

## JUSTIFICAÇÃO NA RECAPITULAÇÃO: IRENEU EM DIÁLOGO ECUMÊNICO

### Justification in the review: Ireneu in ecumenical dialogue

*Hans Boersma \**

**Resumo:** A justificação tem um peso relativamente menor no pensamento de Ireneu. Ele discute-a particularmente nas suas polémicas contra as abordagens Gnósticas às Escrituras e à lei. A justificação, tipicamente, é utilizada por Ireneu dentro de um enquadramento de salvação mais alargado e participativo. Quando levamos estes aspetos em consideração, abrem-se inesperadas possibilidades ecuménicas entre Ortodoxos, Católicos e Protestantes. Uma das mais importantes lições da discussão de Ireneu sobre a justificação, assim, é que a justificação não deve ser tratada como uma doutrina isolada. Em vez disso, é um aspeto da participação na recapitulação de Cristo e, como tal, serve para suportar e fortalecer a nossa união deificante com Deus em Cristo.

**Abstract:** Justification has a relatively minor weight in Irenaeus' thinking. He discusses it particularly in his polemics against Gnostic approaches to Scriptures and the law. Justification is typically used by Irenaeus within a broader and more participatory framework of salvation. When we take these aspects into account, unexpected ecumenical possibilities open up among Orthodox, Catholic and Protestant followers. As such, one of the most important lessons from Irenaeus' discussion of justification is that such a concept should not be treated as an isolated doctrine. Rather, it is an aspect of participation in the recapitulation of Christ and, as such, serves to support and strengthen our deifying union of God and Christ.

\* Teólogo que trabalha na tradição reformada. Docente. Foi presidente da Canadian-American Theological Association, um fórum académico para a renovação da teologia e interpretação bíblica.

A justificação não deve ser tratada como uma doutrina isolada; em vez disso é um aspeto da participação na recapitulação de Cristo e, como tal, serve para suportar e fortalecer a nossa união deificante com Deus em Cristo.<sup>1</sup> Esta é, talvez, a ideia mais significativa a ser retirada da exposição de Ireneu sobre a justificação.

Uma razão pela qual não devemos pedir à doutrina da justificação que faça demasiados levantamentos de pesos soteriológicos, é o seu papel relativamente menor na teologia de Ireneu. Ben Blackwell comenta acertadamente: “Como muitos dos outros pais gregos, Ireneu não utiliza a linguagem da justificação frequentemente, nem sente necessidade de a explicar em profundidade quando o faz.”<sup>2</sup> Valerie Karras sugere que, mais amplamente, “por um período de dois séculos que inclui o teologicamente rico século IV, a maioria dos pais gregos não falava muito sobre δικαιοσύνη (“justificação” ou “retidão”) exceto quando faziam a exegese de uma passagem que usasse esse termo”.<sup>3</sup> A justificação desempenha um papel discreto entre os pais gregos, incluindo Ireneu.

Na realidade, o Bispo de Lyon do final do século II dedicou uma secção importante do seu mais relevante trabalho, *Contra as Heresias*, à doutrina da justificação<sup>4</sup> mas, até aí, o que é central não é a justificação propriamente dita mas o papel da lei. Ireneu simplesmente não estava preocupado com debates que só surgiriam mais tarde na igreja ocidental entre Agostinho e Pelagianos, entre Católicos e Protestantes, ou entre ‘velhas’ e ‘novas’ perspetivas sobre Paulo. Isto

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer a Erin Doom e aos meus outros amigos do Eighth Day Institute em Wichita, KS pelo convite para apresentar uma palestra como parte da sua Florovsky Week em 2018. Este artigo teve origem na palestra que proferi nessa ocasião.

<sup>2</sup> Ben C. Blackwell, ‘Paul and Irenaeus’, in Michael F. Bird and Joseph R. Dodson, eds., *Paul and the Second Century: The Legacy of Paul’s Life, Letters, and Teaching* (New York: T&T Clark, 2011), p.205.

<sup>3</sup> Valerie A. Karras, ‘Beyond Justification: An Orthodox Perspective’, in William G. Rusch, ed., *Justification and the Future of the Ecumenical Movement: The Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003), pp. 99–100.

<sup>4</sup> Irenaeus, *Against Heresies* (*haer.*) 4.12–17. Citações dos livros 1–3 retiradas de *St Irenaeus of Lyons: Against the Heresies*, trad. Dominic J. Unger, ed. Walter J. Burghardt et al., *Ancient Christian Writers* 55, 64 and 65 (Mahwah, NJ: Newman Press, 1991, 2012); Citações dos livros 4 e 5 retiradas de *Irenaeus against Heresies, in Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, ed. Alexander Roberts and James Donaldson (Buffalo: Christian Literature Co., 1885).

não nega que Ireneu aborda algumas das mesmas questões que mais tarde surgiriam também noutros debates ocidentais; é relativamente evidente que ele o faz. Mas devemos lembrar-nos que Ireneu concebeu *Contra as Heresias* para combater os gnósticos, e que a justificação tinha um papel subordinado dentro da sua teologia da salvação mais alargada.

Por outras palavras, apesar de eu acreditar que Ireneu aponta para alguns aspetos chave em relação à justificação, como a relação entre fé e obras, as “obras da lei” de Paulo e o papel da imputação na justificação, ele não enquadra a sua abordagem a estes assuntos como parte do debate sobre a ‘mecânica’ da justificação. Em vez disso, contra a separação marcionita entre velha e nova aliança, Ireneu apela à união: o Deus redentor é também o Deus criador, para que não nos atrevamos a introduzir dois (ou mais) deuses; e a nova aliança é a legítima continuação e desenrolar da velha, sendo que seria errado supor que Deus salva o seu povo de maneira diferente hoje do que salvava antigamente.

### **Recapitulação e participação como enquadramento para a justificação**

Em nenhum outro lugar esta ênfase na unidade vem à tona no pensamento de Ireneu como na sua confissão de Cristo como aquele que ‘une todas as coisas nele, coisas no céu e coisas na terra’ (Efésios 1:10).<sup>5</sup> Ireneu utiliza o verbo aqui usado para ‘unindo’ todas as coisas — *νακεφαλαιόω* em Grego, ou *recapitulare* em Latim — como um ponto de partida para a sua soteriologia (e também para a sua doutrina da justificação). É a teologia da recapitulação de Ireneu (objetivamente falando) e a nossa participação em Deus através de Cristo (subjetivamente falando) que juntas formam o enquadramento adequado dentro do qual podemos entender a doutrina da justificação de Ireneu.

---

<sup>5</sup> Neste artigo são traduzidos para Português textos bíblicos a partir da tradução ESV, utilizada no artigo original.

Atacando os seus opositores gnósticos por ensinarem “que Jesus era um vaso de Cristo”,<sup>6</sup> de modo que o Filho de Deus nunca se tornou verdadeiramente filho do homem,<sup>7</sup> Ireneu contra-ataca com uma afirmação sonante de que todas as coisas criadas estão unidas (ou, estão recapituladas) na encarnação, em Jesus Cristo:

Existe, assim, como demonstrámos, um Deus Pai e um Cristo Jesus nosso Senhor, que se faz presente por meio de toda a economia e *recapitula em si mesmo todas as coisas (omnia in semetipsum recapitulans)*. Agora, também o homem, criação de Deus, está contido neste ‘todo’. Então Ele também recapitulou em si mesmo a humanidade (*hominem ergo in semetipsum recapitulans*); o invisível tornou-se visível; o incompreensível, compreensível; o impassível, passível; a Palavra, homem. Assim, Ele recapitulou em si todas as coisas (*universa in semetipsum recapitulans*).<sup>8</sup>

Por três vezes o bispo de Lyon faz ecoar a linguagem Paulina da recapitulação. Ele trata-a como a chave para a soteriologia bíblica que é capaz de derrotar os hereges gnósticos e marcionitas. Ireneu insiste que existe apenas um Deus Pai e um Jesus Cristo, rejeitando a noção que o Deus criador seria diferente, e presumivelmente inferior, ao Deus redentor; e rejeita também a ideia de que o Jesus humano seria alguém diferente do Cristo divino. A linguagem paradoxal que Ireneu emprega — “o invisível tornou-se visível; o incompreensível, compreensível; o impassível, passível; a Palavra, homem” — alude para a realidade da encarnação e para a correspondente impossibilidade de separar a existência humana criada do ser de Deus. Em Cristo, Deus identifica-se conosco, não apenas nominal e externamente, mas real e ontologicamente.<sup>9</sup>

Ireneu conecta a recapitulação particularmente com existência adâmica. Seguindo a distinção que Paulo faz entre o primeiro e o segundo Adão (Rom. 5:12-

---

<sup>6</sup> *haer.* 3.16.1.

<sup>7</sup> *haer.* 3.16.3.

<sup>8</sup> *haer.* 3.16.6.

<sup>9</sup> O elemento jurídico é silenciado pelos Pais Gregos, incluindo Ireneu. A razão é que a justificação é encapsulada dentro de uma soteriologia mais ampla de recapitulação e deificação, que é de carácter ontológico. No entanto, Valerie Karras em 'Beyond Justificação', pp. 111, 115, exagera a oposição entre categorias ontológicas e jurídicas, quando argumenta que os Pais Gregos operavam apenas com categorias ontológicas ou existenciais e não com categorias jurídicas.

21; 1 Cor. 15:21-2), Ireneu trata Adão como um protótipo ou figura de Cristo.<sup>10</sup> Desta forma ele vincula recapitulação e restauração da humanidade de três formas.<sup>11</sup> Primeiro, ele mantém que o *nascimento* de Cristo recapitula a criação de Adão: assim como Adão foi criado “de terra não cultivada e ainda virgem”, também “como ele é a Palavra recapitulando Adão em si mesmo, Ele corretamente tomou de Maria, que era ainda virgem, o Seu nascimento que seria a recapitulação de Adão”.<sup>12</sup> O nascimento de Cristo de Maria é, assim, uma recapitulação da criação de Adão. Segundo, Ireneu enfatiza a *obediência* de Cristo face à tentação. Isto era necessário para que o Filho de Deus se tornasse verdadeiramente filho do homem, Ireneu insiste, pois “se a humanidade não derrotasse o inimigo da humanidade, o inimigo não seria justamente derrotado”.<sup>13</sup> Por três vezes Jesus cita a lei contra o seu adversário na tentação, para que a Sua obediência confirmasse e revertesse a desobediência de Adão. Assim, Cristo, “na Sua obra de recapitulação, convocou todas as coisas (*omnia recapitulans recapitulatus est*) ‘atacando e vencendo aquele que no princípio, em Adão, nos reduzira ao cativeiro’”.<sup>14</sup> É a obediente resistência à tentação de Cristo que constitui a Sua fiel recapitulação da vida adâmica e, por isso, a reversão do destino adâmico. Terceiro, Ireneu inclui o *sofrimento* e a *morte* de Cristo na sua teoria da recapitulação. O bispo expressa-o talvez mais pungentemente quando comenta: “E o pecado que foi forjado através da árvore foi desfeito pela obediência da árvore, obediência a Deus, pela qual o Filho do homem foi pregado na árvore”.<sup>15</sup> É o sofrimento obediente e morte de Cristo na cruz que cancelam a desobediência de Adão no Paraíso.

<sup>10</sup> *haer.* 3.18.2; 3.18.7; 3.21.10; 5.16.3. Cf. Blackwell, ‘Paul and Irenaeus’, p. 201.

<sup>11</sup> Eu discuto a recapitulação de Cristo como segundo Adão em maior detalhe em Hans Boersma, ‘Redemptive Hospitality in Irenaeus: A Model for Ecumenicity in a Violent World’, *Pro Ecclesia* 11 (2002), pp. 216–19.

<sup>12</sup> *haer.* 3.21.10.

<sup>13</sup> *haer.* 3.18.7.

<sup>14</sup> *haer.* 5.21.1.

<sup>15</sup> Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching* (Epid.), 34. Eu utilizo a edição traduzida e editada por Joseph P. Smith, *Ancient Christian Writers* 16 (New York: Paulist Press, 1952). Ireneu também utiliza a tipologia da árvore em *haer.* 5.16.3; 5.17.2–3; 5.19.1.

Apesar de já estar implícito até aqui, eu gostaria de tornar explícito que para Ireneu a recapitulação de Adão em Cristo é de carácter inclusivo. Com isto quero dizer que recapitulação não é algo que acontece fora de nós, separado de nós, produzindo uma justiça que, então, nos seria imputada de forma nocional ou forense. O que Cristo faz na recapitulação, afeta-nos ontologicamente. Assim como estamos todos incluídos no primeiro Adão, também estamos incluídos no segundo Adão. Ao tomar para si a forma humana, o segundo Adão estabeleceu uma real conexão conosco, e é essa conexão que nos permite, através da adoção, partilhar a filiação com Cristo. Ireneu pergunta retoricamente:

De fato, como poderíamos participar da filiação adotiva de Deus se não a tivéssemos recebido por meio da participação do Filho n'Ele mesmo; se a sua Palavra não se tivesse feito carne, garantindo-nos comunhão (*communione*) em Deus? E justamente por isso, Ele veio [isto é, viveu] por todas as idades, conferindo a todos os homens a participação (*communione*) com Deus.<sup>16</sup>

A recapitulação de Cristo estabelece um vínculo real ou ontológico com a humanidade. Como segundo Adão, ele entra em *communio* conosco. De forma alguma, então, devemos pensar na ligação entre Cristo e a humanidade como meramente externa ou como uma conexão nominal. Recapitulação (da perspectiva do que Cristo faz, objetivamente) e participação (em termos da nossa subjetiva transfiguração em e através de Cristo) são categorias reais e ontológicas. E ainda, na anexa doutrina da justificação, uma imputação forense da justiça de Cristo não tem lugar nos ensinamentos de Ireneu.<sup>17</sup> Somos restaurados à comunhão com Deus na

<sup>16</sup> *haer.* 3.18.7; original em parênteses retos.

<sup>17</sup> D.H. Williams, embora não discuta Ireneu *per se*, argumenta de forma semelhante: ‘Em vez de mitigar as contribuições do legado pré-Agostiniano, devemos procurar as formas como essas contribuições podem servir para equilibrar a insistência protestante de que a doutrina da justificação é expressa apenas como a imputação de uma justiça alheia ou externa ao pecador’. Em D.H. Williams, ‘Justification by Faith: A Patristic Doctrine’, *Journal of Ecclesiastical History* 57 (2006), p. 667.

medida em que a recapitulação de Cristo forjou uma ligação de comunhão entre nós e Ele mesmo.

Para Ireneu, então, a recapitulação de Cristo une-nos a Deus. A razão é que o Filho de Deus tornou-se filho do homem, para que os filhos dos homens possam compartilhar no Filho de Deus e através desta adoção possam ser divinizados. Repetidamente Ireneu afirma esta conexão entre adoção e deificação:

Porque a Palavra de Deus se fez homem e o Filho de Deus fez-se filho do homem para que [aquele homem,] unindo-se à Palavra de Deus (ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας; *commixtus Verbo Dei*) e recebendo assim a adoção, se tornasse filho de Deus. Certamente, de forma alguma poderíamos ter obtido a incorrupção e a imortalidade a não ser sendo unidos (*adunati*) à incorrupção e à imortalidade.<sup>18</sup>

Adoção por meio de comunhão com Cristo implica, por sua vez, participação em Deus e, por isso, deificação: ‘A menos que a raça humana tenha sido unida (συνηνώθη; *conjunctus*) a Deus, não partilhará da incorruptibilidade’.<sup>19</sup>

Assim, a recapitulação aponta para além de categorias externas ou legais. Como Ben Blackwell propõe: “Esta incorrupção não é meramente um item transferido de Deus para os humanos, nem a morte é simplesmente algo destruído. Somente através da união com Deus, comunhão com Deus e participação em Deus serão desfrutados os atributos divinos de vida e incorruptibilidade”.<sup>20</sup> Comunhão com Deus implica, segundo o entendimento de Ireneu, participação nas características divinas, mais notavelmente vida e incorruptibilidade.

Então, é por virtude da recapitulação de Cristo que os filhos dos homens são adotados como filhos de Deus e compartilham da vida divina. Ainda assim precisamos questionar: isto significa que estamos *todos* incluídos na recapitulação

<sup>18</sup> *haer.* 3.19.1; original em parênteses retos; cf. 3.10.2; 3.16.3. Blackwell, ‘Paul and Irenaeus’, p. 201, salienta que Ireneu chega a esta fórmula de troca, assim como à conexão entre adoção e ressurreição, ao combinar Gal. 4:4–6; Rom.1:3–4; and Rom. 8:14–17.

<sup>19</sup> *haer.* 3.18.7.

<sup>20</sup> Ben C. Blackwell, ‘Two Early Perspectives on Participation in Paul: Irenaeus and Clement of Alexandria’, in Michael J. Thate, Kevin J. Vanhoozer and Constantine R. Campbell, eds., ‘*In Christ*’ in Paul: Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), p. 338.

de Cristo do primeiro Adão? De uma certa maneira, fazer esta pergunta é virtualmente respondê-la. Ireneu nunca se cansa de explicar que estamos todos incluídos.<sup>21</sup> Todos os Santos que viveram antes da encarnação são salvos por virtude da recapitulação de Cristo. Cristo foi ao Hades para pregar o perdão dos pecados àqueles que acreditaram nele e anunciaram a sua vinda. Todos esses, explica Ireneu, “não estão justificados por si mesmos, mas pelo advento do Senhor”.<sup>22</sup> Foi Cristo quem se manifestou a si mesmo em aparições teofânicas aos patriarcas, incluindo Abraão, para que lhes fosse possível colocar a sua esperança na vinda do Senhor. Apelando a João 8:56, Ireneu comenta a manifestação de Cristo a Abraão:

Ele disse aos judeus: ‘Abraão, vosso pai, alegrou-se com o pensamento de ver o meu dia; ele o viu e ficou feliz’ [Jo. 8:56]. O que significa isto? ‘Abraão creu em Deus e foi-lhe imputada a justiça’ [Rom. 4:3]. Primeiramente, [ele creu] que Ele era o único Deus, Criador do céu e da terra; e, depois, que Ele faria a sua descendência tão numerosa como as estrelas do céu. Isto é também o que diz Paulo [quando ele diz] ‘como luzes no mundo’ [Fil. 2:15]. Por isso, abandonando toda a parentela terrena, seguia a Palavra de Deus, peregrinando com a Palavra, para que [depois] pudesse ter a sua morada com a Palavra.<sup>23</sup>

Segundo Ireneu — e nisto toda a tradição pré Niceia o segue — é o Filho de Deus quem apareceu aos patriarcas nas teofanias.<sup>24</sup> Quando Abraão coloca a sua fé na Palavra que lhe apareceu, a sua fé foi-lhe imputada por justiça (Rom. 4:3; cf. Gen. 15:6).<sup>25</sup> E Abraão é para Ireneu apenas um exemplo (paulino) de um

---

<sup>21</sup> Cf. o comentário de Karras em relação à teologia Ortodoxa em geral: “A Ortodoxia entende a justificação em Cristo como o restauro a toda a humanidade do potencial à imortalidade e comunhão com Deus perdidos na Queda. Isto deve-se ao facto de que todos os seres humanos partilham da natureza de Jesus Cristo, que foi restaurada na ressurreição” (‘Beyond Justification’, p. 115).

<sup>22</sup> *haer.* 4.27.2.

<sup>23</sup> *haer.* 4.5.3. Nesta referência acrescentei apenas as referências bíblicas entre parênteses retos.

<sup>24</sup> *haer.* 4.5.3. Ver Bogdan G. Bucur, ‘Theophanies and Vision of God in Augustine’s *De Trinitate*: An Eastern Orthodox Perspective’, *Saint Vladimir’s Theological Quarterly* 52 (2008), pp. 67–93; Bogdan G. Bucur, ‘The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism’, *Journal of Early Christian Studies* 23 (2015), pp. 245–72; Kari Kloos, *Christ, Creation, and the Vision of God: Augustine’s Transformation of Early Christian Theophany Interpretation* (Leiden: Brill, 2011), pp. 11–97.

<sup>25</sup> Cf. o comentário de Ireneu mais à frente:

Com efeito, Abraão, sendo profeta e vendo pelo Espírito o dia da vinda do Senhor, e a dispensação da Sua paixão, pela qual ele próprio e todos os que como ele acreditavam em Deus seriam salvos, alegrou-

patriarca justificado pela fé em Cristo: Cristo falou com todos os patriarcas,<sup>26</sup> e eles foram todos justificados pela fé e tinham a justiça da lei nos seus corações.<sup>27</sup>

Aqueles que colocaram a sua fé em Cristo depois da Sua vinda estão igualmente incluídos na Sua recapitulação e participam igualmente na justiça de Deus. Depois de comentar que Abraão peregrinou com a Palavra,<sup>28</sup> Ireneu continua a escrever que aqueles que seguem o exemplo de Abraão são salvos de forma semelhante pela fé em Cristo: “Por isso, também os apóstolos, descendência de Abraão, deixaram o barco e o seu pai para seguirem a Palavra. Por isso, também nós, tendo a mesma fé de Abraão, carregamos a cruz como Isaac carregou a lenha [Gen. 22:6] e O seguimos”.<sup>29</sup> De uma certa perspectiva, assim, todos estão incluídos. A recapitulação de Cristo é o fulcro de toda a história da redenção. A recapitulação salva a todos aqueles que pertencem a Cristo, antes e depois da Sua encarnação.

Ao mesmo tempo, estas reflexões de Ireneu sobre Abraão tornam claro que o bispo complementa o elemento objetivo da recapitulação com um aspeto subjetivo: somos chamados a fazer nossa a recapitulação de Cristo. Esta tensão entre o aspeto objetivo (cristológico) da recapitulação e o elemento subjetivo (antropológico) da participação ou deificação resulta lindamente quando Ireneu comenta que Cristo veio “para salvar todas as pessoas através de si mesmo; Digo, todos os que nascessem de novo para Deus”.<sup>30</sup> É verdade que Cristo se faz a si mesmo presente objetivamente através da recapitulação, mas é igualmente necessário — e indispensável — para aqueles que testemunharam dele que

---

se grandemente. O Senhor, portanto, não era desconhecido a Abraão, pois ele desejou ver o dia dEle [Jo. 8:56]; como também não desconhecia o Pai do Senhor, pois fora instruído pela Palavra a respeito do Pai e acreditou nEle; por isso, foi tido como justo pelo Senhor. Porque é a fé que justifica o homem. (*haer.* 4.5.5).

<sup>26</sup> *haer.* 4.1.10.

<sup>27</sup> *haer.* 4.16.3.

<sup>28</sup> *haer.* 4.5.3.

<sup>29</sup> *haer.* 4.5.4.

<sup>30</sup> *haer.* 2.22.4.

coloquem a sua fé nEle e que o sigam.<sup>31</sup> No final de contas, isto é o que fez Abraão. Neste sentido podemos dizer: para Ireneu a recapitulação de Cristo inclui apenas aqueles que *querem* ser incluídos, aqueles que colocam a sua fé em Cristo.<sup>32</sup>

### **Justificação: continuidade e descontinuidade com a lei**

É neste momento que devemos começar a nossa reflexão sobre as obras internas da doutrina da justificação - mantendo em mente as nossas ressalvas anteriores (1) que permanece encapsulada entre o enquadramento mais alargado de recapitulação e participação; e (2) que Ireneu não se alonga no desenvolvimento da doutrina da justificação e que, quando ele a discute, fá-lo durante o tratamento da lei ao serviço da sua linha de pensamento anti-gnóstica e anti-marcionita mais ampla. A nossa discussão sobre Abraão já tornou claro que Ireneu segue Paulo no seu tratamento de Abraão como exemplo primário de alguém que põe a sua fé em Cristo e que, por isso, foi justificado. A fé justificou Abraão, e nós, seguindo a fé de Abraão, podemos ter a nossa fé considerada “como justiça” (*ad justitiam*).<sup>33</sup>

Ireneu examina aqui Abraão como parte do seu argumento de que um único e mesmo Deus se faz conhecido na velha e na nova aliança. Abrindo caminho até à secção onde discute a justificação em maior detalhe do que em qualquer outro lado - capítulos 12-17 do livro IV - Ireneu constrói assim o seu argumento contra Marcião: ao opor a nova contra a velha, Marcião coloca Abraão na velha aliança e,

<sup>31</sup> Enquanto que uma rígida aplicação da lógica da recapitulação pode levar ao universalismo, Ireneu insiste no julgamento final com consequências eternas. Cf. Terrance L. Thiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized* (Metuchen, NJ: Scarecrow, 1993), pp. 161–2.

<sup>32</sup> Karras, ‘Beyond Justification’, p. 116, comenta: ‘O facto dos seres humanos beneficiarem ou não da redenção e restauração oferecida em Cristo depende de como eles exercem a sua liberdade humana, respondendo positivamente à união com Cristo’. Em termos gerais, isto parece-me correto — embora, para Ireneu, a linguagem de ‘oferecida’ possa ser muito limitada no que diz respeito à obra de recapitulação de Cristo — como se ele meramente tivesse tornado *possível* a nossa união com Cristo. Para Ireneu, é precisamente unindo-se à natureza humana na encarnação que ele nos salva. O resultado é que Ireneu é genuinamente paradoxal: a recapitulação salva a todos (objetivamente), mas participação é igualmente dependente da participação humana ativa (subjetivamente) em fé e obras. Cf. esta discussão em Hans Boersma, *Violence Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), pp. 126–32.

<sup>33</sup> *haer.* 4.5.5.

portanto, não pode evitar a excluí-lo da salvação. Marcião e os seus seguidores, ao separarem o Deus da nova aliança do Deus da velha, ‘exclui Abraão da herança’, acusa Ireneu diretamente.<sup>34</sup> Esta consequência do ensino de Marcião é particularmente repreensível aos olhos de Ireneu porque é precisamente Abraão e a sua fé que Cristo defende na nova dispensação (Mat. 8:11; Luc. 13:28),<sup>35</sup> e obviamente a separação de Marcião retira o sentido ao argumento de Paulo de que pela fé somos filhos de Abraão.

Contudo, o Bispo de Lyon enfrenta uma dificuldade. O argumento principal que ele pretende estabelecer é um argumento de unidade. Ele fá-lo resolutamente, sem hesitação ou qualificação: “Todas as coisas... são de uma só e mesma substância, isto é, de um só e único Deus”.<sup>36</sup> Um só e único Deus, assim, é o autor das duas alianças: “Ambas as Alianças foram produzidas por um só e único chefe de família, a Palavra de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, que falou com Abraão e Moisés”.<sup>37</sup> Cristo, a Palavra de Deus, iniciou ambas as alianças, segundo Ireneu. Este é um argumento radical pela unidade: Ireneu não defende apenas que um só e único *Deus* produziu as duas alianças, mas argumenta arrojadamente que foi *Cristo* quem o fez. Cristo é, portanto, o autor da velha aliança — foi ele quem falou com Abraão e é dele a autoria da lei de Moisés.

Este intrépido argumento pode, porém, produzir efeitos negativos para Ireneu. Afinal, não é um facto que o Apóstolo Paulo fez a conexão da nossa fé à fé de Abraão — *contornando* a lei de Moisés — precisamente de forma a problematizar a lei, parecendo sugerir que esta foi um critério adicional, como um parênteses, um interlúdio, 430 anos depois de Abraão (Gal. 3:17)? Mas conectar a nossa fé à fé de Abraão sugerindo que a lei está simplesmente abolida e eliminada

<sup>34</sup> *haer.* 4.8.1; cf. 1.27.3. Cf. Joseph B. Tyson, ‘Anti-Judaism in Marcion and His Opponents’, *Studies in Christian–Jewish Relations* 1 (2005–6), p. 200.

<sup>35</sup> *haer.* 4.8.1.

<sup>36</sup> *haer.* 4.9.1.

<sup>37</sup> *haer.* 4.9.1.

adicionaria combustível ao fogo marcionita. Claramente, Ireneu não pode ir por esse caminho. Como resultado, ele inicia uma cuidada e calibrada discussão teológica sobre a lei e a sua função, evitando a Cila do Cristianismo Marcionita e também a Carídbis do Cristianismo Judaico.

Alinhada com a preocupação geral de *Contra as Heresias*, a linha de argumento nos capítulos 12-17 é anti-marcionita em carácter. Ireneu explica que apenas um autor está por trás dos dois testamentos<sup>38</sup> e que as Escrituras antecipam a vinda de Cristo.<sup>39</sup> Como iremos ver, Ireneu estreita a discussão, focando-se no papel da lei e argumentando que as leis da natureza — como estão refletidas no Decálogo — tanto precedem a lei de Moisés como continuam em vigor depois da vinda de Cristo, para que a lei mosaica (particularmente em alguns dos seus detalhes cerimoniais) não esteja em vigor como um código externo e prescritivo. O lado positivo deste argumento (a permanência das leis da natureza) assegura a continuidade entre o Velho e o Novo Testamentos e, assim, serve para contrariar o Cristianismo Marcionita; enquanto o lado negativo deste argumento (de que a lei foi, em certo sentido, abolida), mantém afastado um tipo de Cristianismo Judaico que falha em reconhecer o progresso da história da salvação.

O princípio da recapitulação (ou, poderíamos dizer, da tipologia)<sup>40</sup> mantém juntos estes polos de continuidade e descontinuidade. A teologia da recapitulação de Ireneu assenta no pressuposto de que Cristo é o maior arquétipo no qual as várias figuras (tipos) escriturais são modelados. Portanto, apesar de *cronologicamente* o segundo Adão se seguir ao primeiro, *teologicamente*, para Ireneu, o segundo Adão precede o primeiro. Como Ireneu famosamente disse: “Por isso, uma vez que o Salvador existia previamente, era necessário que aquilo que iria ser salvo também

---

<sup>38</sup> *haer.* 4.9.

<sup>39</sup> *haer.* 4.10-11.

<sup>40</sup> Recapitulação serve não só como a chave *soteriológica* no pensamento de Ireneu, mas também como a chave *interpretativa*: Cristo como arquétipo é tipologicamente ou figurativamente prenunciado nas Escrituras. Ver discussão em Hans Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2017), pp. 13–17.

existisse, para que o Salvador não existisse sem propósito”.<sup>41</sup> Adão como uma figura (tipo) foi modelado com Cristo como arquétipo. Adão foi criado na imagem de Cristo que, por sua vez, era o original, a verdadeira imagem de Deus.<sup>42</sup> Segundo o entendimento de Ireneu, portanto, a encarnação não depende do pecado. Ainda que Ireneu empregue linguagem jurídica de remissão e justificação, este discurso está ancorado numa perspectiva mais ampla: desde a criação de Adão, Deus tem como alvo a maturação humana ou participação em Cristo, ou seja, a união deificante com Deus. O elemento jurídico serve meramente para colocar novamente o projeto inicial de ‘Cristificação’ nos eixos.

Se, falando teologicamente, o segundo Adão precede o primeiro, então Ireneu tem toda a razão para ver Cristo como estando sempre já presente nas Escrituras da velha aliança. Elas testemunham de Cristo, argumenta Ireneu apelando a João 5:39 (cf. 5:46). Efetivamente, argumenta o Bispo de Lyon, “o Filho de Deus está implantado em todo o lado ao longo dos seus [i.e., Moisés] escritos”.<sup>43</sup> Cristo, diz Ireneu noutra passagem,

é o tesouro escondido no campo, isto é, neste mundo (pois ‘o campo é o mundo’ [Mat. 13:38]); mas o tesouro escondido nas Escrituras é Cristo, no sentido de que é indicado por figuras e parábolas (διὰ τύπων και παραβολῶν; *per typos et parabolas*).<sup>44</sup>

O Filho de Deus fala com Abraão e come com ele, dá a Noé as dimensões da arca, confronta Adão, traz julgamento a Sodoma, dirige Jacó na sua jornada e fala com Moisés. De forma semelhante as Escrituras (tal como os profetas e outros

---

<sup>41</sup> *haer.* 3.22.3.

<sup>42</sup> Cf. *haer.* 5.16.2:

Em tempos passados já se *dizia* que o homem era feito à imagem de Deus, porém não era *manifestado* [de facto], porque a Palavra, à imagem da qual o homem fora criado, era invisível. Por isso, perdemos facilmente esta semelhança. Mas quando a Palavra de Deus se fez carne, confirmou as duas coisas: manifestou verdadeiramente a imagem, tornando-se a si mesmo exatamente o que era a sua imagem, e restabeleceu a semelhança tornando-a estável e o homem perfeitamente semelhante ao Pai invisível por meio da Palavra visível. (Original em parênteses retos)

<sup>43</sup> *haer.* 4.10.1.

<sup>44</sup> *haer.* 4.26.1.

homens justos) antecipam e anunciam a vinda e a paixão do filho de Deus.<sup>45</sup> A continuidade ou unidade do antigo e do novo é predicada no facto de a Palavra de Deus constituir o autor e o conteúdo de ambos.

A conexão tipológica entre velho e novo (com Cristo como realidade arquétipa sempre já presente nas Escrituras antigas) permite a Ireneu não apenas estipular continuidade mas também descontinuidade. Afinal, o arquétipo é maior do que os tipos que o prefiguram. Isto significa que o princípio da recapitulação serve para contrariar, ao mesmo tempo, oponentes marcionitas (que apenas aceitavam o Novo Testamento) e antagonistas judaicos (que apenas insistiam no Velho).<sup>46</sup> A obra de recapitulação de Cristo implica tanto continuidade como descontinuidade.

A forma como Ireneu entende exatamente o elemento de descontinuidade é importante, pois é aqui que ele toma algumas das decisões chave relacionadas com a justificação. A primeira coisa a notar é que Ireneu de forma alguma opõe fé a obras. As duas estão invariavelmente juntas. Estavam juntas para Abraão, sob a dispensação mosaica e ainda o estão na nova aliança. Na realidade, é necessário fazer uma ressalva. Já vimos Ireneu enfatizar a fé em conexão com Abraão. Referindo Romanos 4:3, Ireneu explica que Abraão acreditou em Deus e que a sua fé lhe foi imputada por justiça.<sup>47</sup> A fé em Cristo é a chave da nossa justificação. Ireneu argumenta repetitivamente como Paulo (Rom. 3:30) que Deus justifica tanto os circuncidados como os incircuncidados através da fé.<sup>48</sup> Em cada uma das vezes o Bispo de Lyon usa este argumento como evidência de que existe apenas um Pai; ele justifica pessoas pela fé tanto na velha como na nova aliança. Podemos

---

<sup>45</sup> *haer.* 4.10.1–3.

<sup>46</sup> Quando em *haer.* 4.26.1 Ireneu argumenta que Cristo é o tesouro escondido nas Escrituras (cf. Mat. 13:44), ele naturalmente procede com um argumento anti-judaico. Para os judeus, ele afirma, a lei é ‘como uma fábula; pois eles não possuem explicação para todas as coisas relativas ao advento do Filho de Deus, que se concretizou em forma humana’.

<sup>47</sup> *haer.* 4.5.3.

<sup>48</sup> *haer.* 3.10.2; 4.22.2; 5.22.1.

até ir ao ponto de sugerir que de uma forma importante, justificação, para Ireneu, é somente pela fé (*sola fide*). É a fé, e não nenhuma das nossas ações que inicialmente nos une a Cristo.

Contudo, Ireneu não apresenta esta fé em oposição ao amor ou a uma caminhada de vida Cristã. Depois de mencionar justificação pela fé em *haer.* 4.5.3., ele procede imediatamente para apresentar o modo de vida justo, tanto de Abraão como dos patriarcas e dos crentes Cristãos, numa passagem que já encontramos anteriormente:

Justamente (*δικαιῶς; juste*), abandonando toda a sua parentela terrena, [Abraão] seguia a Palavra de Deus, peregrinando com a Palavra para que pudesse [depois] ter a sua morada com a Palavra. Justamente (*δικαιῶς; juste*), os apóstolos, sendo verdadeiramente descendência de Abraão, deixaram a barca e o pai e seguiram a Palavra de Deus. Justamente (*δικαιῶς; juste*), nós também, com a mesma fé de Abraão, carregando a cruz como Isaac carregava a lenha, seguiremos a mesma Palavra.<sup>49</sup>

Ireneu vê Abraão, os apóstolos e todos os crentes como ‘justamente’ seguindo a Palavra. De facto, uma vez que os patriarcas tinham o Decálogo escrito nos seus corações, amando a Deus e ao próximo, “tinham a justiça da lei neles mesmos (*habebant in semetipsis justitiam Legis*)”.<sup>50</sup> Ireneu comenta ainda que “o Senhor não revogou os [preceitos] naturais da lei, pelos quais o homem é justificado (*justificatur*), os quais também aqueles que foram justificados pela fé e agradaram a Deus observaram mesmo antes de lhes ser dada a lei”.<sup>51</sup> Semelhantemente, numa das poucas ocasiões onde Ireneu fala de facto em perdão, no contexto da discussão da cura do paralítico (Mat. 9:1-8), Ireneu argumenta que o perdão e a cura do paralítico estavam intimamente relacionados. A paralisia era

<sup>49</sup> *haer.* 4.5.3—4; original no segundo par de parênteses retos.

<sup>50</sup> *haer.* 4.16.3.

<sup>51</sup> *haer.* 4.13.1. Ireneu poderá ter em mente os incircuncidados que seguem a lei natural (cf. Rom. 2:27).

uma “consequência de pecados”,<sup>52</sup> pelo que “pela remissão de pecados, Ele curou de facto o homem”.<sup>53</sup> Ireneu não isola perdão de renovação.<sup>54</sup>

### Justificação pela fé, não pela lei

Assim, o argumento de Ireneu contra o ensinamento católico não é semelhante ao da Reforma. Ele não se opõe à justificação pelas obras em si (embora repetidamente fale em justificação pela fé e nunca fale realmente em justificação pelas obras).<sup>55</sup> Em vez disso, ele opõe-se especificamente à justificação por *certos tipos* de obras: obras da lei. Por outras palavras, para Ireneu não é fé versus obras *per se*, mas fé versus a lei.

Ao articular esta posição, Ireneu foca-se em três aspetos. Primeiro, reitera contra os marcionitas que a lei em si mesma nunca foi um problema. Foi Deus quem a deu e, por isso, “a lei declara de facto a Palavra de Deus vinda do Pai”.<sup>56</sup> Ainda que a lei não estabeleça perfeitamente a vontade de Deus (uma vez que, como iremos ver, acomoda a imaturidade Israelita), era no entanto a boa dádiva de Deus para o seu povo. Assim, Ireneu não se opõe à lei em si. Em vez disso, ele opõe-se a certas tradições que os judeus adicionaram à lei. Ao discutir o episódio em que Jesus cura num Sábado uma mulher curvada que não se podia endireitar (Luc. 13:10-17), Ireneu refere que “a lei não proibia os homens de serem curados aos Sábados” mas que meramente proibia “trabalho servil” e “afazeres

<sup>52</sup> *haer.* 5.17.2.

<sup>53</sup> *haer.* 5.17.3.

<sup>54</sup> Como parte do argumento mais alargado de que inúmeras noções patrísticas anteciparam o ensino da justificação dos Reformadores, Nick Needham cita a secção de *haer.* 5.17.4. para sustentar a sua visão de que ‘Ireneu interpreta a não-imputação de pecado como a remissão e o perdão dos pecados e das dívidas’. Nick Needham, ‘Justification in the Early Church Fathers’, in Bruce L. McCormack, ed., *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges* (Grand Rapids: Baker Academic; Edinburgh: Rutherford House, 2006), p. 32. Needham negligencia, contudo, a ligação que Ireneu faz entre perdão e cura, e falha em aludir quer para a sub-representação do perdão em Ireneu, quer para o seu entendimento mais alargado da justiça na vida dos crentes.

<sup>55</sup> Na realidade, como já vimos, Ireneu menciona ‘os [preceitos] naturais da lei, pelos quais o homem é justificado (*justificatur*)’ (*haer.* 4.13.1; original em parênteses retos).

<sup>56</sup> *haer.* 5.21.3.

mundanos”.<sup>57</sup> Semelhantemente, Ireneu apresenta uma explicação detalhada de como os discípulos agiram alinhados com a lei de Moisés quando, num Sábado, comeram alguns grãos da seara (Luc. 6:1-5).<sup>58</sup> O que isto mostra, segundo Ireneu, é que o Senhor “não anulou, mas cumpriu a lei”.<sup>59</sup> Ireneu assinala que Jesus repreendeu os fariseus por infringirem a lei enquanto, ao mesmo tempo, adicionavam a chamada “tradição dos anciãos”: “Desejando manter essas tradições, eles estavam relutantes em sujeitar-se à lei de Deus, que os prepararia para a vinda de Cristo”.<sup>60</sup> Ireneu explica que o comentário de Paulo de que os judeus procuravam estabelecer a sua própria justiça enquanto não se submetiam de facto à justiça de Deus (Rom. 10:3) se referia não a uma tentativa de ganhar a própria salvação - como é comum ler-se no pensamento Protestante<sup>61</sup> - mas à prática de adicionar à lei a “tradição dos anciãos”, que Ireneu diz ser “inventada por eles”, e pela qual “tornaram sem efeito a lei de Deus”.<sup>62</sup>

Segundo, Ireneu argumenta um tanto extensivamente que a circuncisão, o Sábado e os sacrifícios foram todos abolidos. As leis de circuncisão e do Sábado nunca tiveram como propósito serem “realizadoras da justiça”.<sup>63</sup> Em vez disso, ambas funcionavam como “sinais” (*signa*) (Gen. 17:11; Êxo. 31:3) que “não eram não-simbólicos” (*non sine symbolo*): a circuncisão da carne figurava (*praefigurabat*) a

---

<sup>57</sup> *haer.* 4.8.2.

<sup>58</sup> *haer.* 4.8.3.

<sup>59</sup> *haer.* 4.8.2.

<sup>60</sup> *haer.* 4.12.1.

<sup>61</sup> *haer.* 4.12.4. Calvino, *Comm.* Rom. 10:3, contrasta a justiça dos homens (‘aquela que eles derivam de si mesmos, ou acreditam que trazem diante de Deus’) com a justiça de Deus (que as pessoas assumem ‘quando a justiça de Cristo lhes é imputada’). Cf. also John Piper, *The Future of Justification: A Response to N.T. Wright* (Wheaton: Crossway, 2007), pp. 191–5.

<sup>62</sup> Michael Jin Choi, num argumento que tenta opor Ireneu à nova perspectiva sobre Paulo, argumenta que Ireneu contesta o ‘zelo ou autorrealização separados de Deus’. Michael Jin Choi, ‘Irenaeus on Law and Justification’, *Expository Times* 130 (2018), p. 58. Choi recorre a *haer.* 4.11.4, onde Ireneu argumenta contra ‘aqueles que fingem que observam mais do que foi prescrito (*plus quam quae dicta*), como se preferissem o seu próprio zelo (*diligentiam suam*) ao próprio Deus, enquanto interiormente estão cheios de hipocrisia e cobiça e toda a malvadez’. Contudo, deveria ser claro que quando Ireneu se refere ‘o seu próprio zelo’, ele tem em mente a tradição humana que foi adicionada (*plus quam quae dicta*), e este zelo é problemático se for o deles próprios. Em lugar algum Ireneu alude aos perigos da ‘autorrealização’.

<sup>63</sup> *haer.* 4.16.1.

circuncisão espiritual (Col. 2:11), e os sábados ensinavam simbolicamente que devemos continuamente consagrar-nos a Deus (Rom. 8:36) e abster-nos de avareza (Mat. 6:19), enquanto aguardamos o descanso eterno em Deus.<sup>64</sup> Ireneu apela a Abraão, Ló, Noé e Enoque, todos justificados sem circuncisão ou Sábado.<sup>65</sup> Deus nunca quis realmente o sistema de sacrifícios, argumenta Ireneu, uma vez que - tendo em si mesmo “todo o perfume de bondade e todo o perfume de sabores cheirosos” - Deus não tem necessidade de sacrifícios.<sup>66</sup> O Bispo de Lyon cita numerosas passagens bíblicas para sustentar a sua convicção de que Deus não deseja ofertas mas requer em vez disso sacrifícios de obediência ou de louvor.<sup>67</sup>

Ireneu não está satisfeito em mostrar negativamente através das Escrituras que Deus não precisa de sacrifícios, mas vai mais longe para tornar claro que, em muitas destas passagens, Deus positivamente ordena uma outra coisa - um modo de vida justo que inclui cuidar dos pobres, dos estrangeiros, das viúvas e dos órfãos. Ireneu conclui: “Por tudo isto é evidente que Deus não buscava deles sacrifícios e holocaustos, mas fé, obediência e justiça, por causa da sua salvação.”<sup>68</sup> De acordo com Ireneu, então, Deus quer fé e obediência e não sacrifícios. E continua a explicar que a eucaristia que a igreja sacrifica a Deus consiste das dádivas do próprio Deus.<sup>69</sup> Desta forma, Deus “aceita as nossas boas obras (*bonas operationes nostras*) para Si mesmo para que possa conceder-nos a recompensa dos Seus próprios bens”.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> *haer.* 4.16.1.

<sup>65</sup> *haer.* 4.16.2.

<sup>66</sup> *haer.* 4.14.3.

<sup>67</sup> Ireneu cita 1 Sam. 15:22; Sal. 40:6; 51:17; 50:9, 14–15; Isa. 1:11; Jer. 6:20; 7:2–4, 21–4; 9:24; Isa. 43:23–4; 66:2; Jer. 11:15; Isa. 58:6–9; Zac. 7:9–10; 8:16–17; Sal. 34:12–14; Ose. 6:6; Mat. 12:7 (*haer.* 4.17.1–4).

<sup>68</sup> *haer.* 4.17.4. A frase ‘por causa da sua salvação’ (*propter illorum salutem*) é ambígua. Dependendo de como entendemos *propter*, Ireneu pode tanto querer dizer que Deus buscava fé, obediência e justiça porque eles *tinham sido* salvos, como que para que eles *pudessem ser* salvos.

<sup>69</sup> *haer.* 4.17.5; 4.18.5–6.

<sup>70</sup> *haer.* 4.18.6.

Ao longo desta discussão, Ireneu trata a circuncisão, o Sábado e os sacrifícios como marcadores de identidade.<sup>71</sup> Ele fala de circuncisão como algo que permitia a outros reconhecer a “genealogia de Abraão” (*genus Abrahae*).<sup>72</sup> E ele mantém que a fé e a obediência - que ele entende como sucedendo à lei da liberdade (*libertatis lex*)<sup>73</sup> - abolem estas regulamentações mosaicas.<sup>74</sup> Para Ireneu, a questão da justificação está intimamente relacionada tanto com hermenêutica como com eclesiologia: não são aqueles que se circuncidam, guardam o sábado e oferecem sacrifícios, mas aqueles que pela fé (e obediência) se identificam com Cristo, que lêem as Escrituras corretamente e serão salvos.<sup>75</sup>

Porém, Ireneu não se opõe somente à observância da lei no que se refere aos marcadores de identidade como a circuncisão, o sábado e os sacrifícios.<sup>76</sup> Estes requisitos mosaicos são meramente as indicações mais óbvias de que a lei mosaica *como um todo* se tornou inoperante, pelo menos no que toca aos seu carácter prescritivo externo.<sup>77</sup> Este é o terceiro elemento chave da oposição de Ireneu à justificação pela lei. Não podemos ser justificados pela lei de Moisés porque de, uma forma significativa, toda ela já foi abolida. Deus “não deseja que aqueles que serão redimidos sejam de novo subjugados à legislação Mosaica”, insiste Ireneu,

---

<sup>71</sup> James D.G. Dun e N.T. Wright tratam ambos as ‘obras da lei’ Paulinas (Rom. 3:20, 28; Gal. 2:16; 3:2, 5, 10 – que eles defendem referir-se à circuncisão, ao Sábado e às leis alimentares — como marcadores de identidade Judaicos, sendo que a rejeição de Paulo à justificação pelas obras seria uma afirmação eclesiológica: o marcador da identidade Cristã seria a fé e não ‘as obras da lei’. Veja James D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), p. 111; N.T. Wright, *Justification: God’s Plan and Paul’s Vision* (Downers Grove: IVP Academic, 2009), pp. 116–17.

<sup>72</sup> *haer.* 4.16.1; cf. 3.12.11. Cf. Matthew J. Thomas, *Paul’s ‘Works of the Law’ in the Perspective of Second Century Reception* (Heidelberg: Mohr Siebeck, 2018), p. 199.

<sup>73</sup> *haer.* 4.34.4.

<sup>74</sup> Cf. *haer.* 4.16.5: ‘Assim, Ele aboliu (*circumscripsit*) pela nova aliança da liberdade os preceitos que lhes tinham sido dados para servidão (*servitatem*), e como sinal (*signum*)’.

<sup>75</sup> Cf. A polémica de Ireneu contra ‘Marcião e os seus seguidores quando eles [tentam] excluir Abraão da herança’ (*haer.* 4.8.1; original entre parênteses rectos).

<sup>76</sup> Ireneu usa a expressão ‘obras da lei’ apenas uma vez (*haer.* 4.21.1), e não dá nenhuma indicação de que apenas, digamos, a circuncisão, o Sábado e os sacrifícios deverão ser considerados ‘obras da lei’.

<sup>77</sup> Choi, ‘Irenaeus on Law and Justification’, pp. 56–8. Afirma corretamente que em *Epid.* 35 e em *haer.* 4.34.2 Ireneu entende que a ‘lei’ de Paulo em Rom. 3:21 e 4:13 não se refere especificamente aos marcadores identitários mas à lei Mosaica como um todo.

“pois a lei já foi cumprida por Cristo”.<sup>78</sup> A razão dada para esta substituição da lei é o dom do Espírito na nova aliança, quando o Senhor escreve a lei no coração das pessoas (cf. Jer. 31:31-4).<sup>79</sup>

Uma vez mais, Ireneu não sugere que a lei em si mesma seja problemática. Esta simplesmente fazia parte da pedagogia de Deus para trazer a humanidade à maturidade, e tornou-se supérflua quando Deus alcançou o propósito da sua instrução. Ireneu acreditava que depois da vinda de Cristo e do dom do Espírito, não temos “necessidade da lei como pedagogia”:<sup>80</sup> o processo pedagógico de maturação tinha atingido o seu clímax no momento em que a nova aliança foi iniciada.<sup>81</sup>

O tratamento que Ireneu dá à história da redenção como um processo pedagógico está intimamente relacionado com a forma como ele compreende a justificação. Adão e Eva foram criados como crianças, e é apenas através de uma longa história de instrução, culminando em Cristo, que eles atingiriam a maturidade e a imortalidade na visão de Deus.<sup>82</sup> Ireneu recorre proeminentemente a esta abordagem pedagógica quando discute o papel da lei. Para ele, a história da salvação não é marcada por um progresso estável e tranquilo. Segundo a sua leitura, a lei, embora seja o dom de Deus para o seu povo, marca uma certa regressão.

Antes da lei, os patriarcas ‘tinham a justiça da lei em si mesmos’<sup>83</sup> e por isso não tinham necessidade de uma lei para os restringir. “Mas como essa justiça

---

<sup>78</sup> *Epid.* 89.

<sup>79</sup> *Epid.* 89—90.

<sup>80</sup> *Epid.* 96.

<sup>81</sup> Ireneu menciona também que a lei consciencializou os israelitas dos seus pecados. Ele explica que a lei ‘colocou um fardo na humanidade, que tinha pecado em si mesma, e mostrou que os humanos eram merecedores da morte. Pois como a lei era espiritual, meramente manifestou o pecado, mas não o retirou’ (*haer.* 3.18.7). Alinhado com isto, Ireneu fala da ‘condenação’ de Cristo que foi ‘merecida pela desobediência’ (*haer.* 3.19.3). Mas em lugar algum ele usa o termo Paulino de ‘pedagoga’ (Gál. 3:24) para esta função da lei no antigo testamento. Eu deveria ainda salientar que Ireneu não menciona o papel condenatório da lei para os crentes da (que na teologia Reformada é muitas vezes chamado de *usus elenchticus* ou *usus paedagogicus*).

<sup>82</sup> Cf. *haer.* 3.22.4; 4.20.5; 4.38.1—4; *Epid.* 14—15. Ver Hans Boersma, *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), pp. 401—4.

<sup>83</sup> *haer.* 4.16.3.

e esse amor a Deus caíram no esquecimento” no Egito, os desobedientes tiveram de ser contidos e, portanto, Deus transmitiu leis específicas que regulamentavam como é que o amor a Ele e ao próximo se deveriam demonstrar; o Decálogo “preparou o homem para a Sua amizade”.<sup>84</sup> A lei tornou-se, assim, necessária quando os israelitas caíram na idolatria:

Mas quando se puseram a fabricar o bezerro e, nas suas mentes, voltaram ao Egito, antes desejando ser escravos do que livres, então, em conformidade com seus desejos, receberam a escravidão apropriada,— [uma servidão] que não os separava de Deus, mas os mantinha sob um jugo servil.<sup>85</sup>

Então, enquanto Abraão não tinha tido necessidade da lei, os israelitas saíram do Egito como escravos, e como tal precisavam da lei como ‘servidão’ (*servitus*) até que Cristo viesse para os libertar.<sup>86</sup>

A pedagogia da lei vem à tona particularmente quando Ireneu explica que em vários estados Deus tinha “acostumado (*assuescens*) o homem a carregar o Seu Espírito”.<sup>87</sup> A respeito da lei e da subsequente vinda de Cristo, Ireneu comenta que

aos turbulentos no deserto deu-lhes uma lei perfeitamente adequada [à sua condição]. Depois, aos que entravam na boa terra, concedeu-lhe a herança apropriada; e matou o vitelo gordo para os que se voltavam ao Pai, e apresentou-os com a melhor roupa [Luc. 15:22—3]. Assim, de muitas maneiras, Ele ajustava (*componens*) a raça humana em vista à sinfonia da salvação... E a Palavra, passando através de todos esses [homens] concedeu livremente benefícios àqueles que Lhe estavam

<sup>84</sup> *haer.* 4.16.3.

<sup>85</sup> *haer.* 4.15.1; original em parênteses retos. Cf. *haer.* 4.16.5: ‘Os preceitos da servidão (*servitutis*), foram promulgadas por Moisés uma a uma, adequadas à sua instrução ou ao seu castigo’.

<sup>86</sup> Cf. *haer.* 4.13.4:

E este é nosso Senhor, a Palavra de Deus, que primeiro conduziu os homens a Deus como servos, mas em seguida libertou todos os que Lhe estavam sujeitos, conforme Ele mesmo disse aos seus discípulos: ‘Já não vos chamo servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor; mas chamei-vos amigos, porque vos dei a conhecer tudo quanto aprendi de meu Pai’ [Jo. 15:15]. Dizendo: ‘já não vos chamo servos,’ deixa bem claro que foi Ele quem inicialmente designou os homens, por meio da Lei, a uma servidão (*servitatem*) para com Deus e que, depois, foi Ele também quem lhes deu a liberdade.

<sup>87</sup> *haer.* 4.14.2. A acomodação de Deus ao carácter servil dos israelitas implica, segundo Ireneu, que a lei é menos do que perfeita. Ele menciona que ‘o profeta Ezequiel, ao mencionar as razões pelas quais a lei foi dada, declara: “E os seus olhos voltaram-se para o desejo dos seus corações; e eu dei-lhes então leis que não eram boas, e mandamentos pelos quais não podiam viver” [Ezeq. 20:24—5]’ (*haer.* 4.15.1).

submetidos, prescrevendo uma lei apropriada e adequada (*congruentem et aptam*) a todas as classes [entre eles].<sup>88</sup>

A lei Mosaica era assim uma forma de servidão (*servitus*) adaptada à atitude servil do povo. Jesus, explica Ireneu, observa explicitamente que a lei de divórcio existia “por conta da dureza (*duritiam*) [de coração]” (cf. Mat. 19:7-8).<sup>89</sup> O propósito desta e de outras leis era que os israelitas pudessem “aprender a amá-Lo de todo o coração”.<sup>90</sup> Resumidamente, para Ireneu a lei era um dom de Deus adequado ao carácter servil e imaturo dos israelitas antigos e, desde o princípio, era suposto ser suplantada quando a pedagogia divina tivesse atingido o seu objetivo.

A linguagem de “servidão” (*servitus*) chama a atenção para o carácter restritivo e externo da lei mosaica. De nenhuma outra forma Ireneu sugere que esta servidão externa da lei implica legalismo, no sentido de um sistema que requer a alguém estabelecer a sua própria salvação através de mérito próprio.<sup>91</sup> A razão pela qual já não precisamos da lei hoje é simplesmente porque o seu objetivo - o amor a Deus e ao próximo - já foi alcançado. Neste ponto as novas perspectivas sobre Paulo marcam uma recuperação construtiva da abordagem patrística à lei, uma que nos leva além dos dilemas da Reforma.<sup>92</sup> É este amor, insiste Ireneu, que

<sup>88</sup> *haer.* 4.14.2; parênteses retos adicionados apenas para as referências textuais.

<sup>89</sup> *haer.* 4.15.2.

<sup>90</sup> *haer.* 4.15.2.

<sup>91</sup> Choi sugere que, quando debaixo da velha aliança as pessoas não se voltavam para Cristo, a sua religião se transformava em legalismo (‘Irenaeus on Law and Justification’, pp. 60—1). Contudo, Ireneu descreve meramente o problema da adesão a um sistema de ‘servidão’; por outras palavras, o problema é o apego a um guia externo depois do dom interno do Espírito ter sido concedido. Dependendo da definição de cada um, suponho que alguém possa chamar a isto ‘legalismo,’ mas nesse caso *toda* a obediência à lei debaixo da velha aliança teria de ser chamada de ‘legalismo’; ‘nomismo’ seria um termo mais adequado para descrever o pensamento de Ireneu. As objeções de Ireneu à lei como ‘externa’ não implicam uma religião de ‘autorrealização’ (‘Irenaeus on Law and Justification’, p.58) ou uma atitude em que as pessoas meramente ‘pagam as suas dívidas’ (‘Irenaeus on Law and Justification’, p.60). Assim, Thomas em *Paul’s ‘Works of the Law’*, p.200, comenta acertadamente que “legalismo” não caracterizaria com precisão o significado da observância das obras da lei segundo Ireneu.

<sup>92</sup> Depois de citar Rom. 10:3—4, que inclui a afirmação controversa de que ‘Cristo é o fim de toda a lei para justificação de todo aquele que crê’, Ireneu comenta: ‘E como é que Cristo é o fim da lei se não for também o princípio? Porque Ele, que trouxe consigo o fim também a tinha forjado no início.’ (*haer.* 4.12.4). Ireneu alega que foi Cristo quem deu a lei e é também o seu objetivo e a sua conclusão. A interpretação de N.T. Wright (*em contraste com a Reforma*) é semelhante:

tanto Jesus como Paulo continuam a ensinar (cf. Mat. 22:40; Rom. 13:10; 1Cor. 13:13).<sup>93</sup> Ireneu apresenta-o mais clara e sucintamente na sua *Demonstração da Pregação Apostólica*:

Então, como a vida nos foi dada através desta chamada, e Deus restaurou novamente em nós a fé que Abraão tinha nEle, não devemos voltar atrás, isto é, à legislação anterior. Porque nós recebemos o Senhor da Lei, o Filho de Deus; e pela fé nEle aprendemos a amar a Deus de todo o coração, e o nosso próximo como a nós mesmos; mas o amor de Deus é sem pecado, e o amor ao próximo não prejudica o próximo.<sup>94</sup>

Segundo Ireneu, agora que temos o Senhor da lei, já não precisamos de regulamentações e restrições externas.

A lei como um todo foi suplantada; circuncisão, sábado e sacrifícios em particular já não são aplicáveis. Ainda assim, Ireneu é cuidadoso ao articular esta abolição da lei. Ele insiste, pelo menos a maior parte das vezes, que esta substituição da lei não se refere ao Decálogo. Quando Jesus cita vários dos Dez Mandamentos ao jovem rico (Mat. 19:18) que acaba por se revelar incapaz de dar todas as suas posses aos pobres, Ireneu explica que nesta passagem Jesus simplesmente ensina “que eles devem obedecer aos mandamentos que Deus ordenou desde o princípio, e acabar com sua passada cobiça por boas obras, e seguir a Cristo”.<sup>95</sup> Ao obedecermos ao Decálogo, seguimos a Cristo. É este mesmo Decálogo que os patriarcas já seguiam, mesmo que eles ainda não o tivessem por escrito. Eles “tinham o significado do Decálogo escrito em seus corações e almas, isto é, eles amavam o Deus que os tinha criado, e não ofendiam o seu próximo de

---

Assim, 10:4, um dos versos mais controversos de Paulo (porque *telos* pode significar ‘fim’ ou ‘objetivo,’ e porque Paulo parece referir-se a uma combinação destes dois termos com mais peso no primeiro), emite toda a sua ressonância não dentro do esquema Luterano onde a lei é uma coisa negativa abolida por Cristo, nem dentro do esquema Calvinista onde a lei é algo bom à qual Cristo obedeceu obtendo ‘justificação’ (obras-justificativas, note-se) que foram então ‘imputadas’ àqueles que creem, mas dentro do pensamento e enquadramento judaico de Paulo, a narrativa de Deus e da sua fidelidade a Israel que atingiu o seu destino no Messias. (Wright, *Justification*, p.244)

<sup>93</sup> *haer.* 4.12.2.

<sup>94</sup> *Epid.* 95.

<sup>95</sup> *haer.* 4.12.5.

nenhuma maneira”.<sup>96</sup> Eles seguiam o Decálogo ao obedecerem às leis da natureza. Afastados destes “preceitos naturais, que desde o princípio Ele implantou na humanidade”, não podemos obter a salvação, insiste Ireneu.<sup>97</sup> Assim, o Decálogo funciona para Ireneu como uma exceção à regra geral de que a lei foi abolida. A razão é que o Decálogo está perto de ser idêntico à lei natural e ao duplo mandamento de amor que é o cumprimento de toda a lei.

Contudo, até o próprio Decálogo tem um tanto de carácter de lei prescritiva e externa. Mas em vez de sugerir que o Decálogo foi também abolido, Ireneu argumenta que foi ampliado ou aprofundado.<sup>98</sup> Quando Jesus diz que olhar lascivamente para uma mulher já é adultério (Mat. 5:27-8), que não apenas homicídio mas até mesmo sentir raiva nos torna sujeitos a julgamento (Mat. 5:21-2), e que não devemos apenas evitar jurar em falso mas não devemos prestar qualquer juramento (Mat. 5:33-7), Ireneu conclui: “nenhum destes contém ou implica uma contrariedade (*contrarietatem*) ou um derrubar (*dissolutionem*) dos [preceitos] do passado, como os seguidores de Marcião mantêm vigorosamente; mas [exibe] um cumprimento (*plenitudinem*) e uma extensão (*extensionem*) dos mesmos ensinamentos”.<sup>99</sup> A extensão, explica Ireneu, é tripla: (1) agora devemos acreditar não apenas no Pai mas também no seu Filho; (2) agora não devemos apenas dizer mas também fazer; e, particularmente (3) agora não devemos apenas abster-nos de más ações mas “até dos desejos” que provém destas.<sup>100</sup> O que Ireneu

<sup>96</sup> *haer.* 4.16.3.

<sup>97</sup> *haer.* 4.15.1. Cf. Thomas, *Paul's 'Works of the Law'*, pp. 196-7.

<sup>98</sup> Ireneu não é totalmente consistente neste aspeto. Por ser quase idêntico às leis da natureza, ele insiste que o Decálogo deve ser ampliado em vez de ser posto de parte. Mas em *Epid.* 96, Ireneu usa o Sermão do Monte para argumentar que ‘não temos necessidade da lei como instrutora’ e a lei não nos diz mais para não cometermos adultério, ou para não matar, ou para não cobiçar, etc. As razões que ele dá aqui são muito semelhantes às que dá em *haer.* 4.17 para argumentar que o sistema de sacrifícios foi eliminado. Por outras palavras, em *Epid.* 96 Ireneu trata o Decálogo da mesma maneira que trata os sacrifícios numa outra ocasião — como uma prescrição externa, que já não é necessária.

<sup>99</sup> *haer.* 4.13.1; cf. 4.13.3. Cf. also 4.16.4: ‘O próprio Senhor proclamou as palavras do Decálogo a todos sem distinção; por isso elas permanecem entre nós, recebendo por meios do Seu advento na carne extensão e aumento, mas não anulação (*extensonem et augmentum, sed non dissolutionem*)’.

<sup>100</sup> *haer.* 4.13.1.

parece ter em mente é que a extensão ou o cumprimento do Decálogo nos leva além do seu carácter prescritivo e externo para que, como Abraão, possamos ter a lei escrita nos nossos corações.<sup>101</sup>

## Conclusão

Seria difícil alinhar com precisão a visão de Ireneu com as abordagens de católicos, protestantes tradicionais ou aderentes da nova perspectiva. Na realidade, é possível fazer algumas observações que têm alguma influência nestas discussões e, em modo de conclusão, devo começar por aí.

Primeiro, Ireneu não mantém uma imputação forense da justiça de Cristo. Quando ele usa a linguagem de imputação de Romanos 4:3 e Gálatas 3:6, é claro que mantém que é a fé, e não a justiça de Cristo, que Deus nos imputa.<sup>102</sup> Em linguagem dogmática tradicional, podemos dizer que é a fé como nossa justificação herdada que Ireneu acredita que Deus (juridicamente) nos imputa. Em termos desta questão-chave entre catolicismo e protestantismo, Ireneu parece inequivocamente estar do lado da posição católica.

Segundo, quando perguntamos se existe também uma justificação pelas obras em Ireneu, a resposta é ligeiramente mais complexa. Ireneu evita quase inteiramente a linguagem de “justificação pelas obras”. Nem tampouco distingue claramente entre justificação inicial e continuada - a primeira sendo apenas pela fé e a segunda também pelas obras.<sup>103</sup> Contudo, Ireneu fala de como Abraão

<sup>101</sup> Ireneu menciona que antes de Moisés ‘os pais justos tinham o significado do Decálogo escrito nos seus corações e nas suas almas’ (*haer.* 4.16.3), e que com o dom do Espírito a promessa de Jer. 31:33 (que Deus escreveria a lei nos corações das pessoas) tinha sido cumprida (*Epid.* 90). Ireneu refere-se a este cumprimento quando menciona ‘bárbaros que creem em Cristo’ e têm ‘salvação escrita nos seus corações pelo Espírito, sem papel nem tinta’ (*haer.* 3.4.2).

<sup>102</sup> *haer.* 4.5.3; 4.8.3; 4.16.3.

<sup>103</sup> A distinção entre justificação inicial e continuada tem um papel importante na discussão ecuménica. Teólogos Reformados ensinam frequentemente uma ‘justificação dupla’. João Calvino, por exemplo, reconhece ‘obras justificativas’, desde que as compreendamos como estando incluídas debaixo da fé e subordinadas a ela. João Calvino, *Institutes of the Christian Religion [Inst.]*, 2 vols. trans. Ford Lewis Battles, ed. John T. McNeill (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 3.17.9–10), e Martin Bucer fala de uma *secundaria iustificatio* como resultado das obras. Ver Brian Lugioyo, *Martin Bucer’s Doctrine of Justification: Reformation Theology and*

‘justamente’ (*juste*) seguiu a Palavra de Deus<sup>104</sup> e torna claro que tanto os patriarcas como nós hoje temos a “justiça da lei” escrita nos nossos corações.<sup>105</sup> Claramente Ireneu não teria qualquer dificuldade em aceitar que Deus nos imputa também esta justiça - mesmo que ele não use a linguagem de justificação pelas obras. Na realidade, a ausência do discurso do ‘mérito’ em Ireneu tem alguma importância.

Ao contrário da tradição católica posterior, Ireneu não sugere que nós merecemos a vida eterna condigna ou devidamente.<sup>106</sup> Porque as noções de recapitulação e participação formam o enquadramento mais alargado dentro do qual Ireneu expõe a sua doutrina da justificação, a nossa justificação é sempre participação (parcial) em Deus. A linguagem de mérito condigno não encaixa bem dentro deste enquadramento participativo.

Terceiro, a nova perspectiva recupera uma compreensão verdadeiramente patrística quando descreve as “obras da lei” de Paulo como marcadores de identidade judaicos. Para Ireneu os maiores marcadores de identidade são a circuncisão, o sábado e os sacrifícios. Contudo, ao mesmo tempo, para Ireneu não são *apenas* estes três elementos que constituem as “obras da lei” e que funcionam como marcadores identitários. Ao invés disso, ele trata toda a lei (exceto o Decálogo) como um marcador de identidade, e presumivelmente veria *qualquer* observância à lei como observância às obras da lei (ou, podemos dizer, como uma tentativa de ser justificado pelas obras da lei). Para Ireneu, é a fé (em Cristo) e o amor (a Deus e ao próximo) que marcam a identidade dos cristãos e que

---

*Early Modern Irenicism* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 178. Não surpreendentemente a noção duma ‘justificação dupla’ foi a chave para o acordo encontrado no Colóquio de Ratisbona em 1541. Ver Anthony N. S. Lane, ‘Twofold Righteousness: A Key to the Doctrine of Justification? Reflections on Article 5 of the Regensburg Colloquy (1541)’, in Mark Husbans and Daniel J. Treier, eds., *Justification: What’s at Stake in the Current Debates* (Downers Grove: InterVarsity Press; Leicester: Apollos, 2004), pp. 205–24.

<sup>104</sup> *haer.* 4.5.3.

<sup>105</sup> *haer.* 4.16.3; cf. 3.4.1.

<sup>106</sup> Tomás de Aquino defende que nós merecemos a vida eterna condignamente, não ‘no que diz respeito à substância da obra, e na medida em que esta brota do livre arbítrio’, ‘por causa da grande desigualdade’. Mas ele sugere que quando consideramos que o Espírito nos faz ‘participantes da natureza Divina’, devemos entender a vida eterna como um resultado de mérito condigno (*ST* I-II, q.114, a.3).

constituem o verdadeiro cumprimento da lei. De maneira alguma está Ireneu preocupado que a observância judaica à lei possa implicar confiança em feitos ou méritos humanos.<sup>107</sup> O problema com a observância à lei é, em vez disso, (1) que nos coloca novamente num estado primitivo e inferior da pedagogia divina; e (2) que iria provavelmente implicar a observância a lei humanas e tradições adicionais.

Tudo o que eu disse até aqui em relação à justificação, em forma de conclusão, deve ser refratado através das lentes dos dois conceitos chave da recapitulação e da participação. Ireneu, penso que corretamente, não trata a justificação como a categoria central pela qual entendemos a salvação. Os dois conceitos chave são a recapitulação (pela qual Cristo, objetivamente, incorpora a humanidade na Sua vida salvífica) e participação ou deificação (pela qual nós, subjetivamente, somos conformados pela fé e amor ao carácter de Deus em Cristo).

A justificação, por outras palavras, enquanto mantém o seu aspeto jurídico, é para Ireneu um elemento dentro de uma soteriologia mais alargada, que como um todo é de carácter ontológico. A nossa fé e retidão permitem-nos partilhar da nova humanidade de Cristo, o segundo Adão. E ao partilhar em Cristo nós somos vivificados e feitos imortais; por outras palavras, somos divinizados como filhos de Deus. Isto significa que a salvação não é uma questão externa e nominal mas é um assunto real ou de participação ontológica na vida de Deus.

Os debates ocidentais sobre justificação beneficiariam, parece-me, de uma boa dose de teologia patrística grega. Pelo menos isso retiraria as arestas afiadas de alguns debates à volta da fé e das obras. Talvez os católicos se tenham tornado mais cuidadosos em relação à linguagem de vida eterna alcançada por mérito. A

---

<sup>107</sup> Os feitos e méritos humanos não são a mesma coisa. Ireneu é um forte aderente ao livre-arbítrio. Ver, por exemplo, *haer* 4.37.1—5; 4.38.4; 4.39.3. Cf. Hans Boersma, ‘Accommodation to What? Univocity of Being, Pure Nature, and the Anthropology of St Irenaeus’, *International Journal of Systematic Theology* 8 (2006), pp. 287–8. Assim, a linguagem de ‘feitos humanos’ pode ser apropriada de alguma forma para descrever o entendimento de Ireneu da salvação: Ireneu é sinergista. Mas ele não sugere que podemos ganhar a nossa salvação por mérito.

peregrinação cristã de amor é, afinal, simplesmente uma participação inicial no carácter do próprio Deus pela virtude da recapitulação de Cristo. De forma alguma as obras são feitos humanos autónomos. Apesar da teologia católica reconhecer isto - é importante, por exemplo, lembrar que Aquino fala de mérito condigno no contexto da deificação - não obstante, uma preponderância do discurso do mérito pode servir para ressaltar o jurídico a custo do ontológico. A justificação (e a linguagem do mérito) devem desempenhar um papel subserviente na doutrina da salvação.

Protestantes tradicionais são quem tem talvez mais a ganhar com a recuperação do entendimento de Ireneu da justificação. A imputação forense da justiça de Cristo põe em primeiro plano uma sensibilidade que é inteiramente legítima - nomeadamente, que é apenas ao buscar refúgio em Cristo que podemos ser salvos. Mas a lógica da imputação forense não é o instrumento certo para escorar esta preocupação válida. Afinal, Paulo não usa a linguagem da imputação em conexão com a justiça de Cristo mas emprega-a para articular a imputação da justiça da nossa própria fé (Rom. 4:3; Gal. 3:6).<sup>108</sup>

Teologicamente, o que está em causa aqui é o reconhecimento de que quando Deus nos justifica ele nos transfigura. A linguagem de *simul iustus et peccator* é particularmente perturbadora, pelo menos quando é usada para sugerir que a justiça de Cristo simplesmente cobre a nossa contínua pecaminosidade. Tal imputação estritamente forense é também contrária, penso eu, com algumas das melhores perspectivas da Reforma, que reconhece que é por meio de uma genuína união com Cristo que somos justificados e santificados.<sup>109</sup> O foco na união com

---

<sup>108</sup> Cf. o comentário lacónico de Gundry: ‘Se Paulo tivesse querido dizer que a justiça de Cristo substitui os nossos pecados, esperaríamos que ele tivesse dito isso mesmo’. Robert Gundry, ‘The Nonimputation of Christ’s Righteousness’, in Husbands and Treier, *Justification: What’s at Stake in the Current Debates*, p. 42.

<sup>109</sup> Para João Calvino, a fé conduz à união com Cristo, que depois dá ao crente a graça dupla (*duplex gratia*) da justificação e da santificação. J. Todd Billings observa corretamente: ‘Apesar da justiça que o crente vem a possuir ser formalmente externa a si mesmo, Calvino usa a imagem de união, adoção, enxerto e participação para descrever esta “troca maravilhosa” de modo que esta imputação não é “à distância” mas pela união com Cristo. J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ*

Cristo conduziria, se mantido consistentemente, a um regresso às noções de recapitulação e *theosis* de Ireneu. Ireneu, penso, estava certo: a justificação é um subconjunto da nossa união deificante com Deus na e através da recapitulação da humanidade em Cristo.

---

(Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 106–7. A tensão no pensamento de Calvino parece palpável neste ponto. Afinal, para Calvino a nossa aceitação por Deus na justificação ‘consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo’ (*Inst.* 3.11.2). Não fica claro para mim como esta justiça justificadora externa se enquadra na robusta teologia de Calvino de união e participação.