

Tempo e Eternidade

por Gordon Haddon Clark



Dr. Gordon H. Clark [1902 - 1985]
Foto tirada em 1945

Platão, o maior de todos os gregos, definiu, ou alguém pode melhor dizer, descreveu o tempo como a imagem em movimento da eternidade. Essa é uma fraseologia agradável, mas não é muito informativa. Todavia, ela não é inteiramente destituída de significado, pois declara que há uma diferença entre tempo e eternidade, e que a eternidade é uma realidade da qual o tempo é somente uma imagem.

Na teologia cristã, a relação entre um Deus eterno e imutável e a temporalidade do mundo criado tem sido um problema desconcertante. No último século, Soren Kierkegaard, e neste século Karl Barth e Emil Brunner, tentaram uma reconstrução completa do que eles pensavam ser o Cristianismo sobre a base de uma dialética eternidade-tempo. Essa tendência teológica deveria ser suficiente para atrair a atenção de cristãos instruídos ao problema do tempo, e as dificuldades que os cientistas físicos encontram no tempo deveriam ser suficientes para atrair a atenção de não-cristãos inteligentes.

Se Platão soa mais teológico, Aristóteles soa mais científico. Para ele, tempo era o aspecto numerável ou mensurável do movimento. O movimento de um corpo físico através do espaço era básico, e o tempo era considerado um derivado do movimento. Mas se tempo é um aspecto do movimento, ele não pode ser uma estrutura newtoniana independente. Tempo e espaço como realidades independentes não é muito bem quisto entre cientistas hoje. Tempo pode realmente ser mensurado pelo movimento, assim como o movimento é mensurado pelo tempo; mas isso não resulta em apresentar uma estrutura independente de eventos: antes, resulta numa teoria einsteiniana da relatividade.

Cientistas contemporâneos podem não estar fazendo um regresso à Aristóteles, mas eles criticam severamente o fluir do tempo de uma maneira independente, defendido por Newton. Resumidamente, uma parte do argumento é esse: se o tempo foi para o nosso passado, isso seria um movimento, não com respeito ao tempo, mas com respeito ao *hipertempo*. Se supormos que o tempo pode ser mensurado em segundos e se o movimento no espaço é mensurado por metros por segundo, qual é a velocidade do fluir do tempo? Segundos por *o que*? Além do mais, se a transição é da essência do tempo, ela é presumivelmente a essência do hipertempo também, e isso levaria a um hiper-hipertempo e assim por diante *ad infinitum*.

Newton, em seu *Principia*, o Escólio após a Definição VIII, disse: “O tempo absoluto, verdadeiro e matemático... flui uniformemente sem relação a algo externo”. Na física contemporânea, o resultado das dificuldades inerentes no conceito de um tempo que flui uniformemente é postular um contínuo espaço-temporal quadrimensional pelo qual a linguagem da ciência pode ser expressa com verbos sem tempo.

Agostinho sobre Tempo

Visto que todos aqui estão interessados principalmente em teologia, e visto que o grande Agostinho, bispo de Hipona, tentou há muito tempo atrás dizer o que o tempo é e relacioná-lo aos problemas da criação, nos voltamos aos seus escritos com interesse e antecipação. Alguns da geração mais jovem podem desdenhar de um recuo tão distante ao passado. Mas Agostinho não é totalmente antigo. O moderníssimo Wittgenstein, no *Blue and Brown Books*, página 26, mostra o quanto Agostinho o influenciou. De fato, possivelmente essa influência tenha ajudado Wittgenstein a repudiar o Positivismo Lógico de seu tratado anterior, *Tractatus*, em favor da sua recente *Philosophical Investigations*. De qualquer modo, as visões de Agostinho devem ser consideradas.

No Livro XI das *Confissões*, Agostinho levanta o problema da criação. A questão é: o que Deus estava fazendo antes dele fazer algo? Ou, visto que o latim *facio* tem duas traduções, a questão pode ser: o que Deus fez antes dele fazer algo? Deus pode ter se absterido durante eras inumeráveis de uma obra tão grande como a criação?

Agostinho replica que a questão não é bem colocada. Deus é o criador de todas as eras. Não poderia haver nenhum tempo antes de Deus criar o tempo. Deus sobrepuja todo o tempo pela sublimidade de uma eternidade sempre-presente. Para colocar de uma maneira mais clara, o tempo não é uma realidade independente, mas uma função de algo mais. Para citar Agostinho: “Não existiria um tempo passado, se nada passasse; e não existiria um tempo futuro, se nada devesse vir; e não haveria o tempo presente se nada existisse”. O que são essas coisas, cujo se tornar e passar faz o tempo, ainda deve ser identificado.

Para completar a identificação, Agostinho primeiro rejeita a teoria aristotélica. O tempo não é o movimento de algum corpo. O argumento é de certa forma o seguinte: quando um corpo é movido, medimos o quanto ele se moveu pelo tempo. Não podemos medir *quanto*, a menos que saibamos *quando* ele começou e *quando* ele parou. Portanto, o tempo é distinto de qualquer movimento, visto que não podemos medir um movimento a menos que mensuremos primeiro o tempo.

O que então é o tempo, se ele não é o movimento dos corpos, mas, apesar de tudo, uma mudança de algum tipo?

Talvez Agostinho não seja tão claro quanto ele poderia ter sido, mas ele claramente localiza o tempo na mente ou alma. O tempo passado existe em nossa memória; o tempo futuro é a nossa presente antecipação. Quando medimos o tempo, portanto, estamos medindo as idéias passando em nossa mente. Para citar Agostinho: “É em ti, minha mente, que eu meço o tempo... Meço, enquanto está presente, a impressão que as coisas gravam em ti [a mente] no momento em que passam, e que permanece mesmo depois de passadas, e não as coisas que passaram para que a impressão se

reproduzisse. É essa impressão que meço, quando meço os tempos. Portanto, ou essa impressão é o tempo, ou não meço o tempo” (XI, xxvii, 36). Tal é a base para a resposta de Agostinho à questão: o que Deus estava fazendo antes dele fazer algo? A questão é deficiente porque não há nenhum *antes* na eternidade.

Que tempo é uma função de um ser criado — não um corpo criado, mas uma mente criada — é apoiado também pelas referências à *Cidade de Deus* e o *Comentário sobre o Salmo 105*. A *Cidade de Deus* diz: “Pois se eternidade e tempo devem ser corretamente distinguidos, o tempo nunca existiria sem movimento, e a eternidade não admitiria nenhuma mudança, quem não veria que o tempo não pode ter existido antes de alguma criatura variável ter vindo à existência?” (XI, vi). Isso significa que não poderia haver nenhum tempo antes da criação do mundo. Isso também significa que a eternidade é diferente do tempo porque o tempo é uma função da mudança e Deus é imutável.

Teologia Protestante e Tempo

Essa visão agostiniana tem sido principalmente normativa para a teologia protestante. I. A. Dorner, o grande teólogo luterano do século passado, escreveu: “Com respeito ao espaço, Deus não é estendido, e como oposto ao tempo, Deus não é sucessivo... Um tipo de divisibilidade de Deus se levantaria em relação ao tempo, se pensássemos de seu Ser, não como eterna e absolutamente realizado, mas somente como gradualmente se desenvolvendo, como passando do estado potencial para o real por estágios sucessivos”. Isso é essencialmente Agostinianismo, e Dorner dificilmente se devia dele.

Contudo, embora o Agostinianismo tenha sido a regra, tem havido, apesar de tudo, exceções. O bispo dinamarquês Martensen, a quem Kierkegaard satirizou, diluiu seu Agostinianismo numa extensão considerável e inconsistente. Esta audiência, contudo, estará mais interessada em algumas referências às visões reformadas. Calvino, desafortunadamente, presta pouca atenção às questões de tempo e eternidade. Ele as considera inúteis. Não obstante sua grande autoridade, qualquer pessoa que suponha que a Escritura fornece algumas implicações sobre o assunto, não pode desprezá-lo como inteiramente não-edificante.

A Confissão de Westminster é, certamente, uma confissão e não uma obra de três volumes sobre teologia sistemática; e, todavia, apesar de sua brevidade, ela não falha em observar que Deus é “um espírito puríssimo... sem corpo, membros ou paixões”. Parece estranho que a Confissão não especifique que Deus é onisciente. Contudo, o Catecismo Maior, Questão 7, após afirmar que Deus é eterno e imutável, adiciona a frase: “conhecendo todas as coisas”.

Charles Hodge escreveu uma *Teologia Sistemática* de três volumes. No Volume I, páginas 385-386, ele diz: “Com ele [isto é, com Deus] não há distinção entre o presente, passado e futuro; mas todas as coisas lhe são igualmente e sempre presentes. Com ele a duração é um eterno agora. Essa é a visão popular e escriturística da eternidade de Deus... Para ele não há passado nem futuro; ... o passado e o futuro lhe são sempre e igualmente presentes”.

Essa é realmente uma boa declaração da posição escriturística. Não é necessário, contudo, seguir Hodge quando ele afirma que o “tempo é dependente do espaço” (387). Tivesse Hodge antecipado a teoria pós-newtoniana quadri-dimensional, e tivesse ele, portanto, adicionado que o espaço também é dependente do tempo, poderíamos considerá-lo adiante do seu tempo. Mas em seu espaço histórico, sua afirmação é, na melhor nas hipóteses, extremamente questionável.

Hodge confunde ainda mais o assunto apresentando um tempo subjetivo ou mental em adição ao tempo objetivo ou físico. Assim, ele tenta unir Aristóteles e Agostinho, mas como semelhante união pode ser bem-sucedida, ele não explica. De fato, ele tenta descrever a mente de Deus sobre o paradigma de uma mente humana. Assim, ele assevera uma sucessão de pensamentos na mente de Deus, mas não presta nenhuma atenção a como isso contradiz a onisciência ou até mesmo sua inconsistência com a citação da página 385 e sua repetição na página 390. Ele até mesmo diz que é de menor importância harmonizar como essas diferentes coisas podem existir.

Esse desvio de uma posição Agostiniana parece desafortunado. Quando um autor propõe uma combinação incomum e surpreendente de elementos discordantes, ele deveria dar alguma pista de como uma harmonização é possível. Mas ainda mais desafortunado é a indiferença de Hodge para com as necessidades da onisciência. Se há uma sucessão de idéias na mente de Deus, então as idéias que sucedem hoje não estavam presentes ontem, e presumivelmente algumas das idéias de ontem já se passaram agora. Mas isso significaria que Deus não conhece todas as coisas de ontem, nem é onisciente hoje. Não é claro que uma sucessão temporal de idéias na mente de Deus é incompatível com a onisciência? O homem não é onisciente precisamente porque suas idéias vêm e vão. A mente do homem muda dia a dia; Deus é onisciente, imutável e, portanto, eterno.

Cullmann sobre Tempo

Mais recentemente, outros autores têm escrito sobre tempo e Deus. Um deles é Oscar Cullmann em seu livro *Christ and Time*. Similarmente há um artigo de Carl F. H. Henry no *Baker's Dictionary of Theology*. Nem o livro, nem o artigo discutem realmente a questão do tempo. O artigo considera o tempo principalmente no sentido de *kairos*: um tempo ou uma data definida. Cullmann está interessado em *aion* e *aiones*: eras de tempo, esta era, e a era porvir. Nem o autor discute *chronos*, embora Cullmann incidentalmente ou

acidentalmente faça algumas referências ao que ele chama de tempo filosófico. Para manter a questão no foco apropriado, deixe-me fazer a observação de que o termo *chronos* ocorre no Novo Testamento umas cinqüenta vezes. Em adição a essas ocorrências da palavra *chronos*, tanto o Antigo como o Novo Testamento têm muita quantidade de informação cronológica. Que as palavras e conceitos de *kairos* e *aion* são adequadas para a discussão não pode ser duvidado. De fato, uma crítica do *Christ and Time* de Cullman se seguirá imediatamente. Mas primeiro devemos resistir incansavelmente a qualquer asserção de que *chronos*, e sua relação com eternidade, onisciência e imutabilidade, seja um assunto inadequado para a discussão. Nem Cullmann é bem-sucedido em evitar esses assim chamados problemas metafísicos ou teológicos, a despeito de seu desejo de assim o fazer.

Primeiro de tudo, o título *Christ and Time* é um tanto inapropriado. O autor não tem nenhum interesse no tempo como tal. Ele está interessado em eras (*aion*, *aiones*). Até certo ponto, essa é uma escolha legítima do assunto; mas é perigoso discutir partes do tempo sem qualquer idéia do que o tempo é. Uma pessoa pode medir água numa proveta, mas as qualidades da água que a diferenciam do ácido sulfúrico não devem ser ignoradas simplesmente porque determinamos que a proveta comporta 22 centímetros cúbicos. Similarmente, o período Alexandrino pode ter durado um tempo breve, enquanto o Reino Egípcio durou um longo tempo — e para certos propósitos restritos isso pode ser suficiente — mas uma teologia abrangente deve ter algo a dizer sobre o que é aquela coisa que se chama de breve ou longa. A duração do tempo é a proveta; o tempo em si é a água ou o ácido sulfúrico.

Cullmann, contudo, está interessado principalmente em partes do tempo. Ele descreve o uso de *aion* no Novo Testamento, relaciona-o com o termo hebraico *olam*, e observa que esses são concebidos como durações temporais. Seu material nesse ponto é pelo menos geralmente correto. Quando ele aponta que “a era porvir” é o tempo infinito e não atemporalidade, alguém pode quase concordar. Depois de tudo, essa é dificilmente uma nova descoberta no mundo acadêmico do Novo Testamento.

Mas então ele vai além dos limites de seus textos e assevera o que eles não podem dizer. Para citar: “Se desejamos entender o uso cristão primitivo de *aion* (“era”), devemos nos livrar completamente de todos conceitos filosóficos de tempo e eternidade. Resumindo pode ser dito que o sentido temporal da palavra.. tem em vista... especificamente: 1. O tempo em sua inteira extensão interminável, que é ilimitado tanto numa direção para trás como para frente, e assim, é ‘eternidade” (48).

Essa citação, o conteúdo da qual controla o pensamento de Cullmann durante todo o livro, sofre de sérios defeitos. Ao lado da falsa crença de completa libertação de todos os conceitos filosóficos de tempo e eternidade, a reivindicação de Cullmann de tal libertação é falsa. Quando Cullmann assevera que o tempo é “interminável”, “ilimitado tanto numa direção para

trás como para frente”, e então ele conclui que o tempo é, portanto, eternidade, ele está cedendo à metafísica tanto como se ele tivesse dito o oposto. A citação não iguala uma teoria filosófica completa de tempo; ela nem mesmo é uma definição; mas ela é certamente uma proposição metafísica. Uma negação da distinção entre tempo e eternidade não é metafísica platônica. Nem ela concorda com Agostinho ou Charles Hodge. Mas ela pode talvez ser ajustada a uma metafísica aristotélica, pois ao rejeitar o primeiro, ela assevera algo como o último.

Desafortunadamente, Cullmann não deixa claro quanto de Aristóteles ele aceita. Ele menciona apenas [que o tempo é] “ilimitado tanto numa direção para trás como para frente”. Isso poderia ser ajustado a uma visão kantiana, ao invés de uma aristotélica. Cullmann não diz o suficiente para decidirmos. Isto, sua falha em dizer positivamente o que ele quer dizer por tempo, deixa muitas de suas asserções posteriores sem fundamentação. Alguém pode confiantemente asseverar que o tempo é ilimitado em ambas direções sem saber o que o tempo é? Aristóteles definiu tempo e ele pode assim asseverar. Para ele tempo era a medida do movimento, e visto que ele explicitamente concordava que o movimento nunca pode ter sido iniciado, ele consistentemente asseverou que o universo sempre existiu e que o tempo é infinito. Mas uma pessoa que crê que Deus criou o universo num momento definido, não infinitamente remoto, não pode seguir Aristóteles. Sem dúvida Cullmann repudiaria qualquer dependência de Aristóteles ou Kant. Seu desejo é ser bíblico. Ele tem como objetivo contrastar o Cristianismo primitivo com a filosofia grega. Mas Barr, em seu livro *Biblical Words for Time*, assevera que o vocabulário de Cullmann falha em apoiar sua negação de uma distinção entre tempo e eternidade.

A discussão aqui, contudo, não pode se tornar um estudo de palavras. Todavia, pode ser reconhecido que até mesmo na definição de Agostinho — de fato, por causa da definição de Agostinho — a era porvir não é eternidade, mas uma sucessão temporal sem fim. Seres criados, anjos, e homens, por causa da natureza criada deles, sempre têm uma sucessão de idéias. Mas isso de forma alguma significa que não haja nenhuma “eternidade” além dessa. Deus não tem nenhuma sucessão de idéias. Ele é onisciente. Ele nunca recebe de alguma outra fonte ou de seu próprio gênio inventivo uma idéia que ele nunca tivesse previamente. Nem ele esquece. Sua mente é completamente imutável, pois de outra forma ele seria algumas vezes ignorante. Isso então é eternidade. O tempo entra em operação com mentes criadas. A eternidade não muda. Se, contudo, Cullmann ou alguém mais discorda com essa conclusão, ele deve nos dizer o que o tempo é antes de explicar porque ele discorda.

Por essa mesma razão ocorre confusão quando Cullmann contrasta a visão grega de tempo com o conceito do “cristão primitivo”. Em primeiro lugar, não há nenhuma teoria que possa ser chamada de “a visão grega do tempo”. Sem dúvida a visão de tempo de Aristóteles rejeitou o conceito de eternidade, mas Platão asseverou a eternidade como distinta do tempo. Nenhuma dessas visões é mais “grega” ou menos “grega” do que a outra.

Parmênides não tinha nenhum tempo de forma alguma, e Democritus não discutiu o assunto.

Cullmann faz uma exibição melhor quando ele confronta a visão cíclica da história sustentada pelos estóicos e o assim chamado desenvolvimento linear da visão cristã da história. Os estóicos tinham uma teoria de repetição eterna, de alguma forma similar àquela de Friedrich Nietzsche; e Platão, talvez não com perfeita consistência, tinha ciclos mundiais dentro dos quais havia uma evolução ou involução histórica repetitiva de reinado para oligarquia, para democracia, para ditadura. Embora o Cristianismo também permita ciclos, como o período dos Juízes mostra — e não somente o de Juízes, mas também os julgamentos de Deus sobre o Egito, Assíria e Babilônia — o tipo de ciclo encontrado no Antigo Testamento é basicamente diferente do de Platão e dos estóicos, e Cullmann corretamente os contrasta. Mas isso é uma questão de história, não de tempo.

O ponto mais sério é que Cullmann não continua com história. Ele tinha usado a palavra *tempo*, e isso inevitavelmente leva alguém a pensar em física e filosofia, isto é, pensar sobre o tempo, não sobre a história. Consequentemente, Cullmann tenta mostrar que o próprio tempo é “retilíneo” (53) no pensamento cristão e circular na filosofia grega (51ss.): “O símbolo de tempo para o Cristianismo primitivo bem como para o Judaísmo bíblico e a religião iraniana é *a linha ascendente inclinada*, enquanto no Helenismo é o círculo... O tempo se move aproximadamente num curso eterno circular, no qual tudo continua repetindo”. Numa nota de rodapé ele apóia essa idéia com referência a Aristóteles, *Physics*, 4:14, “Porque realmente o tempo parece ser um tipo de círculo”.

Quando, contudo, alguém consulta o contexto em Aristóteles, a ilusão da relevância desaparece. Aristóteles tinha definido previamente o tempo como a medida do movimento. Qualquer movimento agirá com uma medida. Mas a melhor unidade de medida é a revolução do Sol ao redor da Terra, pois, como Aristóteles diz, “Essa é a melhor conhecida”. Visto que esse movimento é regular, a pessoas frequentemente pensam que o tempo é a própria revolução. “Isso também explica o ditado comum de que os assuntos humanos formam um círculo... pois até mesmo o tempo é pensado ser circular” (*Physics* IV 223b22-30). Essa passagem em Aristóteles dificilmente apóia o contraste de Cullmann. Mesmo que alguns gregos incultos pudessem não distinguir entre o próprio tempo e uma unidade de medida de tempo, como algumas pessoas hoje não podem distinguir entre calor e grau de calor, e mesmo que a opinião comum pensasse do tempo como uma revolução de 24 horas, não haveria nisso nada significativa para a teologia. Isso não era o que havia de melhor no pensamento helênico, como Aristóteles claramente mostra; e quando alguém deseja contrastar o pensamento grego e o Cristianismo, essa pessoa deve se voltar das más compreensões populares e considerar o próprio Aristóteles, ou algum outro filósofo notável.

Objecções à Agostinho

Se agora colocamos de lado a consideração da história como não muito relevante à questão de tempo e eternidade, permanece dois pontos que podem ser considerados como objeções à visão agostiniana. O primeiro é mais popular do que profundo, mas uma breve referência a ele é escusável.

A frase “vida eterna” dá a alguns cristãos a idéia de que nosso estado celestial será não-temporal. Essa noção tem sido apoiada também por uma interpretação particularmente pobre da declaração de que “o tempo não mais existirá”. Uma profundidade maior é encontrada na Igreja Ortodoxa Grega. Com uma legítima ênfase sobre a encarnação e um desejo não tão legítimo pelo equilíbrio literário, alguns teólogos orientais dizem que Deus se tornou homem para que o homem pudesse se tornar Deus. O tempo então terminaria, e o homem se tornaria eterno no final.

Os teólogos ocidentais, geralmente, rejeitam a idéia de que a salvação seja deificação. Todavia, alguns têm tendências nessa direção quando retratam o homem no céu como supra-temporal. Herman Dooyeweerd, embora não seja nem um grego ortodoxo, nem um Americano fundamentalista, se refere a um centro supra-temporal no coração humano. Logo no início de sua obra gigantesca (1, 30ff.), ele inclui a inferência lógica abaixo da seqüência temporal. Numa nota de rodapé, ele tenta mostrar como um silogismo é um aspecto do tempo. Na nota seguinte, ele afirma que adição e subtração em aritmética são temporais “pois as relações numéricas assim como as espaciais estão, na realidade, sujeitas à mudança”. Além do mais, “a diversidade [lógica] pode vir de uma unidade radical somente no centro religioso da existência humana. Pois essa é a única esfera da nossa consciência que transcende o tempo... Somente desse ponto de concentração supra-temporal estamos numa posição de adquirir uma noção verdadeira de tempo”.

Os argumentos de uma publicação anterior na qual algumas das confusões embaraçosas de Dooyeweerd foram analisadas, e na qual é mostrado como a teoria de Dooyeweerd leva à sua rejeição da infalibilidade da Escritura, não serão repetidos aqui. O ponto presente é que, para Dooyeweerd, o homem é supra-temporal. Se, contudo, o tempo é a sucessão de idéias numa mente criada, e se no céu o homem não se torna onisciente, então o homem permanece uma criatura temporal para sempre.

A única referência na Escritura que parece sugerir a obtenção de onisciência pelo homem no céu é 1 Coríntios 13:12. Comentaristas hesitam em traçar essa conclusão sobre a base desse versículo, embora eles frequentemente dêem boas razões exegéticas para a hesitação deles. Meyer, contudo, observa que o texto não diz: “conhecerei como também conheço”, mas antes, “conhecerei como também sou conhecido”. Embora isso baste, poderia ser requerido outra palestra inteira para fazer uma exegese do versículo contra uma reivindicação vigorosa de que ele ensina a onisciência humana. Por ora, assumamos que o homem nunca se torna onisciente. Ele aprende mais

e mais no céu, em que velocidade e com quais interrupções não sabemos. Mas se aprendemos algo, permanecemos criaturas temporais.

Neo-orthodoxia e Tempo

Finalmente, se não em conclusão, uma visão tem recentemente se tornado influente, a qual, ao invés de negar a distinção entre tempo e eternidade, vigorosamente a enfatiza. Uma pessoa poderia prever que essa palestra acolheria calorosamente tais reforços. Mas embora a presente tese defenda uma distinção radical entre tempo e eternidade, não se segue que toda teoria sobre eternidade seja completamente bíblica. A visão a qual nos referimos agora foi introduzida na teologia moderna por Soren Kierkegaard e elaborada ou modificada por autores tais como Martin Kahler, Karl Barth, e Emil Brunner. Esses estudiosos combinaram a visão deles de tempo e eternidade com uma visão particular da história. Algumas dessas implicações históricas devem ser mencionadas, mas a principal preocupação é a confrontação ou encontro temporal do homem com o Deus eterno.

A questão da preocupação com respeito à história é seu relativismo. O mundo acadêmico sempre está revertendo sua descrição das eras passadas, e esse processo nunca termina. Portanto, não há nenhuma certeza sobre eventos históricos. Mas, argumentava Kierkegaard, a vida eterna não pode depender de um processo de aproximação sem fim. A salvação não pode depender da história. Perto do final do século dezenove, Kahler tentou mostrar como um Cristianismo vivo sobrevive a perda de uma base histórica. A questão principal era: como a Bíblia pode ser relevacionalmente normativa quando a crítica mostra sua falibilidade histórica? Ao responder essa questão, Kahler inventou a distinção entre *der historische Jesus*, que não é de grande importância, e *der geschichtliche Christus*, que é o objeto de fé e o conteúdo da pregação.

Emil Brunner, em sua antiga obra, *Der Mittler*, confina a revelação a um momento instantâneo no tempo. A eternidade não pode se estender de um momento para o momento após. Consistentemente, Brunner adiciona que as palavras de Cristo, mesmo que as conheçamos, visto que elas tomam tempo para serem pronunciadas, são de nenhuma importância decisiva para a fé cristã. Consistente como isso pode ser, Brunner não pode consistentemente continuar nessa disposição. Ele deve se referir e atribuir importância a tais coisas como a oração e a crucificação do Senhor. Que ele diga que a eternidade não pode ser uma quantidade no tempo, que a revelação é a interseção de uma linha que vem *senkrecht von oben*, que a fé pode não ter nenhum apoio ou objeto histórico; todavia, essa dialética tempo-eternidade é tão penosamente anti-cristã, que Brunner em suas obras posteriores deve dizer, “*Nur wenn Christus auf dem Hugel Golgotha — Somente se Cristo fosse realmente, no sentido de um evento histórico tempo-espaco, crucificado no monte Gólgota, ele poderia ser o nosso redentor*” (*Offenbarung und Vernunft*, 278). Não é surpresa que a re-introdução de um mínimo de história cristã em seu material força sobre ele

uma epistemologia torturada. Não somente ele distingue entre *verdade-impressoal* e *verdade-pessoal*, ele deve explicar também como uma pessoa, como um historiador, não pode aceitar a crucificação como um evento real, embora essa mesma pessoa, como um homem de fé, está certa de que o evento ocorreu. Além do mais, ele deve também fazer a descrição da crucificação, uma descrição que qualquer pessoa possa entender simplesmente lendo-a, um indicador para alguma outra esfera ininteligível de ser que ninguém pode entender. De fato, é esse último ponto que soletra a maldição da teologia dialética ou neo-ortodoxa. A eternidade de Deus é assim entendida como fazendo dele o “Totalmente Outro”. Brunner insiste que “Deus e o meio-termo de conceitualidade são mutuamente exclusivos”. Em outro lugar, ele vai mais adiante para dizer: “Deus pode, quando ele quer, falar sua palavra até mesmo através de doutrinas falsas”.

Obviamente o resultado de tudo isso é fazer Deus completamente incognoscível. A frase “Totalmente Outro” é uma negação da imagem de Deus no homem, com uma confusão tanto em antropologia como em soteriologia. Além do mais, se o que Deus diz é ou pode ser falso, não pode haver nenhuma palavra certa de profecia. E se Deus e o meio termo de conceitualidade são mutuamente exclusivos, não há nenhuma utilidade em se pensar sobre Deus, e nem o produto literário de Brunner, nem essa palestra são dignos do papel gasto na impressão.

Se Deus é onisciente, e Charnock sustenta perfeitamente a onisciência, então Deus sabe que Moisés levou os filhos de Israel para fora do Egito. Mas não há razão pela qual esse item na onisciência de Deus não possa ser um item na mente humana também. Ou, talvez devêssemos dizer mais cuidadosamente, se o homem pode conhecer algo de alguma forma, ele pode conhecer algo sobre o Êxodo. Que o homem realmente conhece alguma coisa ou outra é garantido pela doutrina da imagem de Deus no homem. A onisciência e a eternidade não requerem que Deus seja “Totalmente Outro”. Pode haver um ponto diferente de similaridade. Se o homem não pode conhecer tudo, pelo menos ele pode conhecer algumas coisas, pois o homem é um ser racional e não um animal estúpido. A racionalidade é esse ponto de similaridade. Sem a racionalidade divina, o supostamente onipotente Deus não poderia falar nada, e sem a racionalidade humana o homem não poderia ouvir nada. Portanto, atribuir a eternidade à Deus não faz dele “Totalmente Outro” ou completamente incognoscível.

A objeção menos profunda e menos importante ao ser eterno de Deus — e porque menos profunda, uma conclusão anti-climática — é que a eternidade e a imutabilidade impedem Deus de conhecer as experiências humanas. Elas fazem de Deus externo e estranho ao homem, incapaz de simpatia e, portanto, remove-o como um objeto de adoração. Sistemáticamente a resposta a essa alegação é que uma pessoa deve primeiro descobrir o que a natureza de Deus é e então adorá-lo, antes do que erigir um critério independente do que é digno de adoração e então imaginar algum ser que preenche o critério. Sob um nível menos sistemático, algumas pessoas perguntam aos cristãos se eles pensam de Deus como sofrendo uma dor de

dente. Deus pode ver a cor azul ou ter outras sensações? Se pode, ele deve ser um organismo corpóreo, pois cores são supostamente estimuladas por ondas de energia que atingem a retina. Deixemos de lado a ciência contemporânea que tem lançado dúvida sobre a realidade das ondas de luz. Mas pelo menos podemos perguntar: Deus tem retinas? Esses são absurdos que resultam de atribuir experiências humanas a Deus. Deus realmente conhece o que vemos azul, mas Deus não vê azul. Nem Deus tem um abscesso em seu dente, embora ele saiba que temos um.

De fato, é porque a natureza eterna não pode sofrer que a encarnação foi necessária. A Segunda Pessoa da Trindade tomou sobre si um corpo físico e uma alma humana para o propósito de sofrer dor e morte, que em sua natureza divina ele não poderia ter sofrido. Contudo, não há tempo para discutir a encarnação e as duas naturezas de Cristo. Antes, é necessário concluir rapidamente que de acordo com a Bíblia, Deus não tem corpo, membros ou paixões; e acordo com o Catecismo ele é espírito infinito, eterno e imutável em seu ser; e para nossas devoções Deus é a bendita Trindade a quem adoramos.

Tradução: Felipe Sabino de Araújo Neto
felipe@monergismo.com
Cuiabá-MT, 14 de Setembro de 2005