses anabatistas representavam em seus domínios. Foi Filipe Melâncton quem redigiu a carta para o landgrave; e Melâncton havia advertido anteriormente o rei em seu próprio nome. De acordo com Melâncton nestas cartas, o anabatismo havia se originado em Flandres, uma representação um tanto incomum que poderia ser explicada pelo fato de que muitos dos anabatistas na Inglaterra eram refugiados flamengos. Além disso, é difícil dizer exatamente onde foi o berço do anabatismo, uma vez que ele era fortemente devedor de movimentos que antecedem 1517. Talvez, se a verdade fosse conhecida, o anabatismo foi tanto um produto de Flandres quanto da Suíça ou do sul da Alemanha.

Ainda antes, em 1531, um inglês chamado William Barlow já advertia os seus compatriotas contra a igreja rival anabatista. Curiosamente, ele a chamou de "a Terceira facção da Reforma", sem dúvida significando com isso que o anabatismo era o terceiro, após o calvinismo e o luteranismo. Ele estava aparentemente inteirado da bifurcação que ocorrera. Em 1534, um nativo de Flandres chamado Bastian foi preso na Inglaterra por divulgar ideias e literatura anabatistas. Em 25 de maio de 1536, cerca de vinte e cinco anabatistas foram presos na Inglaterra, e catorze deles foram queimados na fogueira em junho do ano seguinte. Tem sido estimado que mais anabatistas foram queimados na Inglaterra durante o reinado de Henrique VIII do que lolardos executados durante o século anterior; e

que até oitenta por cento das vítimas de Maria, a Sanguinária, eram anabatistas. **{A presença de tanto anabatismo na Inglaterra apenas uma década após o choque de Grebel com o regnum em Zurique indica presença e condicionamento anteriores. Como dissemos ao discutir o surgimento do anabatismo no continente, iniciar a Reforma Inglesa em 1517 apresenta algumas formidáveis dificuldades psicológicas: como poderiam polaridades de tal severidade se desenvolver em uma mera década? É provável que o anabatismo inglês também tivesse raízes em tempos muito anteriores. O loldismo pode muito bem ter sido para a igreja rival na Inglaterra o que um movimento como o sacramentarianismo foi para a igreja rival no continente.}** E há mais casos de congregações da igreja rival que foram descobertas e seus líderes queimados. Dessa forma, a igreja rival e os seus princípios grassavam na Inglaterra nos primeiros anos da Reforma Protestante, e eles devem ter contribuído para a ascensão dos movimentos da igreja livre ali.

O anabatismo continental chegou à Inglaterra de outra maneira — embora relacionada. Um grande número de ingleses que foram aos Países Baixos foi influenciado pela igreja rival ali e trouxeram de volta as suas ideias em seu retorno. Muitas dessas pessoas tinham ido à Holanda porque já traziam a dissidência em seu sangue, algumas para escapar de perigo iminente devido às suas ideias separatistas; eles voltaram mais firmes em suas convicções e mais audazes. Um deles foi Mark Leonard Busher, que escreveu o tratado "A Paz da Religião, um Apelo em favor da Liberdade de Consciência" (1614), o qual tem sido chamado de a primeira publicação conhecida a defender a total liberdade religiosa. Nele avança-se a ideia de que a liberdade de consciência exige que "nenhum favor civil seja concedido ou retido pelo capricho do rei — é um direito humano dado por Deus e é essencial à própria natureza do... Cristianismo." Busher fugiu para a Holanda por causa da consciência e foi membro de um grupo anabatista em Kampen.

Outro anabatista inglês, Robert Browne (em homenagem a quem o grupo separatista conhecido como "brownistas" foi nomeado), mantinha os seguintes pontos de vista sobre a função dos governantes civis:

Ainda assim eles não podem fazer nada concernente à Igreja, a não ser civilmente, e como magistrados civis, isto é, eles não têm tal autoridade sobre a Igreja para ser Profetas ou Sacerdotes, ou Reis espirituais, mas sim em toda a Justiça exterior, para manter o seu bem-estar correto e a honra da mesma, com poder exterior, punição corporal, e coerção civil dos homens. E portanto, também, porque a Igreja está numa república (*common-wealth*), é responsabilidade deles, isto é, concernente à provisão exterior e à justiça exterior, eles devem cuidar disso; mas compelir à religião, plantar igrejas pelo poder, e forçar a submissão ao governo Eclesiástico mediante leis e penas não pertence a eles. **{88}**

Quando Robert Browne começou a reunir ao seu redor grupos de discípulos em Cambridge, Londres e Norwich, ele foi expulso da Inglaterra. Ele atravessou para a Holanda, onde publicou em Middelburgo várias obras expondo os seus princípios: "*Reformation Without Tarrying for Any*" (Reforma sem Esperar por Ninguém), "*Order for Studying the Scriptures*" (Ordem para Estudar as Escrituras) e "*Life and Manners of All True Christians*" (Vida e Costumes de Todos os Verdadeiros Cristãos). A última composição desagradou tanto a igreja estabelecida na Inglaterra que a pena de morte foi prescrita para qualquer um considerado culpado de possuir uma cópia, uma medida que

provocou a observação de Sir Walter Raleigh no Parlamento de que seria impossível punir a todos.

Francis Johnson, um clérigo puritano que buscava responder ao argumento separatista apresentado num livro por Barrows e Greenwood (intitulado "*Plain Refutation*" [Clara Refutação]), foi ele mesmo convertido às ideias da igreja rival que havia se proposto a refutar. Enquanto Johnson estava na prisão por isso em 1593, seu pequeno bando de seguidores partiu para a Holanda. Um contemporâneo, Henocho Clapham, escreveu sobre aquele pequeno assentamento: "Cerca de treze anos atrás, esta Igreja através de perseguição na Inglaterra foi levada a vir para estes países. Um tempo depois de terem vindo para cá, vários deles caíram nas heresias dos anabatistas (que são demasiado comuns nestes países)..."

John Smyth e Thomas Helwys da mesma forma vieram para os Países Baixos por causa de convicções "esquerdistas" e foram confirmados nas ideias "anabatistas" ali. Smyth havia sido um bom puritano, ensinando que o magistrado tinha o dever de fazer com que todos os homens adorassem o verdadeiro Deus, ou então puni-los com prisão, confisco de bens ou morte "conforme a qualidade do caso exigisse"; mas mais tarde ele e o seu rebanho "sacudiram este jugo de escravidão anticristã, e como povo livre do Senhor, uniram-se (por uma aliança do Senhor) em um estado de Igreja, na comunhão do evangelho, para andar em todos os Seus caminhos, dados a conhecer ou a serem dados a conhecer a eles, de acordo com os seus melhores esforços, custasse o que custasse, com o Senhor ajudando-os". A igreja rival resultante reunia-se em duas seções, uma em Gainsborough sob a liderança de Smyth e a outra em Scrooby sob John Robinson. Ambas passaram por tantas dificuldades que foram para a Holanda em 1608, onde Smyth chegou à convicção de que não a aliança, mas o batismo de adultos é o laço que une os crentes. John Robinson descreveu a mudança que sobreveio ao seu antigo associado com estas palavras:

"O Sr. Smyth, o Sr. Helwys e os demais, tendo dissolvido e renunciado totalmente ao seu antigo estado e ministério de Igreja, reuniram-se para erguer uma nova Igreja, pelo batismo; ao qual atribuíram tamanha virtude, a ponto de nem sequer orarem juntos antes de o terem recebido. E após algum esforço de cortesia sobre quem deveria começar, o Sr. Smyth batizou primeiramente a si mesmo **{A maioria dos leitores considerará bizarro que qualquer homem batize a si mesmo, como fez John Smyth. É bizarro — mas não sem algum tipo de precedente. Lemos em Gênesis 17 que Abraão e toda a sua casa foram circuncidados em um só dia, e geralmente se assume que Abraão realizou o ritual em si mesmo primeiro e depois no resto. John Smyth estava aparentemente convencido de que era hora de começar uma nova sequência — assim como Abraão fizera — e isso pode ter-lhe dado a ideia do autobatismo. Smyth estava manifestamente tão certo de que o batismo em sua forma e significado tradicionais estava em descompasso com as Escrituras que uma reinstituição do batismo cristão era necessária.}** e em seguida ao Sr. Helwys e assim o resto, fazendo as suas confissões particulares." **{89}**

Mais tarde, por volta de 1612, John Smyth redigiu uma confissão de fé que consistia em 102 artigos, uma confissão que mostra fortes influências anabatistas. O seu 82º artigo diz o seguinte:

Creemos que o magistrado não deve, por força do seu ofício, intrometer-se na religião ou em questões de consciência, para forçar e compelir os homens a esta ou àquela forma de religião ou doutrina, mas deve deixar a religião cristã livre à consciência de cada

homem, e lidar apenas com transgressões civis, injúrias e males de homem contra homem, em assassinato, adultério, roubo, etc... pois somente Cristo é rei e legislador da Igreja e da Consciência. {90}

Thomas Helwys retornou à Inglaterra, onde publicou um tratado intitulado "O Mistério da Iniquidade". Nele a Igreja de Roma é identificada como a primeira besta do livro de Apocalipse e a Igreja da Inglaterra como a segunda besta. Helwys argumenta que "Deus deu ao Rei um reino terreno com todo o poder terreno, contra o qual ninguém deve resistir, mas deve em todas as coisas obedecer, voluntariamente, seja para fazer ou sofrer; somente Cristo é Rei de Israel e assenta-se no trono de Davi, e o Rei deve ser um súdito do seu Reino; ninguém deve ser punido, seja com a morte ou grillhões, por transgredir as ordenanças espirituais do Novo Testamento, tais ofensas devem ser punidas apenas com a espada e censuras espirituais". Em um endereço ao Rei Tiago I, a quem Helwys enviou uma cópia, ele disse:

Ouçã, Ó Rei, e não despreze o conselho dos pobres, e deixe que as suas queixas cheguem diante de ti. O Rei é um homem mortal, e não Deus, portanto não tem poder sobre as almas imortais dos seus súditos, para fazer leis e ordenanças para eles. Se o Rei tem autoridade para fazer Senhores e leis espirituais, então ele é um Deus imortal e não um homem mortal. Ó Rei, não seja seduzido por enganadores para pecar assim contra os teus pobres súditos que devem e irão obedecer-te em todas as coisas com corpo, vida e bens; ou senão que as suas vidas sejam tiradas da terra. Deus salve o rei! {91}

Vemos então que havia um considerável movimento de ida e volta de ideias da igreja rival entre a Inglaterra e o continente; e havia também uma supressão contínua dessas ideias e a opressão daqueles que as mantinham. Como veremos agora, as ideias da igreja rival bem como a sua supressão foram exportadas para as colônias no Novo Mundo.

É possível que os "Pais Peregrinos" tenham navegado de Leyden para o Novo Mundo em parte porque se tornara evidente para eles, à medida que circulavam na sociedade holandesa, que se as ideias revolucionárias da igreja rival na Holanda e na Inglaterra tivessem a chance de se desenvolver e ter sucesso, teria que ser em um novo ambiente adequado para o propósito. Este teria que ser um ambiente desobstruído por uma longa herança de "sacralismo cristão", onde seria possível ir além do clima que os reformadores magisteriais lhes haviam deixado. De qualquer forma, uma indicação muito significativa de que esses peregrinos estavam pensando nessas linhas foi o discurso de despedida com o qual o seu líder se dirigiu a eles quando embarcaram no *Mayflower* em 1620:

Se Deus vos revelar qualquer coisa através de qualquer outro instrumento Seu, estai tão prontos para recebê-la como sempre estivesdes para receber qualquer verdade pelo meu ministério; pois estou verdadeiramente persuadido de que o Senhor ainda tem mais verdade para irromper a partir de sua santa palavra. Da minha parte, não posso lamentar o suficiente a condição das igrejas reformadas, que chegaram a um ponto na religião e atualmente não irão além dos instrumentos de sua reforma... Os calvinistas, como vedes, fincam pé onde foram deixados por aquele grande homem de Deus, o qual, no entanto, não viu todas as coisas. Esta é uma miséria muito a ser lamentada, pois embora eles fossem luzes ardentes e brilhantes em seus tempos, eles não penetraram em todo o conselho de Deus, mas se estivessem vivendo agora, estariam tão dispostos a abraçar uma luz adicional quanto aquela que primeiro receberam. Rogo-vos que vos lembreis

que é um artigo da aliança da vossa igreja o estardes prontos a receber qualquer verdade que vos for dada a conhecer a partir da palavra escrita de Deus... Devo também aconselhar-vos a abandonar, evitar e sacudir fora de vós o nome de brownistas; é um mero apelido e um estigma para tornar a religião e os seus professores odiosos para o mundo cristão. {92}

De que "mais verdade" Robinson estava pensando quando disse isto, e qual "luz adicional" ele tinha em mente? É aparente que ele estava pensando em algo que fosse além da "verdade" prevalente nas "igrejas reformadas" de seu conhecimento na Holanda; também é aparente que ele estava pensando em uma verdade que fosse além daquele corpo de pensamento ao qual Calvino dera forma (Calvino, que "no entanto não viu todas as coisas"). O conselho de despedida de Robinson de abandonar o nome brownista parece mostrar que ele estava pensando em um movimento para a frente ao qual o nome "brownista" havia sido atrelado por malícia, uma teologia que Robinson queria que seus seguidores mantivessem, ao mesmo tempo em que rejeitassem o nome odioso a ela atrelado. As palavras de seu reverenciado líder ainda ressoavam nos ouvidos dos Peregrinos quando eles redigiram e assinaram o Pacto do *Mayflower*. Teriam as palavras proféticas de seu líder sensibilizado os seus seguidores para uma estruturação da sociedade que iria além daquela das Igrejas Reformadas e além daquele que lhes dera a forma que tinham na Holanda? Não é fantasioso sugerir que esta "nova luz" fosse o legado da igreja rival. Tem sido sugerido com perspicácia que a "esquerda" puritana inglesa só pode ser compreendida quando percebemos a profundidade da inspiração que ela extraiu diretamente dos anabatistas suíços, alemães e holandeses.

Em John Robinson encontramos uma elevadíssima estima por Calvino unida a um agudo senso de decepção com ele, bem como a um ardente desejo de avançar a partir do lugar onde Calvino os havia deixado. É especialmente notável neste estudo que encontremos a mesma avaliação dupla de Calvino em Roger Williams, que disse de Calvino e Beza que "esses excelentes homens esforçam-se (como fala Tiago) para trazer da mesma fonte água doce e amarga, o que é monstruoso e contraditório" (*Complete Works*, IV, 264 — doravante C.W.) **{Williams estava apenas antecipando o que A. C. McGiffert disse, que "a doutrina de Calvino sobre a Igreja era um composto de muitos elementos diversos e inconsistentes e por causa dessa confusão a respeito do significado, o lugar e o propósito da Igreja tem, desde os seus dias, reinado em quase toda parte na ala Reformada do Protestantismo". {93} Aqueles que projetaram o monumento aos reformadores que adorna a cidade de Genebra hoje trouxeram um homem do Novo Mundo — Roger Williams. Se ele e os outros dignitários neste monumento fossem simultaneamente trazidos à vida, estariam logo numa profunda discussão sobre a questão do que fazer com o híbrido. Williams insistiria que ele fosse "colocado para dormir", e o resto o quereria listado entre as espécies protegidas. Roger Williams percebeu, dois séculos antes das igrejas Reformadas, que o Artigo 36 da Confissão Belga está em erro.}** A causa imediata para esta queixa era a seguinte: Williams fizera uso grato das afirmações de Calvino expostas no seu comentário sobre Romanos 13:4, que estavam muito alinhadas com o próprio pensamento de Williams. No comentário de Calvino, Williams havia encontrado, nas suas próprias palavras: "Todo este discurso concerne aos Magistrados civis e, portanto, em vão agem aqueles que exercem poder sobre as consciências ao tentar, a partir deste lugar, estabelecer a sua tirania sacrílega". Williams disse que também lera o seguinte naquele comentário: "Paulo não tem em vista toda a lei, ele fala apenas daqueles deveres que a Lei ordena em direção aos nossos vizinhos". Williams fizera uso igualmente grato das palavras de Beza a respeito

daquela passagem: "Visto que o Apóstolo neste lugar discorre sobre os deveres dos homens uns para com os outros, penso que este termo lei deve ser restrito à segunda tábua".

Tudo isso era, naturalmente, água para o moinho de Williams. No entanto, o antagonista de Williams, John Cotton, em sua polêmica contra Williams, apontou para a *Defensio* de Calvino e Beza (na qual haviam defendido a queima de Serveto). Ali, os genebrinos haviam cantado uma música diferente a respeito da passagem de Romanos: eles haviam argumentado (novamente nas palavras de Williams) que "esta única coisa me basta, de que pela vinda de Cristo nem o Estado ou o governo Civil foi mudado, nem nada foi retirado do ofício do Magistrado. Vamos lá então, aquilo que Paulo ensina, que ele não traz a Espada em vão, deveria ser restrito apenas a um tipo? Eles mesmos com quem tenho que lidar confessam que os Magistrados são armados por Deus para punir crimes manifestos, para que eles se abstenham das questões de religião, a fim de que assim a impiedade possa correr solta por meio de sua convivência. Mas o Espírito Santo clama contra isso em muitos lugares". Beza também dissera, de acordo com John Cotton: "O Magistrado é o Ministro de Deus, que traz a Espada para exercer vingança contra aqueles que fazem o mal... pelo que, destas uma necessariamente tem de ser, se os Magistrados não devem ter nenhum justo poder sobre os Hereges, ou os Hereges não são malfeitores (o que é tão grosseiro que penso que não necessita de Refutação) ou então que a fala de Paulo deve ser restrita a um certo tipo de atos maus, a saber, tais como eles chamam de pecados corporais, da qual distinção de atos maus eu disputarei mais amplamente a seguir". {94} Isso, é claro, era água para o moinho de Cotton. Não é, portanto, de admirar que Williams tenha dito que Calvino e Beza estavam "trazendo da mesma fonte água doce e amarga". O problema era simplesmente este: os genebrinos operavam com dois conceitos de igreja mutuamente excludentes.

Certamente Roger Williams devia muitas de suas percepções à tradição da igreja rival à medida que ela corria pelos círculos anabatistas na Holanda. Não temos evidências de que ele tenha estado pessoalmente nos Países Baixos, mas é significativo que ele tenha despendido um esforço contínuo para dominar a língua holandesa. Isso pode muito bem ter sido porque grande parte da literatura da igreja rival estava naquele idioma, literatura essa que ele parece ter devorado. Williams deve ter aprendido holandês com bastante profundidade, pois sabemos que ele o ensinava a outros. **{Em uma carta ao Governador Winthrop ele escreveu: "Aprouve ao Senhor me chamar por algum tempo, e com algumas pessoas, a praticar o Hebraico, o Grego, o Latim, o Francês e o Holandês. Ao secretário do Conselho, Sr. Milton, pelo meu holandês, eu o fiz ler-me mais línguas."}** Isso significa que virtualmente toda a literatura do anabatismo holandês (que era volumosa) estava acessível a Roger Williams no original. Em qualquer caso, muito em breve Williams teve que ouvir todas as acusações e repreensões que haviam sido lançadas na cara da igreja rival ao longo dos anos. Uma das "heresias" colocadas em sua conta foi a velha difamação sobre "recusar o juramento". Foi sugerido que a aversão de Williams ao juramento foi resultado da sua experiência de infância servindo como mensageiro nos tribunais, onde ele tivera a chance de testemunhar a total leviandade com que a tomada de juramento era tratada, de modo que ele muito cedo rebelou-se contra o juramento como tal. Mas é mais provável que a oposição de Williams ao juramento tenha entrado na sua mente junto com o resto da herança da igreja rival. Os valdenses, e depois deles os anabatistas, não haviam recusado o juramento? Os "hereges" viam que fazer um juramento é engajar-se num ato profundamente religioso, para o qual nem toda pessoa deve ser considerada capaz; eles pensavam que pedi-lo a todos os recém-chegados era fechar os olhos para a natureza composta da sociedade humana. Por essa razão, eles rejeitavam a prática. Além do mais, o leitor lembrará que o juramento fora, durante séculos, parte do equipamento com o qual a igreja-império buscava liquidar a oposição:

desde tempos muito remotos, exigia-se de todo homem adulto que promettesse sob juramento denunciar qualquer "herege", bem como quaisquer atividades "heréticas". Era, portanto, inevitável que o povo da igreja rival tradicionalmente visse o juramento como um artifício do diabo. **{A menos que mantenhamos claramente em mente o papel muito importante que o juramento desempenhou na luta para manter o híbrido vivo e bem, não entenderemos o peso que as pessoas de ambos os lados da questão do "sacralismo cristão" depositaram nele. O Catecismo de Heidelberg dedica todo um Dia do Senhor (37) à questão da propriedade do juramento — mais espaço do que o que dedica ao artigo do Credo dos Apóstolos que tem a ver com o Espírito Santo! Calvino, em certa ocasião, disse muitas coisas favoráveis sobre Pierre Alexandre, um nativo de Flandres, mas depois acrescentou que ele tinha "une lourde fault" (uma falha de peso): ele ensinava que o juramento é proibido no Novo Testamento, uma "falha" tão grave na mente de Calvino que ele disse que isso desqualificava Alexandre para o cargo para o qual estava sendo considerado. Muitos "hereges" selaram o seu próprio destino ao dizerem que o juramento era inadequado. Por que, devemos perguntar, as pessoas estavam tão agitadas com a questão? Os nossos tribunais permitem a um homem contornar o juramento, permitindo-lhe em vez disso "afirmar solenemente" (uma provisão que data do desaparecimento do híbrido e que foi escrita para atender às consciências dos herdeiros da igreja rival).}**

Círculos da igreja rival no Novo Mundo também eram fustigados com a acusação de que eles "não teriam nenhum magistrado", a qual, como já notamos acima, era antiga, mas inteiramente infundada. Pessoas de hábitos mentais sacrais veem a igreja e o estado como dois aspectos de uma única entidade; por essa razão, eles interpretam a exigência de que a espada seja removida dos assuntos de fé como uma exigência de que ela seja removida da sociedade humana. O antigo axioma de que a tranquilidade civil é impossível a menos que a população concorde nas questões sobre a mais alta lealdade do homem estava tão profundamente gravado em suas almas que foi solenemente asseverado no Novo Mundo já em 1656. Algumas das colônias decidiram excluir "todos os quakers, ranter e hereges notórios"; quando o povo de Roger Williams em Providence indicou que se recusava a concordar com isso, dizendo que a liberdade de consciência era a sua "posse mais valiosa", os comissários da Baía de Massachusetts responderam que esse ensino "tende ao mui absoluto corte e derrubada do governo civil entre vós". Esta era a mesmíssima história triste que os primeiros anabatistas haviam sido obrigados a escutar. Era comum que uma queixa contra Roger Williams e os seus adeptos, depois de listar todos os seus defeitos e fracassos, terminasse com alguma frase sobre "sem magistrados". Lemos: "Uma irmã da Sra. Hutchinson... estando infectada com o Anabatismo... O Sr. Williams foi levado (ou antes, encorajado) por ela a fazer profissão aberta do mesmo, e consequentemente foi rebatizado por um certo Holyman... Em seguida, o Sr. Williams o rebatizou e a mais uns dez. Eles também negaram o batismo de infantes e não teriam magistrados." Esta foi uma acusação falsa, tal como havia sido anteriormente em conexão com os anabatistas continentais. O quão falsa ela era pode ser deduzido a partir da resposta de Williams à acusação: "Eu ainda estaria longe de tirar a segurança da paz de uma Cidade, de uma Terra (a qual confesso que deve ser mantida por armas civis e pela qual tenho tantas razões para ser zeloso para com Deus); tampouco deixaria uma lacuna aberta para qualquer mão ou língua amotinada, nem com uma arma deixada na mão de qualquer pessoa que se saiba ser amotinada e perturbadora da paz". Williams era claramente a vítima de um clichê tão antigo quanto o híbrido original quando foi acusado de anarquismo.

Roger Williams não era dado à anarquia; ele tinha uma visão muito elevada do *regnum*, via-o como uma criatura da graça de Deus — ainda que não da sua graça redentora. Ele, no entanto, atacou a ideia de um estado "cristão". Igreja e estado, dizia ele, são como dois navios diferentes; no navio-igreja o príncipe é apenas um passageiro, sem poderes especiais no navio e obrigado a obedecer às leis do navio. Porém, no navio-estado o magistrado está no comando. Quer tal magistrado fosse ele mesmo um cristão ou não, as suas funções eram as mesmas — isto é, puramente civis. Sem dúvida, um príncipe cristão deveria e executaria os seus deveres através do temor a Deus de uma maneira mais esclarecida, e com uma consciência mais exigente; mas permanecia o fato de que "o poder do piloto cristão sobre as almas e consciências dos seus marinheiros e passageiros não é maior do que o do anticristão... **{Roger Williams não era cego aos benefícios que se acumulam a toda uma sociedade devido à presença de um elemento crente nessa sociedade, benefícios que se acumulam por meio de uma espécie de ação osmótica. Ele estava ciente de que tais benefícios haviam se acumulado na Genebra de Calvino, por muito que ele discordasse do "sacralismo cristão" de Genebra. Williams escreveu: "As Ordenanças e a Disciplina de Jesus Cristo, embora errônea e profanamente aplicadas a homens naturais e não regenerados, podem lançar um rubor de civilidade e moralidade sobre eles, como em Genebra e outros lugares (pois o resplendor brilhante da própria sombra das Ordenanças de Cristo lança uma vergonha sobre a barbárie e a incivilidade)" (C.W., III, 225).}**

Todos os estados civis, com os seus oficiais de justiça, em suas respectivas constituições e administrações, são provados essencialmente civis, e portanto não são juizes, governadores, ou defensores do estado e culto espiritual ou cristão... É a vontade e mandamento de Deus de que, desde a vinda de seu Filho **{Este "desde a vinda de seu Filho" indica que Williams (bem como Helwys) estava comprometido com o conceito do cedo e tarde da igreja rival; ele também estava ciente de que, no Antigo Testamento, a política referente ao assunto em questão não deveria ser repetida na dispensação do Novo Testamento.}**, o Senhor Jesus, uma permissão para as consciências e adorações mais pagãs, judaicas, turcas ou anticristãs seja concedida a todos os homens em todas as nações e países; e eles devem ser combatidos apenas com aquela espada que é a única capaz de conquistar em questões da alma, a saber, a Espada do Espírito de Deus e a Palavra de Deus. (C.W., III, 75)

Em todo este argumento, Williams estava apenas repetindo o que Helwys dissera antes, já em 1612. Em sua obra *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* [Uma Breve Declaração do Mistério da Iniquidade], Helwys havia rejeitado o conceito do magistrado "cristão":

Todos os poderes terrenos são um e o mesmo em seus vários domínios... nosso Senhor, o Rei, não passa de um Rei terreno e não tem autoridade como rei senão em causas terrenas, e se o povo do rei for de súditos obedientes, obedecendo a todas as leis humanas feitas pelo Rei, nosso Senhor, o Rei, não pode exigir mais; pois a religião do homem para com Deus é entre Deus e eles mesmos; o Rei não responderá por ela, nem pode o Rei ser juiz entre Deus e o homem. Que sejam hereges, turcos, judeus ou o que quer que seja, não pertence ao poder terreno puni-los na mínima medida.

Como vimos anteriormente, a rejeição da Cristandade sempre implica a rejeição do batismo infantil (*christening*); nisto, Roger Williams seguiu a regra. Já em 1633, ele estava a caminho do repúdio daquela performance sacramental da qual o *Corpus Christianum* dependia. Naquele ano, um

presbítero na colônia de Plymouth sentiu ser o seu dever advertir contra Williams, "para que ele não siga o mesmo curso de rígida separação e anabatismo que o Sr. Smyth, o se-batista [autobatista] em Amsterdã, tomou". Em 1º de maio de 1639, Hugh Peters, escrevendo em nome da igreja de Salem (à qual Williams estava então ligado) para a igreja em Dorchester, declarou: "Achamos ser nosso dever obrigatório informar-vos os nomes de tais pessoas que tiveram a grande censura passada sobre elas nesta nossa igreja, com as razões para tanto... Roger Williams e sua esposa... Estes recusaram-se totalmente a ouvir a Igreja, negando que ela, e todas as igrejas na Baía, sejam verdadeiras Igrejas, e (exceto dois) foram todos rebatizados" (C.W., IV, 55). Manifestamente, Williams a essa altura adquirira uma pronunciada aversão ao híbrido; de fato, ele havia se submetido ao batismo de crentes durante o mês de março anterior. O Sr. Chauncy (que mais tarde se tornaria presidente de Harvard) lamentou o fato de que "no governo de Plymouth, para nossa tristeza, não apenas o pastor da congregação abre mão da administração do batismo aos infantes, mas diversos da sua congregação o têm acompanhado nisso". Foi aproximadamente nessa época que Williams escreveu o seu penetrante tratado "Christening Maketh, Not Christians" [O Batismo Infantil Não Faz Cristãos], o qual parece ter ganho muitas pessoas para os seus pontos de vista.

Vimos como o *regnum* em Zurique se levantou em defesa da instituição politicamente valiosa do batismo infantil (*christening*); assim, não deveria ser surpresa que o *regnum* da área da Baía de Massachusetts não ficasse de braços cruzados diante das notícias do que estava acontecendo com o antigo rito. Tão grande foi a consternação que foi aprovada uma lei, datada de 13 de novembro de 1644, que dizia o seguinte:

É ordenado e acordado que se qualquer pessoa ou pessoas dentro da jurisdição abertamente condenar ou se opor ao batismo de infantes, ou, secretamente seduzir outros a se afastarem da aprovação ou do uso deste, ou, de propósito deixar a congregação durante a administração da ordenança... e comparecer ao Tribunal de forma voluntariosa ou obstinada para continuar nisso após o devido tempo e os meios de convicção, toda tal pessoa ou pessoas será sentenciada ao banimento. {95}

Em outras palavras, tal pessoa se tornaria o objeto de *exterminatio* no sentido derivado da palavra. Mais ou menos nessa mesma época, a colônia da Virgínia promulgou uma lei estipulando que "toda pessoa que se recusar a ter o seu filho batizado por um ministro legal será multada em 2.000 libras de tabaco — metade para a paróquia e metade para o informante". As velhas noções tecidas no "sacralismo cristão" estavam vindo à expressão mais uma vez: se uma pessoa deve ser expulsa da igreja, não se pode permitir que ela permaneça na comunidade civil; aquele que se recusa a fazer de seu filho parte do *Corpus Christianum* não pode, ele mesmo, continuar sendo um membro da sociedade.

Poderia ter sido previsto que, com tais leis nos livros **{Pode interessar ao leitor que, nessa mesma época, foi promulgada uma lei prevendo que "o homem e a mulher que cometerem fornicção deverão pagar cada um 500 libras de tabaco". Aparentemente, a fornicção era considerada apenas metade tão ruim quanto um rompimento com o *christening*!}** e tais convicções nos corações dos homens, haveria ação judicial. E houve. Em julho de 1635, Williams foi convocado a Boston para responder às acusações feitas contra ele no Tribunal Geral. Curiosamente (embora não seja nada surpreendente, uma vez que sabemos que a rejeição ao batismo infantil era apenas uma única faceta de uma questão muito mais ampla), as acusações não se centravam no assunto do

batismo infantil. As acusações eram: "Primeiro, o ensino de que o magistrado não deveria punir a quebra da primeira tábua, exceto naqueles casos que perturbassem a paz civil". Aos clérigos locais foi pedido que estivessem no julgamento, sem dúvida para satisfazer a antiga provisão de que, antes de o *regnum* poder agir contra o "herege", ele deve ser declarado como tal pelo *sacerdotium*. Estes, quase como um só homem, declararam Williams culpado e merecedor de banimento da colônia por sustentar "que o magistrado civil não deveria intrometer-se nem mesmo para impedir uma igreja da heresia e apostasia". A única coisa reconfortante em todo o lamentável relato é que, diante da notícia do banimento de Williams, a cidade inteira de Salem ficou "em alvoroço, pois ele era estimado como um homem honesto, desinteressado e de talentos populares no púlpito". **{Há todas as razões para pensar que não foram apenas os "talentos no púlpito" do homem banido que o tornaram querido por muitas pessoas na área. Parece ter havido um bom número de anabatistas — mais ou menos crípticos — nos assentamentos. Lemos nos escritos de John Cotton que "existem anabatistas... tolerados para viver não apenas em nossa jurisdição, mas até mesmo em algumas de nossas igrejas". Winslow, em sua *Briefe Narration* de 1646, ao falar dos anabatistas e das leis contra eles em Massachusetts, diz: "Certos homens desejando alguma mitigação disso, foi respondido em meus ouvidos: 'É verdade que temos uma lei severa, mas nunca executamos ou executaremos o rigor dela sobre ninguém; e temos homens vivendo entre nós, aliás, alguns em nossas igrejas, com esse julgamento'". Como havia sido o caso com os Reformadores em geral, aparentemente foi o mesmo com Williams: ele encontrou seguidores antes de fazer seguidores (C.W., IV, 416).}** Mas isso não foi o suficiente para suspender a sentença. Williams foi expulso da colônia para o frio de um inverno sombrio na Nova Inglaterra, com a esposa e o filho. O híbrido do Novo Mundo havia feito novas vítimas sob a antiga acusação de heresia-sedição.

Um dos pontos nos quais toda teologia rasteira deve encalhar é a questão da disciplina. Ela deve ou abandonar toda a ideia de disciplina e carregar qualquer um em seus registros, até mesmo o mais devasso, ou deve tomar conta do malfeitor; mas se fizer o último, a *excommunicatio* não será suficiente — a *exterminatio* deve se seguir. Williams enxergou a falácia do velho argumento sacral. Ele perguntou a John Cotton em tom de reprovação: "Por que ainda não me foi permitido viver no mundo, ou na Comunidade Civil (*Commonweale*) (de Massachusetts), exceto por esta razão, que a Comunidade Civil e a Igreja ainda são um, e aquele que é banido de um deve necessariamente ser banido do outro também". Williams também estava bem ciente do efeito prejudicial que a teologia rasteira sempre teve sobre o conceito de disciplina. Ele viu que a falha em perceber o 'cedo' do Antigo Testamento e o 'tarde' do Novo era responsável pela desordem na qual a questão da disciplina na igreja havia caído. Com sua usual clareza de visão, ele chamou a atenção para o fato de que em 1 Coríntios 5:13, Paulo pega a ação disciplinar do Antigo Testamento que deveria terminar em *exterminatio* e a altera para terminar em *excommunicatio* e nada mais. Williams disse: "A mesma palavra usada por Moisés para condenar à morte um malfeitor no Israel físico, pela espada, apedrejamento, etc., é usada aqui por Paulo para o extermínio espiritual ou corte por meio da excomunhão". Somente uma pessoa comprometida com a graça progressiva poderia ter notado a transvaloração de longo alcance de Paulo.

Felizmente para Williams, e ainda mais para sua família, ele tinha boas relações com os índios dos arredores. Eles o acolheram e a seus dependentes em suas ocas (*wigwams*) até a chegada da primavera. Esta hospitalidade demonstrada pelos índios para com o desabrigado Williams reflete outra característica nas tensões que haviam se desenvolvido. Vimos acima como o conceito de Cristandade impede a missão no sentido neotestamentário da palavra e, inversamente, como a

recuperação de tal missão requer um repúdio prévio do *Corpus Christianum*. Roger Williams havia abandonado o conceito de *Corpus Christianum*; portanto, ele pôde desenvolver um senso de missão.

Neste desenvolvimento, Williams não apenas ficou sozinho, mas também teve que enfrentar os clérigos de seus dias. Eles continuavam a ver os cidadãos e o povo de Deus como entidades idênticas. Por exemplo, John Cotton, um dos pregadores mais fortes da época, em suas disputas com Williams argumentou:

A dispensação da Palavra num Estado-Igreja (isto é, por oficiais da Igreja a membros da Igreja unidos no Estado-Igreja) é de fato uma expressão da familiar e querida Comunhão entre Cristo e a Sua Igreja, como entre o marido e a sua esposa, entre uma mãe e a criança, e entre o pastor e o seu rebanho; mas suponhamos que Pagãos e Índios frequentem ordinariamente as assembleias de nossa Igreja (como costumam fazer ao ouvir a Palavra), acaso ele, Roger Williams, pensa que existe uma Comunhão espiritual e familiar semelhante entre Cristo e eles como entre Cristo e a sua Igreja? (C.W., II, 215)

Na visão de Cotton, igreja e estado são uma entidade única, melhor expressa no símbolo "Estado-Igreja"; todos os indivíduos que não são parte dos cidadãos estão de alguma forma fora da preocupação de Cristo. Como se um índio crente estivesse mais distante da "Comunhão" com Cristo do que um inglês incrédulo! Como se o fato de ser inglês fosse um trunfo nas coisas de Deus e ser um índio, uma desvantagem! Williams pensava de forma radicalmente contrária sobre estas questões.

No decorrer de seu argumento, Cotton referiu-se aos índios como "pagãos" (*heathen*). Isso extraiu de Williams um eloquente repúdio àquela palavra: Williams disse que era o correlativo da (para ele, totalmente censurável) palavra "Cristandade". "Pagãos" é o equivalente "cristão" de *Goyim*, usado no Antigo Testamento para todos os povos não-judeus, ou gentios. A palavra "pagão" remonta à dispensação na qual o pertencimento de uma pessoa a um grupo populacional era um trunfo — e o não pertencimento uma desvantagem — nas coisas do espírito. No pensamento de Williams, a sociedade humana total não consiste de "cristãos" (assim chamados porque fazem parte de um grupo populacional submetido ao batismo infantil) e "pagãos"; ela consiste de crentes e incrédulos. Nesta questão, Williams demonstrou notável originalidade e perspicácia, nascidas da sua descoberta da graça tridimensional. Pois a palavra "pagão" é uma invenção que foi colocada no mercado para satisfazer uma necessidade que remonta ao nascimento do híbrido original. Ela representa um grupo populacional não batizado: não há "pagãos" **{A palavra "pagão" (*heathen*) originou-se nos tempos medievais com relação ao povo conhecido como ciganos. Esses bandos itinerantes de pessoas não batizadas eram notórios por pegar coisas que não lhes pertenciam. Como acontece com todos os grupos que são basicamente sacrais em seu pensamento, os ciganos não consideravam roubo tomar coisas de não ciganos; o roubo para eles era despojar um colega cigano de seus pertences. Este tipo de subproduto do pensamento sacral era comum na moralidade medieval, em que saquear não-cristãos não era considerado o mesmo que saquear os batizados. A mesma duplicidade ocorre na lógica medieval referente à posse de escravos: escravizar uma pessoa pertencente a um grupo não batizado não era considerado errado; apenas escravizar um companheiro "crente" era errado. O mesmo argumento corria no sacralismo dos árabes medievais: eles engajavam-se no comércio de escravos sem compunção, pois restringiam as suas operações aos kaffirs ("incrédulos"). Porque os ciganos**

roubavam, foi-lhes ordenado passar as noites fora das cidades. Felizmente para eles, cada municipalidade tinha suas "terras comuns", uma charneca (heath) improdutiva na qual nada além de urze crescia. Assim, os ciganos foram associados à charneca e passaram a ser conhecidos como "povo da charneca" ou "pagãos" (heathen). Uma vez que esses "pagãos" não eram batizados, a palavra "pagão" foi posteriormente estendida para denotar qualquer grupo populacional não batizado. Assim, a própria palavra "pagão" é a progênie do híbrido. Ela continua a ser usada onde quer que o híbrido não tenha sido expulso.} na Cristandade, apenas fora da Cristandade. "Pagãos" são aqueles que cercam o *Corpus Christianum*.

Ninguém deveria se surpreender de que, com seus líderes religiosos falando sobre os vizinhos índios da forma como John Cotton falava, as pessoas comuns estivessem totalmente desprovidas de preocupação com as almas e com o bem-estar geral dos nativos desta nova terra. Em seu parágrafo introdutório a "Christening Maketh Not Christians", Williams disse que havia "frequentemente ouvido tanto dos ingleses quanto dos holandeses... dizerem 'Esses Cães Pagãos, melhor matar mil deles do que nós, os Cristãos, ficarmos em perigo ou perturbados por eles... Eles derramaram o nosso Sangue Cristão, a melhor coisa é livrarmo-nos deles, cortá-los todos e assim abrir caminho para os Cristãos'."

Williams, para quem a expressão "Sangue Cristão" era ininteligível (como deveria ser para todas as pessoas de raciocínio claro), não apenas pensava de forma diferente sobre os índios do que a massa da população e seu crítico John Cotton; ele também se comportava de maneira diferente para com eles. No início da sua carreira, ele escreveu numa carta: "O desejo da minha alma era fazer bem aos nativos". Ele entrava e saía do meio deles, até mesmo travando conhecimento com o Cacique Massasoit. Para ele, não eram "pagãos", mas seus semelhantes. Em outra carta, ele testemunhou: "Aproveite a Deus dar-me um espírito esforçado [isto é, cheio de esforço/dor] e paciente, para me alojar com eles em seus buracos sujos e enfumaçados, mesmo enquanto vivia em Plymouth e Salem, para ganhar a sua língua". De fato, ele adquiriu um conhecimento prático do dialeto dos índios locais, de modo que entre as suas relíquias literárias há um manual do idioma destinado a ajudar outros que quisessem "fazer o bem aos nativos". Quando se recorda que um século e meio depois, em 1792, William Carey (frequentemente chamado de pioneiro na recuperação da missão) teve que fazer perguntas profundas e argumentar longamente "se a Grande Comissão dada pelo nosso Senhor aos Seus discípulos ainda nos é vinculativa", percebemos quão à frente do seu tempo Roger Williams estava na questão de missões — tudo porque ele repudiara a teologia rasteira e a visão de igreja do *Corpus Christianum*. Podemos dizer também que foi porque ele aprendera a conhecer o híbrido pela criatura mestiça que é.

A avaliação de Williams sobre a mudança Constantiniana é bastante clara: ele não tinha qualquer utilidade para ela. Isso é aparente a partir de passagens como a seguinte:

Todos podem ver como, desde a Apostasia do Anticristo, o mundo cristão (assim chamado) engoliu o Cristianismo, como a Igreja e o Estado Civil, isto é, a Igreja e o mundo, agora se tornaram um só Rebanho de Jesus Cristo, as ovelhas de Cristo e os seus Pastores, todos unidos com feras não convertidas, feras selvagens e mansas e o Gado do mundo e os seus governadores civis e terrenos. (C.W., III, 174)

Em outro lugar, Williams escreveu:

Reconheço que as Ordenanças da Magistratura são apropriada e adequadamente

preparadas por Deus para preservar o Estado civil na paz e ordem civil; assim como ele também designou um Governo espiritual e Governadores nos assuntos pertinentes à sua adoração e às consciências dos homens, ambos cujos Governos, Governadores, Leis, Ofensas e Punições são Essencialmente distintos, e a sua confusão lança o mundo inteiro em combustão. (C.W., I, 51)

Diferentemente dos reformadores magisteriais, que de forma unânime consideravam a inovação Constantiniana como tendo sido uma grande bênção para a igreja de Cristo, Williams, junto com a igreja rival dos primeiros e dos últimos tempos, a considerava como tendo sido um desastre. Ele escreveu:

Os pobres servos de Cristo, por algumas centenas de anos após a partida do Senhor, não gozaram de nenhum outro poder, de nenhuma outra Espada nem Escudo senão o espiritual, até que aprouve ao Senhor provar os seus filhos com a Liberdade e o conforto sob Constantino (uma Provação mais dolorosa do que lhes sobreveio em 300 anos de perseguição), sob cuja proteção temporal, munificência e generosidade de Constantino, junto com sua Espada temporal desembainhada contra os inimigos espirituais dela, a Igreja de Cristo rapidamente se empanturrou com o mel em excesso do conforto, da autoridade, do lucro e do prazer mundanos, etc. (C.W., IV, 384)

Num outro local ele tinha isto a dizer sobre a mudança Constantiniana:

Então começou o mistério do sono das Igrejas, os Jardins das Igrejas de Cristo transformados no deserto da Religião Nacional, e o mundo (sob o Domínio de Constantino) transformado na mais anticristã das Cristandades. (C.W., IV, 442)

A avaliação de Williams sobre a fórmula Constantiniana concluiu que "o zelo ignorante de Constantino e de outros Imperadores fez mais mal à Coroa e ao Reino do próprio Cristo Jesus do que a fúria enfurecida dos Neros mais sanguinários... A Babel ou confusão foi introduzida, e aos poucos os Jardins das Igrejas dos Santos foram transformados no Deserto de Nações inteiras, até que o mundo inteiro se tornou Cristão ou uma Cristandade" (C.W., III, 184). Testemunhamos aqui um pensador que deixara a elevada apreciação do híbrido por parte dos reformadores magisteriais muito para trás.

Roger Williams também fora muito além do conceito de tolerância; ele era um proponente da liberdade de consciência, o que é uma coisa bem diferente. A palavra "tolerância" na verdade implica intolerância, pois é o correlativo de uma instituição estabelecida; apenas no contexto de uma religião "certa" pode-se falar em ser tolerante. A liberdade de consciência, por outro lado, implica que nenhuma religião ou lealdade suprema tem o direito de passagem e, portanto, que nenhuma "outra" religião tem de ser "tolerada". Williams queria a liberdade de consciência, não a tolerância. Isso é aparente pelo fato de que, muito embora ele tivesse pouca simpatia pelo Catolicismo Romano em si, chamando-o de "anticristo" e "a grande prostituta" (como os não católicos comumente se referiam a ele em sua época), ele queria a liberdade de consciência para eles também, junto com todos os outros grupos.

Confesso neste apelo por liberdade para todas as consciências em questões de adoração, tenho imparcialmente advogado a favor da liberdade das consciências dos

próprios Papistas, os maiores inimigos e perseguidores (na Europa) dos Santos e das verdades de Jesus; contudo, não roguei por nada além do que é deles devido e direito, e (seja qual for a consequência que disso advier) ficará como um monumento e testemunho contra eles e será um agravante das suas antigas, presentes ou futuras crueldades contra Cristo Jesus e a todos que retamente o amam, os seus verdadeiros Discípulos e seguidores. (C.W., IV, 47)

Roger Williams e os seus seguidores conseguiram escapar da teologia rasteira da Reforma e das suas implicações porque haviam aprendido a ver que a igreja cristã se posiciona mais próxima do Novo Testamento do que do Antigo. Ele havia notado quão raramente aqueles que apreciavam o híbrido retiravam os seus argumentos do Novo Testamento. Falando de católicos e reformadores magisteriais, Williams escreveu: "Nem um nem outro raramente ousam defender o poderoso Príncipe Cristo Jesus como sendo o seu Autor, contudo ambos (Protestante e Papista) fingem que falaram com Moisés e os Profetas, os quais todos, dizem eles (antes que Cristo viesse) permitiram tais santas perseguições, santas Guerras contra os inimigos da santa Igreja" (C.W., III, 58).

A distinção do cedo e tarde na teologia de Roger Williams destaca-se claramente:

Onde vós encontrais um único passo, Rastro ou Padrão nesta doutrina do Filho de Deus, a favor de um Pacto nacional santo e, portanto, consequentemente... uma Igreja Nacional? Onde vós encontrais evidências de toda uma Nação, País ou Reino convertido à Fé e da designação de Cristo de toda uma Nação ou Reino para andar em um único caminho de Religião? Se recorreis a Moisés, consultai a Moisés e o antigo Pacto ou Testamento; nós perguntamos, sois seguidores de Moisés ou de Cristo? ou esperais vós ainda **{Este "ainda" nos remete à noção, encontrada já nos escritos de Agostinho e que se repete nos pensadores medievais e nos escritos dos reformadores magisteriais, de que o povo de Deus estava destinado a incluir toda a raça humana. Esta perspectiva havia ocorrido ao autor do Apocalipse, que a via como o reinado do Anticristo. Williams pensara nisso também e a havia rejeitado. Ele questiona se os seus oponentes ainda estariam pensando que o futuro lhes reservava tal igreja mundial final.}** a vinda do Filho de Deus para estabelecer o Israel Cristão, a Nação santa, a Congregação particular de Adoradores Cristãos, em todas as partes do mundo? (C.W., II, 264)

Talvez nada do que Williams tenha escrito exponha mais claramente o pendor procompositivista da mente do homem do que a famosa "Carta do Navio" (*Shipletter*, como veio a ser chamada), uma composição escrita para dissipar certos rumores generalizados de que na recém-fundada Providence "não havia governo civil" — uma acusação que a igreja rival havia ouvido desde os tempos da Reforma. Nesta "Carta do Navio", ele escreveu:

Vai muito navio para o mar, com muitas centenas de almas em um único navio, cuja riqueza e infortúnio são comuns, o que é um retrato verdadeiro de uma comunidade civil, ou combinação humana ou sociedade. Tem ocorrido às vezes que tanto papistas como protestantes, judeus e turcos podem estar embarcados num único navio; sobre esta suposição afirmo que toda a liberdade de consciência, pela qual alguma vez roguei, gira sobre estas duas dobradiças — que nenhum dos papistas, protestantes, judeus ou turcos seja forçado a comparecer às orações ou ao culto do navio, nem sejam impedidos de

suas próprias orações ou culto particulares, se acaso praticam algum. Além disso acrescento que nunca neguei que, apesar desta liberdade, o comandante deste navio deve comandar a rota do navio, sim, e também comandar para que a justiça, a paz e a sobriedade sejam mantidas e praticadas, tanto entre os marinheiros quanto entre todos os passageiros. Se algum dos marinheiros se recusar a executar os seus serviços, ou os passageiros a pagar o frete; se alguém se recusar a ajudar, em pessoa ou em recursos financeiros, nos encargos comuns ou na defesa; se alguém se recusar a obedecer às leis e ordens comuns do navio, no que diz respeito à sua paz ou preservação comum; se alguém se amotinar e se levantar contra os seus comandantes ou oficiais; se alguém pregar ou escrever que não deveria haver comandantes nem oficiais, porque todos são iguais em Cristo, não havendo, portanto, mestres nem oficiais, nem leis nem ordens, nem correções nem punições — digo eu, nunca o neguei, mas sim que em tais casos, o que quer que seja pretendido, o comandante ou os comandantes podem julgar, resistir, compelir e punir tais transgressores, de acordo com as suas penas e méritos. (C.W., IV, 278f.)

Nesta "Carta do Navio", Williams não apenas desenha as plantas da sociedade composta, mas também se livra, mais uma vez, da acusação arcaica de que aquele que rompe com o *Corpus Christianum* é culpado de "rejeitar a magistratura". Nela ele também rejeita o ensino contido no Artigo 36 da Confissão Belga — um século inteiro antes que as igrejas holandesas começassem a duvidar de sua teologia — de que aquele que, como os anabatistas, rejeita a sociedade sacral, é um anarquista. A questão que surge aqui é se Williams conhecia a Confissão Belga, cujos ensinamentos ele plenamente rejeita. Ele muito bem pode ter estado familiarizado com tal confissão quer no original francês quer em sua antiga tradução holandesa. Além do mais, a Confissão Belga havia sido levada para a Inglaterra pelas *vluchtelingsgemeenten* (as igrejas dos refugiados) que lá floresceram, com a antiga catedral de "Austin Friars" como sede. Adicionalmente, a Confissão Belga já havia sido traduzida para o inglês ("*englished*") em 1644 {96} (antes de a "Carta do Navio" ter sido escrita) expressamente para satisfazer a necessidade de uma declaração de fé concisa que os membros da "igreja refugiada" pudessem dar aos vizinhos que perguntassem acerca da sua fé.

Assim, é aparente pelos escritos de Roger Williams que ele estava comprometido com a ideia da graça progressiva; o estado era para ele a criatura da graça de Deus, mas não um produto da sua graça redentora, como ele deixou claro em muitas expressões: "Devo humildemente sugerir... como as maiores causas, fontes e raízes de toda a Indignação do Altíssimo contra o Estado e o País: Primeiro, de que toda a Nação e Gerações de Homens foram forçadas (embora não regeneradas e impenitentes) a fingir e assumir o nome de Cristo Jesus, que só pertence, segundo a Instituição do Senhor Jesus, a almas verdadeiramente regeneradas e arrependidas. Segundo, de que a todos os demais que deles divergem, quer sejam judeus ou gentios, especialmente os seus concidadãos (pois aos forasteiros concede-se Liberdade), não lhes foi permitida a coabitação civil neste mundo com eles, mas em vez disso foram afligidos e perseguidos por eles" (C.W., I, 361).

Esta linha de pensamento era tão manifestamente correta, até mesmo para o arqui-inimigo de Williams, John Cotton, que este último disse que os dois pontos eram "dignos de devida consideração e atenção. Eu preferiria dizer-lhes amém, a enfraquecer o peso deles". Contudo, em seguida Cotton, como era o costume inevitável de todos os que sustentavam o híbrido, disse que, nos assuntos da fé realmente de peso, o governante civil tinha o dever de suprimir as ideias

dissonantes com a religião "certa" (C.W., I, 361, n. 22), proporcionando-nos assim mais um exemplo da teologia do 'tanto um quanto o outro' (*both-and theology*) que havia sido moldada nos dias do nascimento do primeiro híbrido. Era apenas mais um exemplo de soprar tanto quente quanto frio, de trazer "água doce e amarga da mesma fonte".

Quando a igreja de Salem estava tentando contratar Roger Williams para ser o seu pastor, os homens do *regnum* local, sendo fiéis à sua forma, ficaram preocupados porque sabiam da rejeição daquele homem à teologia do *Corpus Christianum*. Portanto, promulgaram uma lei que proibia que fosse admitido à liberdade daquele corpo político qualquer um que não fosse membro de uma das igrejas dentro dos limites do município. Fala por si mesmo que Williams desgostava da lei, não tanto por ser certa de que ela lhe importaria um sofrimento pessoal, mas por causa do princípio envolvido: o de que pertencer a uma igreja da religião "certa" era um pré-requisito para a cidadania. Ele argumentou que por essa lei a "porta da vocação à magistratura fora fechada para os homens naturais e não regenerados, conquanto excelentemente preparados para o ofício civil", bem como fora também fechada para "os melhores e mais capazes servos de Deus, a menos que entrem na membresia da Igreja". Isto, acrescentou ele, equivalia a "arrancar as raízes e os alicerces de toda a sociedade comum no mundo, para transformar o jardim e paraíso da Igreja e estado no campo do estado civil do mundo, e a reduzir o mundo ao primeiro caos e confusão". **{Esta expressão "o primeiro caos e confusão" é interessante e um tanto confusa. Será que Williams quer dizer com isso a "confusão", o "fluir junto", que caracterizava o regime do Antigo Testamento, no qual regnum e sacerdotium eram de fato "confundidos"? Ou será que ele quer dizer com isso o caos do mundo pré-diluviano, no qual Deus introduziu a criatura de Sua graça preliminar, o estado? Qualquer das interpretações faz sentido, mas o meu palpite é de que Williams pretendia dizer o segundo. Ele viu, muito corretamente, que os líderes civis de Salem estavam comprometidos com uma posição que impede a própria ideia de um regnum pretendido por Deus, e assim agradável a Deus, naquelas áreas em que a mensagem do evangelho e o seu programa da graça redentora ainda não chegaram. Em qualquer dos casos, vemos novamente que a teologia de Williams foi delineada sobre a grade da graça progressiva.}**

Williams não apenas não pediu favores governamentais para o seu eleitorado, como também repreendeu àqueles protestantes que "cavalgam sobre as costas e os pescoços dos magistrados civis de forma tão plena e pesada (embora não tão pomposa) quanto a grande Prostituta jamais se sentou nas costas dos príncipes papistas" (C.W., IV, 430). Juntamente com os membros da igreja rival dos tempos pré-Reforma, Williams via o mundo pós-Constantiniano como um tempo de decadência, no qual as pessoas "desdenhavam de servir a um pobre e desprezado Cristo, um carpinteiro, alguém que fora finalmente para a forca... e portanto forjaram para si mesmas cristos ricos e Senhoriais, pomposos e Principescos, temporais e Mundanos, ao invés do verdadeiro Jesus Cristo". Aqui nós ouvimos o argumento, escutado dos "hereges" por toda a época medieval, de que a pompa e o orgulho dos tempos pós-Constantinianos eram características da igreja caída — exatamente como a humildade e a simplicidade são as qualidades necessárias da verdadeira igreja. A ostentação, os "hereges" medievais insistiam, havia impregnado a igreja na época do nascimento do híbrido original. Williams havia avaliado o princípio conhecido como *cujus regio ejus religio* (de quem é a região politicamente, a religião dele domina), que havia levado Frederico do Palatinado a expulsar de seus domínios a todos os que não aceitassem como seu credo o Catecismo de Heidelberg (o qual ele encomendara para ser escrito); e Williams percebera a farsa em que isso transforma a religião. A história de sua própria terra natal, a Inglaterra, deu-lhe todas as provas laboratoriais de que precisava.

Sobre essa história ele escreveu: "Quem não sabe quão fácil é virar, e virar, e virar outra vez Nações inteiras de uma Religião para outra? Quem não sabe que dentro do perímetro de um pobre espaço de 12 anos **{A referência de Williams a "um pobre espaço de doze anos" remete ao período (1547-59) durante o qual a religião "certa" havia sido a de Henrique VIII, depois a de Eduardo VI, depois a de Maria Tudor e, finalmente, a de Isabel I (Elizabeth I). Foi um período em que as pessoas recebiam ordens de mudar as suas lealdades fundamentais assim como trocavam de camisa. Tampouco foi esse o único caso de "virar, e virar, e virar outra vez". Isso também ocorreu no Palatinado, onde Frederico impôs o Catecismo de Heidelberg a todos os seus súditos, ordenando que aqueles que não concordassem abandonassem os seus territórios (um ato que estava em violação do Tratado de 1555, e pelo qual ele foi repreendido na Dieta de Augsburgo); quando Frederico morreu em 1576, o seu filho, Luís VI, reintroduziu o Luteranismo como a religião "certa" e da mesma forma disse a todos os que recusassem a concordar com a mudança para que deixassem o país; em 1583, quando o trono foi para Frederico IV (ainda uma criança sob a tutela do seu tio, João Casimiro), o Calvinismo foi imposto mais uma vez sobre o povo. É fácil perceber o que acontece com o Cristianismo autêntico quando os homens jogam política desse modo com a fé.}** de revolução, a Inglaterra inteira passou de metade Papista, metade Protestante, para ser absolutamente Protestante; de absolutamente Protestantes para absolutamente Papistas, de absolutamente Papistas para absolutamente Protestantes?" (C.W., III, 325f.)

Nós, que estamos tão acostumados com as coisas pelas quais o intrépido Roger lutou, somos propensos a deixar que a ousadia e a coragem do pensamento daquele homem nos escapem. Ele defendeu tudo isso diante de um sacralismo profundamente arraigado, que acabara de colocar a seguinte regulamentação nos livros do *regnum* da Baía de Massachusetts: "Aquele que ficar excomungado pelo período de seis meses, sem se esforçar o que nele ou nela estiver ao seu alcance para ser restaurado, tal pessoa deverá ser apresentada ao Tribunal de Assistentes, e lá processada com multa, prisão, ou pior, etc." **{97}** Williams sabia que o banimento o aguardava; ainda assim ele seguiu adiante.

Dado que Roger Williams aprendera a não gostar do híbrido, era inevitável que ele atacasse a ideia de um culto religioso para o qual as pessoas fossem impelidas. Ele escreveu em crítica ao comparecimento involuntário ao santuário: "Nunca o Senhor Jesus incluiu em sua mais santa adoração... pois ele abomina (como todos os homens, sim, como os próprios índios o fazem) uma Noiva não disposta e forçada a entrar no leito; a vontade na adoração, se for verdadeira, é como um Voto livre, *nec cogit nec cogitur* [nem força nem é forçado]; Jesus Cristo compele pela persuasão de Seus Mensageiros a entrar, mas de outra forma, com armas terrenas, ele nunca compeliu nem pode ele mesmo ser compelido. O não discernimento desta verdade tem feito derramar o sangue de milhares em combustão civil por todas as eras, e tem deixado a prostituta bêbada e a Terra embriagada com o sangue dos Santos e das testemunhas de Jesus" (C.W., VII, 38).

Como vimos ao longo deste estudo, onde quer que exista o híbrido, a questão do conventículo com certeza vem à tona. A proscrição do conventículo pela Cristandade medieval possuía uma longa tradição na Inglaterra em que Williams fora criado. No ano de 1569, por exemplo, quando lá se descobriu um conventículo, o seu líder e vinte e quatro dos seus seguidores foram presos e encarcerados até prometerem que não mais se reuniriam em conventículo de novo. No pensamento de Roger Williams, a relação de igreja e estado era de tal ordem que o conventículo não apenas era

permissível, como representava o único tipo correto de assembleia. O culto realizado sob auspícios públicos é que era errado. Ele queria que todas as reuniões religiosas fossem livres, ou seja, nem ajudadas nem impedidas pelo *regnum*. O quão radical e intolerável isso devia parecer na América colonial pode ser deduzido do tratamento dispensado a um tal de Obadiah Holmes por seu comportamento. Este homem havia deixado a igreja estabelecida e se juntara à comunhão de uma pequena igreja rival que consistia de pessoas que haviam rompido com o *christening*. Ele foi arrastado para o tribunal "por continuar um encontro no Dia do Senhor de casa em casa"; mas ele fugiu para Newport para escapar da ira do *regnum*. Em julho do ano seguinte ele veio para a cidade de Lynn para visitar um membro idoso e enfermo de sua pequena comunhão. Durante esta visita um companheiro de Holmes, chamado Clarke, pregou em um conventículo. Os homens foram presos por isso e levados a julgamento em Boston. Holmes foi sentenciado a pagar uma multa de trinta libras "ou a ser bem chicoteado". Ele se recusou a pagar a multa e portanto sofreu a chicotada: ela não foi feita de ânimo leve, com o servo do *regnum* "batendo nele com toda a sua força (sim, cuspiando na mão três vezes, como muitos afirmaram) com um chicote de três cordas, dando-lhe com ele trinta golpes". O governador testemunhou mais tarde que a flagelação tinha sido feita "de forma tão impiedosa que por muitos dias, senão algumas semanas, ele não pôde ter descanso, a não ser que deitasse sobre seus joelhos e cotovelos, não sendo capaz de tolerar que qualquer parte de seu corpo tocasse a cama em que se deitava". Uma testemunha, o Sr. Palfrey, testificou que "o pobre sofredor teve uma paz interior tão grande que de certa maneira ele não a sentiu". Sem dúvida, Holmes estava convencido de que andava nos passos dos apóstolos, os quais, após tratamento semelhante, estavam "regozijando-se por terem sido considerados dignos de sofrer desonra pelo nome".

Logo antes dessa chicotada em particular, John Cotton, ministro da religião "certa" na área, havia pregado um sermão (em conexão com a "ameaça" que Williams e a sua laia estavam representando) no qual ele repetiu o velho axioma sacralista de que deve haver unidade adquirida por meio de um sacramento comum para que haja tranquilidade civil. Neste sermão, Cotton havia dito que "negar o batismo infantil derrubaria tudo; é um crime capital e eles são assassinos de almas". Muito provavelmente foi este sermão, com a sua referência não velada àqueles que rejeitavam o sacramento do batismo infantil (*christening*), que levou os homens do *regnum* a açoitar publicamente Obadiah Holmes — um cidadão excelente e um súdito obediente em todas as coisas que pertencem ao ofício do magistrado. A sua única falha foi que ele não amava mais os híbridos e começara a crer que o Cristianismo autêntico produz uma sociedade composta.

Nós, que tomamos como certa a espécie de sociedade pela qual a igreja rival daqueles dias agonizou, não devemos esquecer quão radical a posição parecia aos olhos da classe dirigente (*establishment*). Tampouco devemos nos surpreender que as ideias cridas e propagadas na igreja rival tenham passado a ser aceitas muito lentamente, sílaba por sílaba, e frequentemente a contragosto. Décadas mais tarde, algumas das melhores mentes no Novo Mundo ainda viam Roger Williams como um "excêntrico" incurável, e as suas ideias como um delírio petulante. Em 1702, Cotton Mather, reconhecido como tendo sido um dos melhores pensadores — certamente um dos pregadores mais influentes da Nova Inglaterra, olhou para trás para os eventos de que estamos falando e escreveu: "No ano de 1654, um certo moinho de vento nos Países Baixos, girando com extraordinária violência devido a uma violenta tempestade que então soprava, a pedra finalmente, pelo rápido movimento, ficou tão intensamente quente a ponto de incendiar o moinho, e ateou fogo a uma cidade inteira. Mas, posso dizer ao meu leitor que cerca de vinte anos antes disso houve um país inteiro na América prestes a ser incendiado pelo rápido movimento de um moinho de vento na

cabeça de um homem em particular." {98}

O homem de Mather com o moinho de vento na cabeça não era outro senão Roger Williams. Pode-se até certo ponto entender a incapacidade dos contemporâneos de Williams de assimilar as suas ideias numa quinzena (embora seja difícil aceitar que um homem do calibre mental de John Cotton tenha pensado que Williams fosse um "mascate de pequenas questões"). **{Em todo o caso, o povo na Inglaterra responsabilizou John Cotton pela chicotada. Pouco depois de a notícia ter chegado à Inglaterra, John Cotton recebeu de lá uma carta informando-o de que "estes caminhos rígidos te rebaixaram muito nos corações dos santos".}** Mas é de fato difícil compreender por que um homem como Cotton Mather, tanto tempo depois, estivesse ainda completamente cego para a profundidade e correta simplicidade dos princípios de Williams. A história haveria de mostrar, no entanto, que as ideias de Roger Williams eram tudo, menos "pequenas".

Após o seu banimento da Colônia da Baía de Massachusetts, Williams comprou um pedaço de terra considerável dos índios **{O fato de Williams ter comprado terras dos índios traz a foco outros aspectos da força do homem. Manifestamente, ele não compartilhava da noção prevalecente de que, assim como os filhos de Israel haviam expulsado os nativos da terra da promessa, era o direito e a vocação dos sacralistas coloniais despojar os índios. Suas convicções sobre este ponto foram outro espinho na carne da classe dirigente (establishment). Ele havia dito certa vez que o Rei da Inglaterra não tinha nenhuma terra no Novo Mundo para doar por carta foral; os proprietários legais, dizia ele, eram os nativos de pele vermelha. Esta posição, é claro, foi muito mal recebida em seus dias e foi listada como uma de suas "pequenas" e inaceitáveis ideias.}** e fundou nele um assentamento com a assinatura das suas ideias "pequenas", um município onde a lealdade religiosa de um homem (ou a falta dela) não lhe dava nem um puxão nem um empurrão na área civil. Esta experiência com a absoluta liberdade de consciência estava destinada a se tornar um empreendimento piloto. Ela deu o precedente para aquela separação entre igreja e estado provida pela Primeira Emenda da Constituição Federal, que foi posteriormente elaborada para garantir a sociedade composta pela qual a igreja rival havia agonizado desde tempos imemoriais.

Embora as ideias propostas por Roger Williams não tenham impressionado muito nem mesmo algumas das melhores mentes no Novo Mundo, elas de fato atraíram a atenção de observadores europeus. Estes parecem ter sentido o potencial de marcar época nas ideias de Roger Williams e no empreendimento piloto em Providence. Eles sentiram as implicações radicais da luta de Williams pelo compositivismo societal. Por exemplo, um historiador alemão de nome Gervinus escreveu:

Roger Williams fundou em 1636 uma pequena nova sociedade em Rhode Island sobre os princípios de inteira liberdade de consciência... As teorias de liberdade na Igreja e no Estado... foram aqui postas em prática no governo de uma pequena comunidade. Foi profetizado que as tentativas democráticas de se obter o sufrágio universal, uma franquia eleitoral geral, parlamentos anuais, inteira liberdade religiosa e o direito miltoniano de cisma, seriam de curta duração. Mas as instituições não apenas se mantiveram aqui, mas se espalharam por toda a União. Elas suplantaram os inícios aristocráticos da Carolina e de Nova Iorque, o partido da alta Igreja da Virgínia, a teocracia de Massachusetts e a monarquia por toda a América; elas deram leis a um quarto do globo e, temidas por sua influência moral, permanecem no pano de fundo de

cada luta democrática na Europa. {99}

Georg Jellinek, professor de história por longo tempo em Heidelberg e uma reconhecida autoridade em origens americanas, teve isto a dizer sobre Roger Williams e as suas ideias "pequenas":

A ideia de direitos do indivíduo legalmente estabelecidos, inalienáveis, inerentes e sagrados não é de origem política, mas religiosa. O que algumas vezes tem sido considerado uma obra da Revolução foi, na realidade, um fruto da Reforma e de suas lutas. O seu primeiro apóstolo não foi Lafayette, mas Roger Williams, que, impulsionado por um poderoso e profundo entusiasmo religioso, foi para o deserto a fim de fundar um governo de liberdade religiosa, e o seu nome é pronunciado pelos americanos até hoje com o mais profundo respeito. {100}

Anteriormente, o historiador alemão Lezius tivera isto a dizer sobre Williams e as suas convicções:

O conceito protestante de Estado... não era favorável à ideia de tolerância. A uma modificação do conceito protestante de Estado, uma que encorajasse a tolerância, os anabatistas forçaram os promotores de uma Igreja-Estado; ao fazê-lo eles, enquanto sofriam e lutavam, realizaram um serviço inestimável... um pelo qual eles ainda não receberam, nem de longe, os agradecimentos que lhes são de justo direito no fórum da história... Em solo alemão, esses cristãos anabatistas que não retaliavam não alcançaram muito em termos de corrigir os erros da Reforma... A situação foi bem diferente na Inglaterra, e aqui o eclesiologismo (*free-churchism*) da reforma anabatista lutou até a uma grande vitória para a tolerância por meio de uma modificação no conceito do Estado. A separação entre Igreja e Estado não é o produto do *Aufklärung* [Iluminismo], mas é o fruto maduro da ideia de Igreja livre da Reforma Anabatista. {101}

Nem todos os historiadores concordariam com a ampla afirmação de Lezius de que "a separação entre Igreja e Estado" conforme exemplificada na América não é o produto do Iluminismo, mas "o fruto maduro da ideia de Igreja livre da Reforma Anabatista". Não pode haver dúvida de que homens como Thomas Jefferson haviam lido os enciclopedistas, e seria de fato muito estranho se não tivessem absorvido algumas dessas ideias. Mas também não pode haver dúvida de que a Revolução na América diferiu em aspectos importantes de sua contraparte francesa. Uma dessas diferenças é que na Revolução Americana não se encontra a amarga hostilidade contra a igreja que foi uma característica tão forte da Revolução Francesa. Mesmo hoje, é incomum encontrar um americano amaldiçoando a igreja. Há, para ser claro, muitos americanos que ignoram a igreja completamente; mas poucos americanos têm um ressentimento profundo em relação à igreja, como ocorre tão frequentemente em outros países. A igreja não tem exigido que eles apoiem uma instituição na qual não estão interessados; certamente não tem pedido ao *regnum* para forçar as pessoas a apoiá-la por meio de cobranças de impostos, como tão comumente o fez em terras onde o *Corpus Christianum* subsistia.

Recentemente, um erudito alemão disse, ao contemplar os destroços causados pelo furor nazista: "Que dor é para qualquer um que conheça a história da Igreja que tenhamos tratado os gentis anabatistas da maneira como tratamos! Naquela época, as melhores forças espirituais da Reforma emigraram das Igrejas da Reforma." {102} Ele estava se referindo ao fato de que foi devido ao persistente sacralismo na Alemanha, tal como alimentado e nutrido pela Reforma magisterial, que os

nazistas puderam assumir o poder virtualmente sem qualquer resistência por parte das igrejas. O ministro da propaganda nazista declarou logo no início da tomada de poder nazista: "O Volk não é uma preocupação subsidiária da Igreja, mas é a sua principal preocupação; uma comunhão de todo o povo a Igreja deve ser, não uma comunhão separada com a sua própria estruturação separada; a preocupação com a sua própria comunhão separada frequentemente tem desviado a Igreja da sua real atribuição dada por Deus e a restringe no assunto até os dias de hoje". Muito poucas pessoas na Alemanha viram aonde esta visão iria dar, pois estavam acostumadas a ouvir uma linguagem como essa: estavam acostumadas a uma estreita parceria igreja-estado tal como elaborada na Reforma magisterial, e não viram nada de sinistro na proposta ideia de uma união religiosa que coincidissem com a união política — até que foi tarde demais para deter o monstruoso híbrido e os seus males concomitantes. Foi somente com a formação do *Notpfarrerbund* (associação de pastores de emergência), que então se tornou a *Bekenntnisfront* (a frente confessional) sob o pastor Niemöller, que o conceito da sociedade composta novamente voltou a ser visado. Desde essa época, muitos pensadores alemães chegaram à conclusão de que o Constantinianismo teve a sua época, embora haja também aqueles que, em desespero, estão dando transfusões de sangue ao híbrido.

Nós apontamos que, como as ideias prevalecentes nos círculos da igreja rival desde tempos muito remotos foram suprimidas com sucesso no continente, não foi senão com o irromper da Revolução Francesa que o híbrido recebeu a sua ferida mortal naquelas paragens. A Revolução Francesa introduziu muitas das ideias pelas quais a igreja rival agonizava, mas fê-lo com uma disposição totalmente diferente daquela dos que, em tempos anteriores, haviam sido pioneiros na separação entre igreja e estado, bem como em todos os muitos corolários da teologia tridimensional. Foi também diferente da disposição dos revolucionários americanos. Thomas Jefferson, por exemplo, foi e permaneceu totalmente apreciativo da herança religiosa da América, especialmente daquelas ideias religiosas que haviam sido nutridas no segmento anabatista. Numa carta à Associação Batista de Danbury, Connecticut, ele declarou: "Crendo com vocês que a religião é um assunto que repousa unicamente entre o homem e o seu Deus, que ele não deve prestar contas a nenhum outro pela sua fé e pela sua adoração, que os poderes legislativos do governo alcançam apenas ações, e não opiniões, contemplo com reverência soberana aquele ato de todo o povo americano que declara que a sua legislatura não deve fazer nenhuma lei a respeito de um estabelecimento de religião, ou proibir o seu livre exercício." **{103}** Esta atitude de simpatia para com as igrejas foi característica dos promotores da Revolução Americana.

Nesta carta à Associação Batista, Jefferson estava se referindo à Primeira Emenda da Constituição Federal, da qual ele estava claramente citando. A gênese desta Primeira Emenda é, naturalmente, uma parte da história sendo contada neste estudo, a história dos altos e baixos do princípio do compositivismo. Quando as treze colônias se reuniram com o propósito de federação, a maioria delas ainda possuía uma religião "certa". Assim, surgiu a questão concernente a qual religião seria a religião "certa" do governo federal que estava para ser moldado. Isso levou a um impasse sem esperança, pois cada uma das unidades queria que a sua fé fosse a fé do todo resultante. Depois de muita discussão, algumas rixas (e, segundo se diz, alguma oração), decidiu-se criar um governo central que não mostraria nem favor nem desfavor para com qualquer das lealdades supremas às quais grupos de cidadãos pudessem se agarrar. Foi isto que levou à redação da famosa Primeira Emenda. Sem a posição nela estabelecida, a federação teria sido quase impossível. Podemos dizer também que não fosse o precedente do "Estado de tolerância", o Rhode Island de Roger Williams, a Primeira Emenda teria sido muito improvável. A experiência em Rhode Island havia, ao menos,

desmentido a antiga noção sacralista de que se há de haver silêncio na praça pública deve primeiro haver unanimidade no santuário. O compositivismo societal foi garantido pela promulgação legal da Primeira Emenda e, ao fazê-lo, esta emenda marcou uma nova partida na estruturação da sociedade humana, no sentido de que pressupunha o compositivismo na área da mais alta lealdade das pessoas. Em tudo isto podemos ver a frutificação final de ideias longamente mantidas e nutridas na igreja rival. Pois, como Ernst Troeltsch disse da inovação americana: "Aqui os enteados da Reforma viveram para ver, enfim, a sua grande hora na história do mundo... Aqui o conceito medieval de cultura foi levado ao seu fim e, no lugar da cultura de constrangimento medieval da combinação Estado-Igreja, veio o início da moderna cultura, livre da Igreja, do homem individual." {104}

Os princípios da igreja rival deram frutos em ainda outra área no Novo Mundo — o fim da escravidão. Rhode Island, o lugar onde esses princípios foram primeiro postos em prática, é conhecida por ter desempenhado um papel importante na emancipação. {105} Isto reflete a afinidade dessa colônia com as antigas ideias e os ideais da igreja rival, os quais incluíam o repúdio à posse de escravos. Henri Bullinger, o sucessor de Zuínglio em Zurique, disse numa carta datada de 1560, que "é uma antiga tradição entre os anabatistas que... não deveria haver escravos, de que é moralmente errado que um homem seja dono de outro homem." **{A pergunta deve ser feita: como pôde Bullinger falar, em 1560, de uma "antiga tradição anabatista", quando o anabatismo, como é comumente pensado, tinha apenas uma geração de idade? Ele provavelmente estava usando o termo de forma solta, como muitos faziam em seus dias, para denotar os "hereses" pré-Reforma, talvez os valdenses.}** {106} Não deve ser surpresa que a rejeição da fórmula sacral para a sociedade tenha levado a uma rejeição da posse de escravos. O sacralismo cria um clima que se acomoda muito prontamente à servidão involuntária porque usa a coerção em vez do voluntarismo na área da mais alta lealdade dos homens. Por esta razão, as sociedades sacrais abrigaram regularmente a instituição da escravidão. Exemplos disto remontam a tempos antigos. O Egito dos faraós era sacral e escravizou israelitas; o próprio Israel era sacral e teve os seus midianitas como "rachadores de lenha e tiradores de água". Os teóricos do sacralismo têm defendido regularmente a escravização de pessoas e grupos não ligados pelo vínculo sacramental que mantinha unida a sua própria sociedade. Os doutores do "sacralismo cristão" medieval ensinavam que sarracenos e outros "pagãos" estão adequadamente sujeitos à servidão perpétua e involuntária. O mundo islâmico, que é sacral no seu pensamento, considerava permissível escravizar os *kaffirs*, ou seja, não maometanos. **{É um fato registrado que o comércio de escravos que trouxe ondas de pessoas negras para o Novo Mundo foi lançado por comerciantes árabes, homens cuja doutrinação religiosa lhes ensinava que a escravidão era moralmente admissível. O pioneirismo árabe nesse negócio nefasto se reflete no fato de que, em grande parte da África, uma pessoa negra é até hoje chamada de kaffir, uma palavra árabe que significa "infel".}** Os conquistadores espanhóis no nosso Sudoeste também agiram com base no ensino medieval da sua igreja de que é apropriado escravizar pessoas não batizadas (*unchristened*). **{A "cristianização" dos índios do Sudoeste foi acelerada pela doutrina de que era permissível colocar um "pagão" num contrato de servidão (*indenture*), mas não era permissível fazê-lo com uma pessoa submetida ao batismo infantil (*christened*). Isso deu aos índios a escolha de ir para as minas de ouro, onde a vida era inacreditavelmente cruel, ou para a fonte batismal. Qualquer pessoa que tenha rastejado naqueles túneis estreitos das antigas atividades de mineração de ouro não terá dificuldade em entender que muitos tenham escolhido a última alternativa.}**

Todas as igrejas no Novo Mundo, mesmo aquelas cujas contrapartes europeias ainda estão próximas

ao formato de "Cristandade", parecem aceitar com gratidão o que a nova estruturação da sociedade lhes dá. Por exemplo, um porta-voz do Luteranismo, Theodore Meyer do Sínodo do Missouri, disse: "A liberdade da Igreja, perdida sob Constantino, nem sequer foi recuperada na Reforma. A Igreja da Alemanha — e de todos os países protestantes da Europa — tornou-se, e até hoje permanece, uma parte da máquina do Estado. Não foi senão quando os Estados Unidos da América foram estabelecidos que o mundo viu uma terra na qual esta correta, natural e bíblica relação entre Igreja e Estado existe: a separação." **{107}** O Padre John Cogley dá um ponto de vista católico romano:

Não temos o problema Igreja-Estado no sentido clássico. O nosso sistema de separação, ou assim me parece, é o mais próximo a que um povo pode chegar na resolução das inescapáveis dificuldades ao tentar dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. E funciona. Os direitos da Igreja são escrupulosamente observados nos tribunais americanos; as necessidades do Estado são reconhecidas e honradas pela Igreja. Não consigo pensar em nenhum lugar na terra onde seja mais fácil para um homem cumprir os seus deveres religiosos do que nos Estados Unidos... dar a Deus o que é Seu. Tampouco consigo pensar em um lugar onde o Estado exija tão pouco daquilo que o homem religioso não pode dar. Quando o faz, o homem religioso pode fazer um apelo de consciência e o Estado ouvirá. Onde está a Igreja numa condição mais saudável? **{108}**

É, sem dúvida, verdade que ainda é uma boa doutrina católica romana que a espada do *regnum* seja usada para promover a religião "certa" (o catolicismo); mas é certamente também verdade que a maioria dos católicos americanos exigiria que essa doutrina "certa" fosse revogada em vez de a fórmula americana ser rejeitada.

O sistema de pensamento da igreja rival recebeu, nos nossos dias, um amplo endosso do falecido Karl Barth. Dando-se conta de que o movimento nazista alemão teria sido impossível sem o pano de fundo do "sacralismo cristão", ele começou a questionar a legitimidade de toda a fórmula Constantiniana. Barth viu que Constantino fora "o criador da *Volkskirche* cristã", a qual Barth rejeitou frontalmente em seguida. Ele achou deplorável que "quando Constantino elevou o Cristianismo ao status de religião do Estado e quando o terreno da Igreja foi feito coincidir com o do povo (*peoplehood*), então muitos pensaram ver neste desenvolvimento a reinstauração da dispensação do Antigo Testamento e, ao mesmo tempo, o cumprimento da profecia neotestamentária de Apocalipse 20". **{109}** Barth viu logo que todo o empreendimento Constantiniano foi um grande erro. Ele escreveu:

Erro eu ao pensar que a razão real e determinante para o batismo de infantes foi, com os Reformadores e desde aquele dia todas as vezes repetidamente, de forma bem simples esta: os homens não conseguiam se convencer então, em nenhum caso ou a qualquer custo — nem o conseguem agora, em nenhum caso ou a qualquer preço —, a abrir mão da ideia de uma Igreja evangélica no formato de *Corpus Christianum*, a imagem de uma *Volkskirche*? Uma *Volkskirche*, como uma Igreja Estatal e Igreja-das-massas, isto a Igreja já não pode muito bem ser se ela romper com o batismo infantil. *Hinc, hinc, illae lacrymae!* [Daí, daí é que vêm aquelas lágrimas!] Acaso não terá essa preocupação que se revela aqui, talvez, a sua forma primitiva naquele fato que Lutero confessou em certa ocasião, a saber, de que não haveria tantos batizados se e quando as pessoas tivessem de vir ao batismo em vez de serem trazidas a ele? Não ignoramos a dificuldade prática e

real envolvida na decisão que aqui se avoluma; mas mesmo assim desejamos perguntar se esta é uma preocupação legítima. Não é sempre o caso, e assim também aqui, que é aconselhável darmos uma olhada cuidadosa naquelas coisas que temos por indispensáveis em qualquer evento e a todo custo? Estamos então realmente tão certos da correção intrínseca do sistema Constantiniano, a configuração presente da nossa *Volkskirche*? É a nossa consciência na questão então tão boa, de modo a podermos e devermos estar determinados, venha o que vier, a nos apegarmos a ele — mesmo ao preço de infligir, por uma prática de batismo mal construída, infindáveis feridas e doenças à Igreja...? Onde, eu lhes pergunto, está escrito que a Igreja Cristã não deve ser uma minoria, talvez uma pequena minoria? Não seria ela mais útil aos que a rodeiam se fosse antes uma Igreja saudável? Qual é o real proveito para a Igreja em continuar a ser uma Igreja-do-povo em vez de uma Igreja-para-o-povo...? O que é necessário é muito simples: um batismo para tomar o lugar do batismo de infantes (*christening*), um que seja justificável também da parte da pessoa que recebe o batismo. Ela deve, para que as coisas estejam corretas, passar do status de objeto passivo do batismo para o status de um parceiro que escolhe e confessa livremente... a Jesus Cristo. {110}

Não pode haver dúvida de que Barth rejeitou o *Corpus Christianum*. No entanto, alguém poderia desejar que ele tivesse elaborado e declarado tão claramente o que exatamente ele esculpiria para tomar o seu lugar. Não parece haver uma fórmula simples pela qual duas instituições, uma nascida da graça conservadora de Deus e a outra de sua graça redentora, funcionem juntas de modo harmonioso. O fim do *Corpus Christianum* não resolve todos os problemas; na verdade, levanta alguns novos. Como Hendrik Kraemer assinalou, desde que o *Corpus Christianum* se erodiu, o problema principal da igreja tem sido o seu relacionamento com o mundo.

Claramente, para Karl Barth, o híbrido não era de forma alguma a amável criatura que a opinião prevalecente tinha sustentado que ele era por um milênio ou mais; para ele, era um vira-lata malcriado, a besta rude contra a qual a igreja rival agitara desde o dia de seu nascimento. Não é de admirar que duas facções sustentando visões tão amplamente divergentes estivessem constantemente em atrito uma com a outra: o que uma chamava de um movimento ascendente a outra chamava de queda; o anjo de um grupo era o diabo do outro; o que um abençoava o outro amaldiçoava. O sucesso de qualquer uma das avaliações sobre o híbrido dependia da supressão da outra visão. Entretanto, talvez se possa dizer hoje que a maioria dos protestantes (e até mesmo alguns católicos contemporâneos) está tentando manter uma posição em algum lugar no meio do caminho — não mais pronta a endossar o "sacralismo cristão", mas não totalmente preparada para rejeitá-lo. Há aqueles que tentam continuar a construção do 'tanto um quanto o outro' (*both-and*) inventada nos dias de Agostinho, uma igreja que é tanto *Corpus Christi* quanto *Corpus Christianum*, tanto visível quanto invisível. As pessoas acham difícil continuar a abraçar o híbrido, mas acham também difícil abrir fogo contra ele. É duvidoso que essa hesitação entre duas opiniões possa continuar indefinidamente.

Em todo caso, ainda é difícil discordar do que Walter Hobhouse disse no início deste século: "Há muito tempo passei a crer que a grande mudança nas relações entre a Igreja e o mundo, que começou com a conversão de Constantino, não é apenas um ponto de inflexão decisivo na história da Igreja, mas é também a chave para muitas das dificuldades práticas dos dias atuais, e que a Igreja do futuro está destinada, cada vez mais, a retornar à condição de coisas que se assemelha à que

prevalecia na Igreja pré-Nicena; isto quer dizer que, em vez de fingir ser coextensiva ao mundo, confessar-se-á ser a Igreja de uma minoria, aceitará uma posição envolvendo um antagonismo mais consciente com o Mundo e, em retorno, ganhará em alguma medida a sua coerência anterior." **{Em referência à expressão "coerência anterior", pode-se apontar que há uma conexão entre o descarte do Constantinianismo e a adesão ao ecumenismo. O movimento ecumênico não começou senão quando o conceito de "Cristandade" começou a se erodir. Tem-se a impressão de que a fragmentação da igreja foi ocasionada não tanto por diferenças teológicas quanto pré-teológicas; foi o nacionalismo em ascensão, em vez da diversidade teológica, que fez com que a Reforma se dividisse em várias correntes. O movimento ecumênico não resulta tanto da acomodação teológica quanto da diminuição de algumas dessas diferenças pré-teológicas. É claramente significativo que as chamadas igrejas mais jovens, as quais não têm uma herança Constantiniana, sejam as igrejas mais ardentemente comprometidas com o ecumenismo. Quanto mais uma dada denominação ainda é mantida unida por princípios pré-religiosos de inclusão, menos ela se interessa pelo ecumenismo. Por exemplo, nas Igrejas Reformadas da África do Sul, os laços pré-religiosos ainda estão muito em evidência, talvez mais do que em qualquer outra denominação; estas igrejas são, ao mesmo tempo, as menos interessadas na ecumenicidade.}** {111}

# POSFÁCIO

Neste estudo, examinamos as ações e interações de duas tradições religiosas. De um lado está a tradição pré-cristã, que precisa de unanimidade e, assim, impõe a conformidade; do outro lado encontra-se o cristianismo autêntico, que precisa de diversidade e, portanto, alimenta a ideia da sociedade composta. Fundamental para a diferença entre as duas é uma visão divergente do homem. No cristianismo autêntico, com a sua visão de igreja como *Corpus Christi*, o homem é visto como um ser que, uma vez que existe "à imagem de Deus", possui uma espécie de soberania: Deus lida com ele de uma maneira decididamente diferente da forma como lida com o resto das suas criaturas. Nesta visão, Deus não lida com o homem "como com paus ou pedras" — para tomar emprestada uma expressão que o cristianismo autêntico concebeu para este propósito — mas como uma pessoa. Por esta razão, a linguagem desempenha um papel tão importante nesta tradição religiosa, visto que a linguagem e o relacionamento pessoal são mutuamente dependentes um do outro. Por outro lado, as demais tradições religiosas da humanidade veem o homem como sendo da mesma peça que as outras criaturas. Aqui a linguagem não é tanto um intercâmbio de proposições, mas antes uma espécie de estímulo emocional, muito parecido com o de uma gata mãe quando lambe os seus gatinhos. A linguagem como uma questão de sujeitos e predicados é deixada em suspensão; o sacramento e a manipulação sacramental tomam o seu lugar. A salvação pelo sacramento caminha de mãos dadas com uma visão do homem muito mais baixa do que a mantida por aqueles que creem na salvação pela resposta à Palavra.

Em vista destas diferenças profundamente enraizadas, não é surpreendente notar que sociedades que foram moldadas por sistemas sacramentais (i.e., sociedades pré-cristãs) caem presas muito facilmente do totalitarismo. A visão do homem em sociedades sacrais ou sacramentais é idêntica àquela nos sistemas totalitários. Há uma íntima similaridade entre um *regnum* que manipula as bases por meio de um "*praesidium*", e um *sacerdotium* no qual uma *ecclesia docens* manipula os leigos através do uso de elementos sacramentais. Portanto, não é por acaso que o conceito da dignidade do homem, a ideia da autodeterminação, a concessão do direito de optar e todas as outras características que são parte da visão democrática foram engendrados num terreno que de alguma forma conseguiu livrar-se do híbrido. A democracia, considerada tanto ideológica quanto historicamente, é a progênie do "herege"; o que equivale a dizer que ela tem as suas raízes religiosas no cristianismo autêntico. O nascimento da América coincidiu com a expiração do híbrido ali. A república que veio a existir dois séculos atrás foi, em virtualmente todos os sentidos, a resposta a orações que haviam subido em conventículos realizados desde tempos imemoriais. Nos Estados Unidos não há mais uma igreja rival — pela razão bastante simples de que não há mais uma igreja estabelecida.

Neste livro, lidamos com a história. Não é tarefa do historiador prever o futuro; esse trabalho ele pode deixar em segurança para o profeta. Contudo, em tempos como estes, não se pode evitar tentar olhar para a frente. Então surgirá a pergunta se o híbrido está realmente tão morto quanto parece estar, ou se talvez esteja apenas se fingindo de morto. Vimos que a besta é dura na queda, que pode se ajustar a grandes mudanças de topografia e clima, que pode cruzar oceanos e abranger continentes. Portanto, a questão é: irá ela curar a si mesma da sua ferida mortal, colocar-se de pé mais uma vez e rondar a terra novamente? Deixando toda linguagem figurada de lado, estaria o

conceito da sociedade composta a salvo e seguro sobre a terra? O totalitarismo, com as suas duras exigências por uniformidade, está ampliando o seu escopo. Pode haver conversa sobre "deixar crescer cem flores"; mas tal conversa, como tivemos a ocasião de aprender para o nosso desalento, acaba por ser apenas mais um artifício demoníaco com o intento de primeiro localizar a dissidência e então suprimi-la, em um esforço total para garantir uma sociedade rigidamente monolítica.

Mesmo no mundo livre a ideia de diversidade está na defensiva. A uniformidade é o conceito prevalecente tanto no púlpito quanto na sala de aula. Impulsionado por tal predileção pela uniformidade, John Dewey, dito ser "o pai da educação americana", diz em *A Common Faith* que "o Cristianismo histórico está comprometido com a distinção de ovelhas e bodes, os salvos e os perdidos..." Ele acrescenta que, a menos que tais diferenciações sejam de alguma forma afundadas, o sonho americano de democracia não pode se tornar realidade. O exato oposto desta tese é, obviamente, algo muito mais próximo do correto: a saber, que visto que a essência do sonho americano é a sociedade composta, a realização do sonho americano é contingente à perpetuação da configuração "ovelha e bode", uma situação na qual há espaço para lealdades supremas amplamente diversas. O corolário dessa configuração é a suposição de que o *regnum* não deve envolver-se nestas lealdades supremas, mas deve arranjar forma de levar adiante a sua própria e devida agenda no plano das lealdades menores das pessoas. O que John Dewey suplica em *A Common Faith* é o retorno a uma religião "certa", a qual, como a história nos ensina, invariavelmente se torna miseravelmente "errada".

Condiz com o clima de se chegar ao fim deste estudo que lancemos um olhar ao último livro da Bíblia. Nele encontramos um profeta que deixa o seu olhar vagar sobre o que há de ocorrer na terra nos últimos dias. O que é que ele vê? Vitória cósmica para Cristo? Dificilmente isso: a batalha das eras continua a grassar tão ferozmente como sempre. Acaso ele vê uma continuação do sacralismo pagão, que escorraça para uma ilha solitária aqueles que, como o escritor do Apocalipse, representam um problema para a sociedade monolítica? Tampouco isso, pois na cena final que João vislumbra, o paganismo desapareceu da terra. O que o visionário solitário em Patmos realmente vê é um mundo dirigido por um pseudo-Cristo, conhecido como Anticristo. É um mundo mantido unido por um laço sacramental, visivelmente identificável pelo sinal sacramental na mão e na testa das massas. Este sinal sacramental garante a uniformidade em pensamento e ação. Sem este distintivo final de uniformidade maciça, será impossível comprar ou vender, isto é, impossível viver. E João vê um "remanescente", uma minoria que rejeita o símbolo sacramental comum, tentando ser fiel ao Cordeiro numa sociedade monolítica. Assim como houve um *terminus ad quem* divinamente determinado nos dias do híbrido original, da mesma forma nestes últimos dias haverá um limite (*terminus*) dado por Deus, para que o desgaste sofrido pelo "remanescente" não prove ser "demais até mesmo para os eleitos". Então, "Cortinas!" Após o fechar das cortinas, haverá um compositivismo final — dois acampamentos "com um grande abismo fixado" entre eles.

Enquanto houver filhos de Deus sobre a terra bem como filhas dos homens, o intercurso entre eles será sempre uma possibilidade. E assim existe a possibilidade do engendramento de um híbrido final — "e também depois".

# APÊNDICE

Os seguintes fragmentos de poesia medieval indicam que a qualidade de estilo de vida praticada pelos "hereges" medievais era claramente distinguível da de seus vizinhos. Estes fragmentos também registram alguns dos termos de opróbrio usados contra estes crentes conscienciosos. Em minhas traduções, tentei reproduzir a rima e a métrica no português onde elas ocorrem no idioma original.

A primeira seleção é do tratado valdense intitulado *La Nobla Leçon*. Nele ocorre o seguinte verso:

S'il en est un bon  
qui aime et craigne Jesus Christ,  
Qui ne veuille maudire,  
Ni jurer, ni mentir,  
Ni commettre adultere,  
Ni occire, ni prendre a autrui,  
Ni se venger de ses ennemis -  
Ils disent qu'il es Vaudes  
Et digne d'etre puni.  
Se há um homem de bem  
Que a Cristo ame e também  
Aos outros não queira amaldiçoar,  
Nem mentir, nem jurar,  
Nem adultério cometer,  
Nem matar, nem o alheio reter,  
Nem vingança ao inimigo aplicar -  
Dizem ser ele um Vaudês,  
Que merece o castigo da vez. **{A Deixei a palavra "Vaudes" sem tradução. Ela poderia ser traduzida como "feiticeiro" ou "valdense". Não importa, pois os "hereges" medievais eram frequentemente acusados de se envolverem nas artes das trevas, uma acusação que os valdenses também estavam acostumados a ouvir.}**

As passagens seguintes são da versificada Vida da Duquesa Iolanda (*Het Leven van Grafin Iolande van Vianen* de Bruder Herman [ed. J. Meyer; linhas 3882f.]). Neste poema narrativo, lemos sobre uma pessoa que recua diante da libertinagem da época e recebe por isso a seguinte repreensão:

Ir duet uns allen schande

mit ûren begardien.

Vós a todos nos envergonhais

Com vossos modos de begardos tais. **{B Os begardos eram originalmente um partido de reforma dentro da igreja; mas sua crítica à condição decaída da igreja logo os fez operar de fora da igreja. Então o nome passou a representar qualquer "herege".}**

Um pouco mais adiante neste poema, uma jovem virtuosa se afasta da participação nas danças lascivas planejadas para a celebração do casamento de sua irmã mais mundana; ela recebe uma severa bronca por seu suposto puritanismo.

Nu was dy brût ein edelwif,

Hersch unde stolz, dat al ir lif

Zur wereldvroide herze druch;

Der suster wort sy widersluch,

Und sprach, vil lyve suster min,

Wilt du bi mir begine sin,

Ar begardië driven,

So ganc zu sulchen wiven

Dy des gelusten, dat raden ich;

Erlaiz der truandien mich,

Du solt mir spielen, lachen,

Und alle vroide machen.

A noiva era nobre mulher,

Que em toda a sua vida quis ter

Soberba, orgulho e diversão;

Falou contra a devota irmã, então,

E disse: "Bem, querida irmã minha,

Se queres bancar a beguina **{C O termo "beguina" era a contraparte feminina de begardo. Da mesma forma, "Beguina" logo se tornou um termo de opróbrio e foi usado para designar um "herege" de qualquer tipo.}**

Ou ser de linhagem begarda assim,

Busque mulheres do mesmo afim

Que gostem disso; eis meu conselho:

Tire esse jeito truand **{D Truand era outro termo de censura aplicado aos da igreja**

rival; ele deriva do fato de que os membros da igreja rival viajavam para lá e para cá como missionários, pessoas que nunca estavam no lugar onde se esperava que estivessem. Nomes alternativos para os Truands eram Läufer (viajantes a pé) e Schleicher (pessoas que entram de forma sub-reptícia).} do meu espelho,

Quero que brinques, rias e faças festa,

Te alegrando com toda a seresta."

As seguintes linhas são do poema medieval A Biografia de Santa Lutgarda (*Het Leven van Sinte Lutgard. naar een Kopenhaagsch Handschrift* [ed. Van Veerdeghe, Leiden, 1899]). Novamente vemos uma pessoa que leva um puxão de orelhas por sua tentativa de um estilo de vida cristão.

"Nu comt hier voert, gi papelarde,"

Ghi metten grisen langen barde,

Die al volmaket schinen willet,

Ende al benijdt en al beghillet;

Hort harewart, ghi loese boeven

Die ommeget met begardiën!"

"Venha a público, papelarde, {E A designação papelarde como um nome difamatório para o "herege" era comum; a sua derivação é incerta. A explicação mais provável é de que consiste em uma variante da palavra papel (paper) mais o sufixo pejorativo ard; a referência seria então à maneira do "herege" de adorar o "papel" no qual a Palavra de Deus estava escrita.}

Vós de barba longa e que faz muito alarde, {F Os "hereges" medievais eram às vezes chamados de Bartmänner (homens com barbas). O uso de barba pelos homens, e de algum tipo de adorno de cabeça pelas mulheres, era para o membro da igreja rival uma espécie de distintivo indicativo de uma retidão religiosa mais do que ordinária. Esses distintivos sobrevivem entre grupos como os amish, alguns menonitas e os huteritas, entre os quais o uso de barba é uma exigência religiosa para o homem casado.}

Que entre os homens posais de o melhor,

A todos criticando ao redor;

Ouvi-me, sujeito inútil e covardo,

Que escolhe os amigos no povo begardo!"



# NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

## Parte Um

- (1.) Cícero, *Pro Flacco* (Oxford, 1962), Vol. IV, par. 28 (minha tradução).
- (2.) Hendrik Berkhof, *De Kerk en de Keizer* (Amsterdã, 1946), p. 11.
- (3.) Minucius Felix, *Octavius*, trad. J. H. Freese (Londres, s.d.), VIII, IX, X.
- (4.) G. C. Berkouwer, *Karl Barth en de Kinderdoop* (Kampen, 1947), p. 112.
- (5.) Emil Brunner, "Die Christusbotschaft und der Staat," *Der Grundriss* (Fevereiro, 1940), p. 37.

## Parte Dois

- (1.) Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (Nova Iorque, 1956), p. 20.
- (2.) Citado em Oscar Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries* (Nova Iorque, 1970), p. 62, n. 11.
- (3.) Martin Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, 1961), p. 55.
- (4.) Cullmann, *The State*, p. 15. A. T. Robertson disse substancialmente a mesma coisa antes em *A Harmony of the Gospels* (Nova Iorque, 1922), p. 273.
- (5.) Cullmann, *The State*, p. 15.
- (6.) Veja "Der Zwölfte Apostel," *Vertrage und Aufsätze* (1966), p. 214.
- (7.) Para uma análise detalhada de *Istês* fora e dentro do NT, veja Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids, 1967), IV, 257-262.
- (8.) Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries*, p. 33.
- (9.) Kittel, *TDNT*, IV, 261-262. O artigo de Rengstorff em Kittel mostra claramente como a tentativa de rotular Jesus como um líder Zelote se reflete na linguagem e nas ações dos líderes judeus.
- (10.) Para um bom relato do status do direito da espada nos assuntos judaicos neste momento da história, consulte Paul Maier, *Pontius Pilate* (Garden City, N.Y., 1968), pp. 129f.
- (11.) Jean Calvin, *Corpus Reformationum*, ed. Baum et al. (Brunsvigae, 1863-1900), Vol. VII, Col. 89.
- (12.) *Ibid.*, Vol. I, Col. 127.
- (13.) Henry Hart Milman, *The History of Christianity from the Birth of Christ to the Abolition of Paganism in the Roman Empire* (Londres, 1867-1875), II, 287.
- (14.) *Contra Celsum*, VIII, 69.

## Parte Três

- (1.) *Epistle to Diognetus*, V, *Ante-Nicene Fathers* [doravante ANF] (Grand Rapids, 1973), I, 26-27.
- (2.) Tertuliano, *Apologia*, XXXVII, ANF, III, 45.
- (3.) James Stevenson (ed.), *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church* (Nova Iorque, 1957), p. 43.
- (4.) Leo Pfeffer, *Church, State and Freedom* (Boston, 1953), p. 11.
- (5.) W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952), p. 157, n. 7.
- (6.) A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Nova Iorque, 1962), p. 153.
- (7.) Martroye, "Une Tentative de Revolution Sociale en Afrique," *Revue des questions historique*, LXXVI (1904), 365.
- (8.) Jones, *Constantine*, pp. 74f.
- (9.) Ibid., pp. 75f.
- (10.) Justiniano, *Codex Theodosianus* (Berlim, 1877), XVI, 5:40. O imperador Justiniano revisou, ampliou e reorganizou o código de Teodósio e o publicou em 529.
- (11.) *Nicene and Post-Nicene Fathers* [doravante NPF] (Grand Rapids, 1955), 2ª série, X, 440-445.
- (12.) Abraham Kuyper, *Pro Rege* (Kampen, 1911-1912), III, 166f.
- (13.) Jacob Burckhardt, *The Age of Constantine* (Garden City, N. Y., 1949), p. 293.
- (14.) Jones, *Constantine*, p. 113.
- (15.) Henry Hart Milman, loc. cit.
- (16.) E. Jansen Schoonhoven, "Corpus Christianum en Zending," *Christusprediking in de Wereld* (Kampen, 1965), pp. 167f.
- (17.) *Ad Catholicos Epistola*, II, 2, citado em Frend, p. 255, n. 5.
- (18.) *Contra Epistolam Parmeniani*, II, 2:5, citado em Frend, p. 167, nn. 1, 2.
- (19.) NPF, I, 546-547, Seção 10.
- (20.) Ibid., pp. 544f. (Este volume também contém a carta à Senhora Felícia, Nº CCVIII.)
- (21.) *De Correctione Donatistarum*, NPF, IV, 642.
- (22.) Sermão LXII sobre Lucas 14:16, NPF, VI, 449.
- (23.) Frend, p. 320.
- (24.) NPF, I, 385.
- (25.) Carta XCIII a Vicêncio, NPF, I, 383.
- (26.) NPF, IV, 462.

- (27.) Frend, p. 320.
- (28.) Ibid., p. 321.
- (29.) G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids, 1974), p. 104, n. 1.
- (30.) *NPF*, VIII, 217.
- (31.) *NPF*, I, 389.
- (32.) Augustus Neander, *General History of the Christian Religion and Church* (Londres, 1896), II, 214f.
- (33.) *NPF*, I, 391.
- (34.) *NPF*, I, 558f.
- (35.) Ibid.
- (36.) *Monumenta Germanicae Historia* (Hanover, 1829), II, 164, Carta N° 113.
- (37.) Paul Fredericq, *Corpus Documentorum Inquisitionis Haereticae Pravitatis Neerlandicae* [doravante *Corpus*], 5 vols. (Gent, 1889-1902), I, 143.
- (38.) Tomás de Aquino, *Summa* II, 2, Q. 11, Art. 3.
- (39.) Ludwig Keller, *Die Waldenser und die Deutsche Bibelübersetzungen*, (Leipzig, 1886), p. 43.
- (40.) Frend, p. 322.
- (41.) Cullmann, *The State in the New Testament*, pp. 7, 9.
- (42.) Jones, *Constantine*, pp. 197f.
- (43.) Cf. *Corpus*, sob "Hussite," índice do Vol. III.
- (44.) Montet, *Histoire Litteraire des Vaudois du Piedmont* (Paris, 1885), p. 137.
- (45.) Von Zeschwitz, *Die Katechismen der Waldenser und Böhmisches Brüder* (Erlangen, 1863), p. 179.
- (46.) *Octavius*, p. 43.
- (47.) Ludwig Keller, *Die Reformation und die Ältere Reformparteien* (Leipzig, 1885), p. 76.
- (48.) Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Berlim, 1935), p. 20.
- (49.) Ibid., p. 19, n. 10.
- (50.) "Novel Confort," citado em Montet, *Histoire*, p. 140.
- (51.) George Gordon Coulton, *Inquisition and Liberty* (Boston, 1959), p. 189.
- (52.) Ibid., pp. 178-180.
- (53.) Migne, *Pat. Lat.*, XXV, 264.
- (54.) Resumido por Coulton, p. 63.
- (55.) Günther Franz, *Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte bearbeitet nach*

Walter Köhler, Walter Sohm, Theodor Sippell [doravante citado como Franz] (Marburg, 1951), IV, 381.

(56.) *Codex Theodosianus*, XVI, 1:2.

(57.) Citado em Grundmann, p. 98, n. 52.

(58.) Coulton, p. 184.

(59.) *Corpus*, I, 352.

(60.) Walter L. Wakefield e Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages* [doravante Wakefield] (Nova Iorque, 1969), p. 120.

(61.) *Ibid.*, p. 326.

(62.) *Ibid.*, p. 328.

(63.) Adolf von Harnack, "Die Didache und die Waldenser," *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristliche Literatur* (Leipzig, 1866), p. 269.

(64.) Coulton, p. 198.

(65.) Krasinski, *Reformation in Poland* (Londres, 1938), p. 68.

(66.) A. J. Zieglschmid, *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder* (Ithaca, N. Y., 1943), p. 34.

(67.) Frend, p. 324.

(68.) *Ibid.*, p. 332.

(69.) Ludwig Keller, *Die Reformation und die Ältere Reformparteien* (Leipzig, 1885), p. 396.

## Parte Quatro

(1.) C. A. Cornelius, *Geschichte des Münsterischen Aufruhrs* (Leipzig, 1855), p. 18.

(2.) Cf. Johann Loserth, *Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol* (Berlim, 1899), p. 11.

(3.) Cornelius, p. 7.

(4.) Comentário sobre Gênesis 41:45, *Luthers Sämtliche Schriften* [doravante *Schriften*] (St. Louis, 1880), II, Col. 1417.

(5.) Cf. o artigo sobre os Böhmisches Brüder em Johann Jakob Herzog, *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig, 1878), p. 663.

(6.) Detalhes deste encontro de mentes, bem como a documentação completa, são dados em Carl Pestalozzi, *Heinrich Bullinger, Leben und Ausgewählte Schriften* (Elberfeld, 1858); também em Rudolph Stähelin, *Huldreich Zwingli: Sein Leben und Werken* (Basileia, 1895-1897), II, 223.

(7.) Guido de Brès, *Racine: Source et Fondement des Anabaptistes*. Traduzi a partir do fôlio 338r da tradução holandesa.

- (8.) *Monatshefte Comenius Gesellschaft*, Fascículo 9, 10 (1898), p. 308.
- (9.) Jean Crespin, *Histoire des Martyrs* (Toulouse, 1885-89), I, 56.
- (10.) Citado em Keller, *Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen* (Berlim, 1897), p. 54.
- (11.) *Schriften*, VII, 200-201.
- (12.) Urbanus Rhegius, *Widderlegung der Münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten bekanntnis mit vorrhede Doctor Martin Luthers* (Wittenberg, 1535).
- (13.) Calvino, *Institutes of the Christian Religion* [doravante *Inst.*], Livro IV, 1:13 (Grand Rapids, 1966), II, 292.
- (14.) Lutero, *Schriften*, VIII, 4.
- (15.) *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, eds. S. Cramer e F. Pijper (Haia, 1903-1914), II, 305.
- (16.) Guy Hershberger, ed., *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Scottsdale, 1957), p. 137.
- (17.) *Schriften*, VIII, 4.
- (18.) Franz, pp. 102f.
- (19.) *Schriften*, V, 747.
- (20.) Westin-Bergsten, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Volume IX, *Balthasar Hübmaiers Schriften* [doravante Hübmaier] (Gütersloh, 1962), p. 133.
- (21.) *Mennonite Encyclopedia* (Hillsboro, Kansas, 1955-1959), IV, 429B.
- (22.) *Mennonite Encyclopedia*, III, 473.
- (23.) *Ibid.*, IV, 432, Col. 2.
- (24.) Zuinglio, *Hauptschriften*, ed. Fritz Blanke et al. (Zurique, 1947), Parte III, pp. 349f.
- (25.) Leonhard von Muralt e Walter Schmid, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz* [doravante Muralt] (Zurique, 1952), p. 27.
- (26.) Hübmaier, p. 186.
- (27.) Wm. Hadorn, *Die Reformation in der deutschen Schweiz* (Leipzig, 1928), p. 104.
- (28.) Zuinglio, *Hauptschriften*, Parte III, pp. 134f.
- (29.) *Ibid.*, p. 103.
- (30.) *Ibid.*, p. 136.
- (31.) Franz, pp. 226f.
- (32.) Manfred Krebs e Jean Rott, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Volume VII, Elsass, Parte 2 (Stadt

Strassburg 1522-1532) [doravante Krebs] (Gütersloh, 1959).

(33.) Citado em Röhrich, *Niedners Zeitschrift für die Historische Theologie* (1860), p. 115.

(34.) Kittel, *TDNT*, II, 53.

(35.) Franz, p. 382.

(36.) Ibid., p. 363.

(37.) Citado em William Klassen, *Covenant and Community* (Grand Rapids, 1968), p. 160, n. 64.

(38.) *Huldrici Zwinglii Opera*, Schuler e Schulthess, eds. (Turici, 1832-42), IV, 58-60.

(39.) *Huldreich Zwinglis Sämmtliche Werke*, Corpus Reformatorum (Berlim, 1905), XCVI, 464.

(40.) Zuínglio, "Von dem Tauff, Wiedertauff und vom Kindertauff" (Introdução), *Hauptschriften*, II, 12.

(41.) Rudolph Stähelin, *Huldreich Zwingli: Sein Leben und Werken* (Basileia, 1895-1897), II, 482.

(42.) Ernst Müller, *Geschichte der Bernischen Täufer* (Frauenfeld, 1895). A referência diz respeito à reimpressão de Nieuwkoop (1972), p. 48.

(43.) *Placcaetboek van Vlaanderen* (Gent, 1639), p. 118.

(44.) Hübmaier, p. 340.

(45.) *Complete Writings of Menno Simons*, trad. Leonard Verduin (Scottsdale, 1956), p. 506.

(46.) Lutero, *Schriften*, I, 296.

(47.) *Acta des Gespraechs zwueschenn predicantenn Uund Tauffbruederen Ergangen Inn der Statt Bernn...* (No Vol. 80 de *Unnütze Papiere*, no Staatsarchiv des Kantons Bern; a Mennonite Historical Library no Goshen College, Goshen, Indiana, possui uma cópia deste manuscrito.)

(48.) Franz, pp. 202f.

(49.) Citado em John Horsch, *Infant Baptism* (Scottsdale, 1917), p. 42.

(50.) Tais sentimentos são encontrados por toda a obra "Von weltlicher Oberkeit," *D. Martin Luthers Werke* [doravante *Werke*] de Lutero (Weimar, 1883), XI, 229-281.

(51.) Ibid., XI, 264.

(52.) *Schriften*, X, Col. 229.

(53.) *Werke*, XII, 485f.

(54.) *Schriften*, XXIa, Col. 571.

(55.) Ibid., XV, Col. 2572.

(56.) Zieglschmid, p. 42.

(57.) Hans J. Hillerbrand, "Ein Täuferbekenntnis aus dem 16. Jahrhundert," *Archiv für Reformationsgeschichte* (1959, Fascículo 1), 49.

- (58.) *Schriften*, V, 901.
- (59.) "Briefwechsel," em *Werke*, VI, 564.
- (60.) *Ibid.*, XXXI, Volume I, 209.
- (61.) *Schriften*, XX, Col. 1718.
- (62.) *Ibid.*, XXII, Col. 1827.
- (63.) *Ibid.*, V, Col. 720f.
- (64.) Manfred Krebs, *Quellen zur Geschichte der Täufer*, Volume IV, Baden und Pfaltz (Gütersloh, 1951), p. 150.
- (65.) Franz, p. 42.
- (66.) P. Imbart de la Tour em *Revue de metaphysique et de morale*, XXV (1918), 610.
- (67.) Paul Wernle, *Der Evangelische Glaube* (Tübingen, 1919), III, 56.
- (68.) A. C. McGiffert, "Calvin's Theory of the Church," *Essays in Modern Theology and Related Subjects* (Nova Iorque, 1911), p. 225.
- (69.) *Inst.*, IV, 20:4.
- (70.) Franz, pp. 421, 444.
- (71.) *Corpus Reformatorum* (Baum et al.), VII, 81.
- (72.) Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church* (Boston, 1952), p. 7.
- (73.) *Corpus Reformatorum*, VI, 572.
- (74.) *Ibid.*, XII, 283.
- (75.) *Ibid.*, VIII, col. 362.
- (76.) Citado em Mosheim, *Anderwertiger versuch einer Vollständiger und unparteyischer Ketzer-geschichte* (Helmstadt, 1748), pp. 421f.
- (77.) *Archief voor Kerkelijke Geschiedenis* (1842), XIII, 85.
- (78.) Johann Wilhelm Baum, *Theodor Beza nach Handschriftlichen Quellen Dargestellt* (Leipzig, 1843-1851), I, 223.
- (79.) Este edito é encontrado nos Panfletos Knuttel, dos quais a Universidade de Michigan possui uma cópia em sua Biblioteca Geral.
- (80.) Johan Adam Wormser, *De Kinderdoop, Beschouwd met Betrekking tot het Bijzondere, Kerklijke en Maatschappelijke Leven* (Amsterdã, 1864).
- (81.) A. A. Van Schelven, *Uit den Strijd der Geesten* (Amsterdã, 1944), p. 191.
- (82.) *Tolerantie in de Zestiende Eeuw* (publicado por Comm. Postacademiale Vorming, Haia).
- (83.) Sweet, *Religion in Colonial America* (Nova Iorque, 1942), p. 320.

- (84.) *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (ed. Keble: Oxford, 1888), I, 342; III, 1, 7.
- (85.) Roger Williams, *Complete Works* [doravante C.W.] (Nova Iorque, 1963), III, 351, nota.
- (86.) *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution*, ed. Edward B. Underhill (Nova Iorque, 1966), p. 270, n. 3.
- (87.) Calvino, *Commentary on Isaiah* (Grand Rapids, 1947), Introdução, pp. XIX-XXV.
- (88.) Champlin Burrage, *The Early English Dissenters* (Nova Iorque, 1966), I, 105.
- (89.) *Ibid.*, I, 237.
- (90.) Citado em J. DeHoop Scheffer, *History of the Free Churchmen Called Brownists* (Ithaca, N. Y., 1922), p. 250.
- (91.) Esta confissão de Helwys é encontrada em Thomas Crosby, *The History of English Baptists from the Reformation to the Beginning of the Reign of King George 1* (Londres, 1738).
- (92.) Citado em Daniel Neal, *History of the Puritans* (Portsmouth, N.H., 1817), II, 146f.
- (93.) McGiffert, p. 225.
- (94.) "Bloody Tenent Washed..." de Cotton como citado em C.W., IV, 265.
- (95.) *Massachusetts Bay Colony Records*, II, 85.
- (96.) Esta tradução inicial da Confissão Belga, feita por volta do ano de 1640, encontra-se na Coleção Knuttel.
- (97.) *Mass. Bay Colony Records*, I, 242 (6 de Set. de 1638).
- (98.) Do *Magnalia* de Mather, citado em C.W., VII, 9.
- (99.) *Introduction to the History of the Nineteenth Century* (Trad. Ing., Londres, 1853).
- (100.) Citado em Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens* (Nova Iorque, 1901), p. 77.
- (101.) "Die Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs," *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* (Leipzig, 1901), pp. 2, 57.
- (102.) Joachim Beckmann, citado em Franklin Littell, *Landgraf Philipp und die Toleranz* (Bad Nauheim, 1957), p. 40.
- (103.) *Rhode Island Records*, I, 243.
- (104.) "Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Moderne Welt," *Historische Zeitschrift* (Beiheft, 1924), 63.
- (105.) *Rhode Island Records*, I, 243.
- (106.) Citado em Keller, *Die Reformation und die Ältere Reformparteien*, p. 65.
- (107.) "State and Church," *The Abiding Word* (Concordia, 1947), II, 510.

(108.) *Commonweal* (6 de Set. de 1957).

(109.) "Volkskirche, Freikirche, Bekenntniskirche," *Evangelische Theologie* (1937), 415.

(110.) *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* (Munique, 1947), pp. 39f.

(111.) *The Church and the World in Idea and in History, Eight Lectures* (Londres, 1910), pp. IXf.