

***(Nota ao revisor: Favor mudar no texto de “incrédulos” e “não-evangelizados” para “não alcançados”) ***

Do Formatador ao Revisor

No índice Final, existe alguns asterísticos que foram passados para mim, e outros assuntos que não localizei pela busca do PageMaker, pode ser que esteja disperso pelo texto.

Outra coisa é que tinham outros asterísticos, podendo ser que não fora colocado, pode ser que tenha que verificar com o original.

O texto acima me foi passado junto com o texto no final do arquivo.

Obrigado!

Alessandro

C.S. Lewis

e

Francis Schaeffer:

**Lições para o século vinte e um, dos mais
influentes apologetas da atualidade.**

EXPEDIENTE

Para Susie, Ashley, Lindsey e Ryan Burson, Cujas vidas são uma prova contundente de que Deus é bom.

Para Bob e Marilyn Uhrig, Pete e Jan Edgington, Jack e Joyce Kellenberger, John e Melinda Walls, e Joe e Tammy Walls: Contribuições pessoais para o meu rol de testemunhos de que o Cristianismo é verdadeiro .

Índice

Agradecimentos.....	07
Introdução.....	11
1 - Pano de Fundo Biográfico.....	27
2 - A Natureza da Salvação.....	59
3 - A Soberania de Deus e o Significado do Homem.....	75
4 - Avaliando o Mistério.....	95
5 - A Autoria da Bíblia e a Inspiração Divina.....	127
6 - Apologia Estratégica.....	159
7 - Apologia Ofensiva.....	354
8 - Apologia Defensiva.....	354
9 - Voltando à Liberdade Libertária.....	247
10 - 21 Lições para o Século 21.....	285
Notas.....	311
Índice Onomástico.....	341

Agradecimentos

Em primeiro lugar e, antes de mais nada, gostaríamos de agradecer nossas famílias por sua paciência com a nossa permanência no escritório até mais tarde por meses consecutivos. Sem o sacrifício delas, esse livro não teria chegado a nascer.

Também devemos muito a uma série de colegas e organizações. O departamento de comunicação do *Seminário de Asbury* [*Seminary Communications Department*] - Fred Cramer, Alan Creech, Cathy Deon, Wendell Esbenshade and Michele Sparks - ofereceram apoio constante. Ben Witherington III acreditou nesse projeto e incentivou o editor a perseguí-lo. Assistente de pesquisa Scott Haire checou meticulosamente centenas de citações por precisão. Linda Henson gentilmente deu acesso à sua videoteca L'Abri extensiva. O Instituto Francis Schaeffer forneceu importantes recursos eletrônicos e impressos. O Lexington L'Abri Committee nos permitiu ter acesso à conferência Lexington L'Abri de 1996. Jerram Barrs, Lane Dennis, Os Guinness, Dick Keyes e James Sire contribuíram com preciosas considerações quanto à vida e ministério de Francis Schaeffer. Edith e Frank Schaeffer escreveram generosas cartas que muito nos ajudaram, em resposta aos nossos pedido.

Chris Mitchell e Marjorie Mead do Wade Center prestaram valiosa assistência na fase de levantamento de dados para este livro. Wayne Martindale ofereceu a sua hospitalidade e boas conversas durante nossa estadia em Wheaton. Bruce Edwards contribuiu com várias reflexões alternativas a respeito do pensamento de Lewis, por ocasião de uma de suas ricas oficinas de verão. Os membros da lista de discussão eletrônica *L'Abri* e *Simplesmente Lewis* [*Mere Lewis*] contribuíram com séries de discussão provocativas. Os estudantes do *Seminário C.S. Lewis* [*C.S. Lewis Seminar*] junto ao *Seminário de Asbury* [*Asbury Seminary*] foram enriquecendo nosso conhecimento sobre o autor, por anos consecutivos. Finalmente o editor-chefe da IVP, Rodney Clapp, fez sábias recomendações, ostentando exemplar paciência quando ficou claro que esse projeto seria mais demorado, do que originalmente planejado.

Ser ignorante e simplista agora – incapaz de enfrentar os inimigos em seu próprio terreno – seria baixar nossas armas, e trair aqueles devotos que são indefesos, que, além de Deus, não têm defesa, além de nós, contra os ataques intelectuais dos pagãos. Se por nenhum outro motivo, a boa filosofia deve existir, no mínimo, porque a má filosofia deve receber resposta.¹

C. S. Lewis

O cristão deve resistir ao espírito do mundo. Porém ao dizermos isto, devemos compreender que o espírito do mundo não toma sempre a mesma forma. Portanto, o cristão deve resistir ao espírito do mundo na forma que ele toma na sua geração.² Se não o faz, de maneira alguma está resistindo ao espírito do mundo.

Francis Schaeffer

A reflexão mais profunda sobre o Cristianismo de muitos evangélicos, muitos mesmo – incluindo alguns líderes intelectuais dos mais eminentes - foi inspirada, essencialmente, pelos livros pioneiros de Francis Schaeffer, *A Morte da Razão* e *O Deus que Intervém* (1968). Talvez fosse justo mencionar, entretanto, que o livro de um autor sem sombra de dúvida afetou os evangélicos cristãos neste período mais do que os de Schaeffer... E esse autor não era nem americano, nem evangélico na sua quintessência. É claro que estou falando de C.S. Lewis.³

John Stackhouse

-
1. C.S. Lewis, “Aprendendo em tempos de Guerra” [Learning in Wartime] em *O Peso da Glória* [*The Weight of Glory*], p. 28. N.T. Embora o título do livro tivesse sido traduzido para o português (2ª ed., São Paulo: Editora Vida Nova, 1993), infelizmente, porém, não o foi integralmente, de modo que, neste caso, a tradução é nossa.
 2. Francis Schaeffer, *O Deus que Intervém* trad. Fernando Korndorfer. (São Paulo: Editora Refúgio, ABU Editora, 1981), p 20.
 3. *Christianity Today*, (40, no 10, setembro 16, 1996):59.

Introdução

Quando os Mundos Colidem

A Paleo-ortodoxia numa era pós-moderna

Alguns anos atrás, Michael Crichton e Steven Spielberg cativaram a imaginação do mundo todo com o sucesso de bilheterias *Jurassic Park*. Graças à engenharia genética e tecnologia de última geração uma ilha tropical é transformada em um parque de diversões com dinossauros vivos de verdade. Mas o sonho do paraíso pré-histórico - e uma verdadeira indústria exploradora da mina de ouro do marketing – é instantaneamente abandonado quando o “T-Rex” de proveta invade o parque com toda a sua fúria.

O ator e diretor britânico Richard Attenborough faz o papel do fundador do parque, uma fantástica mistura de Walt Disney com Marlon Perkins. Numa cena bastante forte, o consultor põe em dúvida o caráter de Attenborough acusando-o de abuso do poder genético: “Vocês cientistas estão tão preocupados com o que *podem* fazer, que não param para refletir sobre que *devem* fazer”. No filme expõe-se a altamente destrutiva idéia de que a ciência pode navegar com segurança por águas desconhecidas, sem leme ético.

Enquanto *Jurassic Park* superava todas expectativas de bilheteria de um lado do oceano, Attenborough quebrava paradigmas em outro projeto anacrônico na Grã Bretanha. Mas este era diferente. Não havia qualquer efeito especial deslumbrante, nenhum predador pré-histórico aterrorizante – só o retrato de um homem, cuja espécie está em franca extinção, um homem que, em certa ocasião, disse: “falando não por mim apenas, mas em nome de todos os homens ocidentais que você possa ter encontrado antes, diria que é melhor

aproveitarem esses espécimes raros enquanto podem. Pois já não devem restar muitos dinossauros por aí”.¹ É claro que este espécime raro só podia ser o autor popular e apologeta cristão C.S. Lewis.

A nova versão de Attenborough do filme *Shadowlands* oferecia um raro vislumbre de um verdadeiro clássico, e o fez, providenciando um saudável refresco à incansável fascinação de Hollywood pelo profano. O filme trocou a luxúria pelo romance na terceira idade; o sangue, pelo incisivo problema do mal; e, as expressões irreverentes, por um *script* levedado com espiritualidade. Foi um sucesso de bilheterias surpreendente.

O apelo do filme deixou muitos sedentos por aprender mais sobre Lewis. Os editores reagiram inundando o mercado com uma nova onda de estudos, artigos e livros. A indústria do turismo também foi beneficiada. Um fluxo crescente de entusiastas visitaram marcos importantes da história de Lewis, tais como o *Wade center* no *Wheaton College* - a Meca americana dos lewisianos. Fundada pelo especialista em Lewis e professor em Wheaton, Clyde Kilby, o *Wade center* é o lar do guarda-roupas esculpido a mão, que inspirou os contos de Nárnia, a escrivadinha de Lewis, uma boa parte da sua biblioteca pessoal e um verdadeiro arsenal de material para pesquisa. No ápice da onda de *Shadowlands*, a taxa de visitas ao *Wade Center* quase que dobrou.²

Hoje, um número crescente de turistas eletrônicos estão acessando Lewis pela mega-estrada da informação. Aproximadamente uma dúzia de estações do espaço cibernético são dedicadas ao catedrático de Oxford.³ “Dentro do Guarda-Roupa” [“*Into the Wardrobe*”], a possivelmente mais popular página na rota de Lewis, dá as boas-vindas a mais de oito mil visitantes por mês. Outros sites dão acesso a um pano de fundo biográfico, pensamentos do grupo de colegas de Oxford, conhecidos como os *Do Barulho* [*Inklings*], jogos de fantasia interativos, um *tour* detalhado por Nárnia e fóruns de discussão ao vivo e autores correlatos. Os Lewisianos de Londres até Los Angeles religiosamente discutem seus pensamentos sobre uma ampla variedade de tópicos. E não é muito difícil toparmos com um dos dois enteados de Lewis, Douglas Gresham, oferecendo aos seus fãs tentadores tira-gostos de futilidades.

Bruce Edwards, um professor de Inglês da universidade estadual de Bowling Green [Bowling Green State University] usa a sua página na *web* para incentivar o interesse acadêmico por Lewis. Além de divulgar seminários e oficinas agendadas, ele coloca no ar, ensaios, críticas e artigos de interesse para a comunidade Lewisiana. Em uma dessas contribuições, chamado “De volta para Lewis: Um diálogo Pós-moderno” [*Lewis Redux: A Postmodern Dialog*], Edward imagina criativamente como seria, ficar “ligado” um Lewis “surfista da web”. Nesta conversa fictícia, cheia dos altos e baixos da maré dos paradoxos e ressacas da vida pós-moderna, transportando Lewis para fora de seu planeta silencioso e para dentro das vastas galáxias do espaço cibernético

interativo. Em certo trecho do diálogo, Edwards revela a Lewis a sua persistente atualidade: “Bem, Jack... Suponho que você tenha notado que continua sendo bastante popular – os católicos e igualmente os protestantes lêem seus escritos, mas especialmente os evangélicos fundamentalistas ultra-conservadores...por que eles dificilmente lêem outros autores cristãos.”⁴

Apesar do evidente exagero desta afirmação, uma pesquisa de 1993, junto a leitores de *Christianity Today*, mostra que ela não está muito longe dos fatos. Perguntados a respeito de quais os livros que (além da Bíblia) mais influenciaram suas vidas espirituais, *Cristianismo Puro e Simples*⁵ levou mais do que o dobro dos votos de qualquer outra obra, derrubando colossos memoráveis como *O Custo do Discipulado* [*The Cost of Discipleship*], *Meu máximo por Sua Majestade* [*My Utmost for his Highest*] e *O Peregrino*. Na categoria de “novelas favoritas de todos os tempos”, três contos de ficção de Lewis (*As Crônicas de Nárnia*, *Perelandra* e *Till we have Faces*) estavam entre as 12 vencedoras.⁶

Esse apetite insaciável pela obra de Lewis não é nenhuma novidade. Nas últimas quatro décadas, o interesse por seus escritos nunca foi seriamente abalado. Desde a sua morte, o público promove banquetes com um cardápio estável de biografias, antologias e estudos. Conferências são organizadas em sua homenagem. Sociedades estão perpetuando sua obra. Suas obras originais continuam ocupando as prateleiras de livrarias.

De fato, é muito difícil negar o impressionante e polêmico impacto sem paralelos de C. S. Lewis sobre o imaginário evangélico contemporâneo. Agora que ingressamos num novo milênio, poderíamos achar que Lewis não poderia estar mais equivocado. Longe extinto, porém, este dinossauro sobreviveu seguramente à era glacial da modernidade.

Missionário Entre os Intelectuais

Em 1947 uma foto de C.S.Lewis enfeitou a capa da revista *Time*. O artigo que a acompanhou destacava o incrível impacto apoloético que o catedrático de Oxford estava tendo através de seus livros cristãos populares. Quatorze anos depois, não muito antes da morte de Lewis, a *Time* voltou fazer notícia de um novo advogado da velha fé. O periódico americano o caracterizava como o “missionário entre intelectuais”, um evangelista excêntrico, provinciano, de galochas e barbicha de bode, que recebia *hippies*, existencialistas e outros espiritualistas no seu chalé no meio dos Alpes suíços. Seu nome era Francis Schaeffer.

A comunidade do L’AbriL’Abri⁷ combinava hospitalidade com sincera reflexão intelectual. Através do calor do seu fogo crepitante, Schaeffer expurgava as bases do racionalismo iluminista, num momento, para alimentar a chama do cristianismo clássico no momento seguinte. Ele tratava todo e

qualquer peregrino com respeito, dignidade, ouvindo pacientemente histórias de luta, confusão e dor de cabeça. Muitas vezes com lágrimas escorrendo pelo rosto, Schaeffer demonstrava, de forma apaixonada, a futilidade de todo e qualquer estilo de vida ou visão de mundo que obstruísse a visão cristã da realidade.

Incontáveis vidas desviadas encontraram sentido e propósito através do L'AbriL'Abri, mas foram os férteis escritos de Schaeffer que mais profundamente marcaram toda uma geração de crentes. Entre 1968 e 1980, ele era uma voz poderosa no mundo evangélico, com uma série de *bestsellers* sobre assuntos, que vão da apologética até a formação espiritual para a cultura contemporânea. Os estudantes universitários foram os primeiros a descobrirem suas obras, mas por volta do final dos anos setenta, Schaeffer havia aberto uma ampla brecha no protestantismo mais conservador, com sua defesa apaixonada do por vir e do antigo.

No começo dos anos oitenta, Schaeffer lutava contra o câncer, pregando extensamente, mas contribuindo pouco para a sua obra em expansão. Quando morreu em 1984, muitos quiseram saber, se o movimento de Schaeffer conseguiria manter-se firme sem o seu líder mais influente. J.I. Packer ponderou qual seria lugar de Schaeffer na história, em um prefácio bastante apropriado às *Reflexões sobre Francis Schaeffer* [*Reflections on Francis Schaeffer*]:

O que significa Schaeffer para a causa cristã, à longo prazo? Nem o presente prefácio, nem a obra que ele apresenta podem responder a essa pergunta, é muito cedo para se dizer... Pode até ser que o grupo de pessoas para o qual “o que Schaeffer diz” tenha representado, por muito tempo, a última palavra em sabedoria humana, se dissolva ou então, quem sabe seus membros trabalhem agora para erigir o túmulo do seu profeta, embalsamando com santa ignorância aqueles pensamentos, que já representaram respostas às desesperanças do nosso tempo. Esperemos para ver. A lei da fama humana irá, sem dúvida, tratar Schaeffer da mesma forma como sempre tratou todos, eclipsando-o temporariamente agora que está morto e permitindo-nos reconhecermos sua real estatura somente daqui a dez ou vinte anos.⁸

Mais do que uma década se passou desde que Packer colocou esta questão, e parece que a posteridade de Schaeffer está começando a ficar clara. Os sinais da vitalidade, da criatividade e até do crescimento sem paralelos das instituições que carregam sua marca, tudo testifica a continuidade da sua influência e relevância.

O testemunho mais óbvio do legado permanente de Schaeffer é o impacto continuado do L'AbriL'Abri. Este movimento, que começou em um chalé em meados dos anos 50, tem florescido em dez locais de oito países diferentes (Austrália, Inglaterra, Índia, Coreia, Países Baixos, Suécia, Suíça e os Estados Unidos).

Dick Keyes, que foi diretor do L'AbriL'Abri de Southborough (próximo a Boston) por muito tempo, relata que muitas dessas ramificações estão carregadas de grande potencial, com envolvimento total em nível de tempo integral.⁹ Além disso, muitos dos que não podem visitar um L'AbriL'Abri real procuram inspiração em seminários e conferências de fim de semana. Numa conferência recente, ocorrida no *campus* do seminário teológico de Asbury [*Asbury Theological Seminary*], haviam mais de 400 participantes de trinta e seis estados. Muitos tiveram que ser impedidos de entrar devido à falta de espaço.

Conquanto que os líderes do L'AbriL'Abri continuam a homenagear o ministério de Francis Schaeffer e a usar muitas das suas obras e vídeos nas suas aulas, Schaeffer não foi endeusado ou idolatrado. Keyes e outros membros desse movimento ainda encontram grande valia em boa parte do pensamento de Schaeffer, atentando para suas tendências proféticas de antever os rumos da cultura, mas os líderes do L'AbriL'Abri podem ser melhor caracterizados como seguidores do exemplo de Schaeffer e novos intérpretes do seu pensamento para um novo dia, mais do que como meros reprodutores dos seus argumentos.

Outro sinal de vitalidade é o Instituto Francis Schaeffer no Seminário Teológico de Covenant [*Francis Schaeffer Institute at Covenant Theological Seminary*]. Desde a sua fundação em 1989, o seminário viveu um acentuado crescimento. Em 1991 as matrículas oscilavam em torno de cento e setenta estudantes, mas, em meados dos anos noventa, a quantidade de estudantes aumentou para mais de quinhentos. De acordo com James Albritton, um antigo administrador do instituto, uma nova geração de entusiastas de Schaeffer parece estar emergindo. Os jovens estão descobrindo uma mensagem que é tão relevante hoje, quanto há dois ou três décadas atrás. O desafio de desenvolver uma visão integrada do mundo de uma perspectiva inteiramente cristã é um respiradouro de ar puro para uma era que sofre as tentações da poluição do pluralismo.¹⁰

Um terceiro sinal da influência continuada é o atual nível de interesse pelos escritos de Schaeffer. Lane Dennis, editor do *Crossway Books*, registra que as vendas de *Como Podemos Viver Assim?* [*How Should we then Live?*] aumentou 55% num período de quatro anos recentes - uma tendência não muito comum para livros que estiveram fora do mercado por duas décadas.¹¹ Se fizermos outra breve consulta à pesquisa junto aos leitores de *Christianity Today* em 1993, o clássico de Schaeffer *O Deus que intervém*, revela-se como o que ganhou o sétimo lugar no ranking da categoria dos "livros mais influentes", apenas uma posição atrás da obra-prima de Calvino, *As Institutas*. Schaeffer foi o único escritor apologeta a congratular-se com Lewis nessa lista prestigiosa.

Esses pequenos fragmentos de evidência convergentes - a vitalidade do L'AbriL'Abri, o sucesso do Instituto Schaeffer e o interesse bastante crescente na influência duradoura dos escritos de Schaeffer - dão apoio à afirmação de que as credências do legado desse evangelista ímpar para os intelectuais está firme.

O C.S. Lewis da Minha Geração

Não é difícil encontrar os nomes de C.S. Lewis e Schaeffer associados nos dias de hoje. Uma quantidade crescente de historiadores, filósofos e antropólogos estão reconhecendo a poderosa influência desta dupla apologética sobre o desenvolvimento do mundo evangélico do século vinte.

Consideremos a reportagem de capa de *Cristianismo Hoje* [*Christianity Today*] sobre Schaeffer, escrita pelo historiador Michael Hamilton. Nesse extenso artigo, Hamilton destaca a influência de Schaeffer sobre uma gama “amplamente diversificada” de líderes cristãos, inclusive o músico Larry Norman, o fundador da Maturidade Moral [*Moral Majority*], Jerry Falwell, seu vice-presidente nominal, em 1996, Jack Kemp e o teólogo Clark Pinnock. Hamilton sugere: “Provavelmente nenhum intelectual, exceto C.S. Lewis, afetou o pensamento dos evangélicos de forma mais profunda.”¹²

Jeff Jordan, um professor de filosofia da Universidade de Delaware [*University of Delaware*] também estabelece uma relação entre Schaeffer e Lewis. Em um capítulo de *Deus e os Filósofos* [*God and the Philosophers*], uma obra que traça o perfil autobiográfico de filósofos teístas líderes, Jordan compartilha, como um dos livros de Schaeffer caiu em suas mãos na época da universidade. E, como muitos leitores dos anos sessenta e setenta, consideram o conteúdo revolucionário. Ao invés de se afastarem do mundo, os leitores de Schaeffer eram desafiados a confrontarem todas as facetas da cultura com as verdades bíblicas: “Acredito que Schaeffer tenha sido o C.S. Lewis da minha geração. No ano seguinte, aproximadamente, eu li praticamente todos os livros escritos por Schaeffer ... Ele tinha um efeito poderoso sobre muitas pessoas da minha geração, abrindo nossos olhos para a rica interação possível entre a fé cristã e as grandes idéias da filosofia.”¹³

Jordan não era o único a pensar assim. De fato, metade dos colaboradores de *Deus e os Filósofos*, incluindo um dos autores deste livro, referem-se a Lewis, Schaeffer ou a ambos, como fatores influentes em sua formação como filósofos cristãos.¹⁴ Entre eles encontra-se ninguém menos do que Thomas Morris, editor do livro e autor de *Apologética de Francis Schaeffer* [*Francis Schaeffer Apologetics*]. Morris fala em nome de todos os outros, quando atribui ao trabalho de apologetas populares como Lewis e Schaeffer o reavivamento da filosofia cristã.¹⁵

Alguns dos líderes cristão mais brilhantes de hoje, não apenas em filosofia, mas atravessando uma ampla variedade de disciplinas, originalmente começaram a perceber o potencial intelectual do cristianismo ortodoxo e histórico graças a livros como *Milagres*, *Cristianismo Puro e Simples*, *A morte da Razão* e *O Deus que Intervém*. Uma geração atrás, imperava o “snobismo cronológico” do racionalismo iluminista, com seus ditames da academia nas

salas esvaziadas da maioria das instituições de ensino superior. Enquanto esta ideologia impregnava as cadeiras mais altas da academia, o teísmo clássico cristão parecia ser a sua última perna. Contudo, nos últimos trinta anos, assistimos a uma revolução marcante em muitos meios acadêmicos. Hoje inúmeros filósofos da religião eminentes são defensores convictos da paleo-ortodoxia.¹⁶ Lewis e Schaeffer atenderam a uma necessidade, numa época em que poucos eram os cristãos que se aventurava nas águas profundas e obscuras da reflexão filosófica.¹⁷ Eles encorajaram as gerações seguintes a reconciliar fé e razão e conseqüentemente inspiraram vários estudiosos incipientes a detalharem o que já estava sendo se realizando a passos largos.

Mas, conforme dizíamos, muitos d'além do reino da academia foram profundamente influenciados por Lewis, e também por Schaeffer. Na edição do 14º aniversário de *Cristianismo Hoje* [*Christianity Today*], John Stackhouse, um professor da Universidade de Manitoba [*University of Manitoba*], nos dá uma idéia geral dos livros que formaram a comunidade evangélica mais ampla nas últimas quatro décadas. Stackhouse presta homenagens a um espectro amplo de autores, que vão de Hal Lindsey até Carl Henry e James Dobson até John R. W. Stott, mas conclui com a nossa altamente influente dupla de apologetas.

A reflexão mais profunda sobre o cristianismo de muitos evangélicos, muitos mesmo – incluindo alguns líderes intelectuais dos mais eminentes - foi inspirada, essencialmente, pelos livros pioneiros de Francis Schaeffer, *A Morte da Razão* e *O Deus que Intervém* (1968). Talvez fosse justo mencionar, entretanto, que o livro de um autor sem sombra de dúvida afetou os evangélicos cristãos neste período mais do que os de Schaeffer. E esse autor não era nem americano, nem evangélico na sua quintessência. É claro que estou falando de C.S. Lewis.¹⁸

Enquanto Hamilton, Jordan, Morris e Stackhouse falam todos de dentro do mundo evangélico, Richard John Neuhaus, um brilhante analista cultural, oferece uma perspectiva, vista a partir de outra tradição. Sim, este proeminente teólogo católico chega à mesma conclusão:

Mas podemos dizer que, de fato, alguns dos nossos melhores amigos foram essencialmente formados por Francis Schaeffer e sua comunidade L'Abri na Suíça. Para muitos evangélicos Schaeffer, com seu impressionante autodidatismo, deu acesso a grande parte da história do pensamento ocidental, erigida a partir a sua visão distintivamente cristã. Na comunidade evangélica, sua influência foi possivelmente a única. influência secundária, ainda que numa segunda posição bastante distante, daquela de C.S. Lewis.¹⁹

O fato é impressionante. Os sentimentos dos leitores de *Cristianismo Hoje* [*Christianity Today*], historiadores, filósofos, antropólogos e líderes evangélicos, parecem apontar todos para a mesma coisa: que é possível dar um testemunho convincente, declarando C.S. Lewis e Schaeffer os mais influentes apologetas do século vinte.

A Emergência da Pós-modernidade

É claro que a influência não exige necessariamente especialização. Pelo menos esta era a opinião predominante em alguns círculos acadêmicos, nos quais o distanciamento de apologetas populares como Lewis e Schaeffer é quase que um rito de passagem.²⁰ De acordo com a maioria dos críticos, Lewis e Schaeffer freqüentemente recaem na armadilha inerente da apologética popular, apresentando falsos dilemas, pecando pela pobreza de alternativas lógicas e reduzindo temas filosoficamente complexos, a soluções simplistas. Os críticos chamam atenção ainda para o tom de triunfo que muitas vezes acompanha tais argumentos subdesenvolvidos. Os críticos freqüentemente apontam para o famoso “trilema” de Lewis e para a polêmica solução dada por Schaeffer ao problema do desenvolvimento da civilização ocidental, como exemplos primordiais da extraordinária retórica e conhecimento de Segunda categoria.

A situação torna-se ainda mais exacerbada quando as contracapas dos livros, os informes de imprensa e propagandas promocionais elevam a proeminência filosófica desses escritores às maiores alturas. Consideremos um recente anúncio do livro de Frank Schaeffer *Dançando Sozinho* [*Dancing Alone*]. Este anúncio sensacionalista joga o Schaeffer mais novo contra seu pai e seus ensinamentos. À primeira vista, parece não haver nenhum equívoco quanto ao assunto - afinal de contas Francis muito provavelmente teria estranhado a recente conversão de Frank para a ortodoxia oriental. O problema surge, entretanto, quando o Schaeffer mais velho é inequivocadamente descrito como “o maior filósofo evangélico do nosso século.” Esse não é um caso isolado. Há duas décadas atrás, um texto de filosofia foi publicado, ao lado de pesos pesados como São Tomás, Descartes, Kant, Hume e Wittgenstein na capa. O último nome da lista ilustre era o de ninguém menos do que Francis Schaeffer. Afirmações implícitas e explícitas muito semelhantes a estas são associadas a Lewis, que não era professor de filosofia (embora ele tenha dado aula sobre este tópico por um breve período no início de sua carreira acadêmica) e sim, de literatura medieval e renascentista. Podemos compreender o quanto tal propaganda pode tornar-se comprometedoras para filósofos profissionais que levam a sério o rigor de sua cadeira. Thomas Morris resume sucintamente a preocupação de alguns estudiosos:

Quem trabalha arduamente no campo da filosofia há anos, chegando a compreender a dificuldade de provar qualquer coisa exclusivamente através da razão pura, e tendo se conformado a conviver com as incertezas desse mundo, fica mais do que irritado em ver seus alunos e público leitor em geral idolatrando alguns bons escritores como se fossem grandes filósofos que provaram isto ou aquilo, e tudo o mais, que é realmente significativo para a filosofia, quando está claro ao olho treinado que nenhum resultado desses foi de fato atingido.²¹

Para alguns estudiosos, entretanto, o maior problema não é a capacidade persuasiva questionável destes apologetas populares, mas antes a insistência de tantos seguidores seguirem as mesmas velhas e conhecidas receitas apologéticas, oferecidas a uma geração, que já não está mais jantando à mesa da modernidade. Nosso mundo está mudando. A ora inabalável confiança no projeto do iluminismo, que havia prometido liberdade irrestrita e felicidade humanista, está rachada como a estátua da liberdade.

Os dogmas da modernidade - da auto-suficiência autônoma, da supremacia da razão, do direito inalienável à liberdade e a certeza de progresso inevitável - deram espaço à negação do absoluto, numa celebração das inter-relações, uma renovada busca pela espiritualidade, e um nihilismo ameaçador.²² O ocidente não pode mais ser definido por nenhum discurso metalingüístico (como o cristianismo ou naturalismo); de fato, todos os paradigmas anteriores estão sendo vistos como construtos sociais epistemologicamente comprometidos e como estratégias opressivas e alienantes, projetadas para reprimir o pluralismo e expressão de idéias.²³ Já que a realidade objetiva e a verdade absoluta não têm qualquer *status* ontológico, todos os pontos de vista são igualmente válidos. Neste contexto, o pluralismo assenta-se no trono cultural tendo a tolerância por lei máxima inquestionável em suas terras.

Evidentemente a pós-modernidade dificilmente poderá ser detida por meio de descrições superficiais e definições cuidadosas. Se quisermos definir algo, temos que Ter uma idéia clara sobre sua estatura, extensão e consistência. E não possuímos esses dados. Vivemos em uma era emergente em transição, que está em mutação para uma forma final que não temos como identificar ainda. A única coisa que sabemos é que a cultura contemporânea é tão multidimensional e diversificada que seria pouco recomendável qualquer tentativa de erigir uma única tenda para todo esse circo bizarro. William Abraham nos apresenta uma visão por alto:

Eu vejo o mundo moderno como um mundo lamentavelmente fragmentado e caótico. De fato, falar de um só mundo moderno seria uma contradição em termos... Quando olhamos para nossa cultura como um todo, somos confrontados com um *emaranhado destoante*

de vozes, de visões de mundo, de tradições morais, de estilos de vida, e de lógicas informais internas, que não podem ser reduzidas à mesma coisa por qualquer análise teórica inteligível - quer seja ela intelectual, econômica ou sociológica.²⁴

Dentro da comunidade evangélica há pouco consenso sobre como reagir aos contornos emergentes do pensamento pós-moderno. Títulos como *apologetas Cristãos no Mundo Pós-moderno* [*Christian Apologetics in the Postmodern World*] e *O Desafio da Pós-modernidade: um Compromisso Evangélico* [*The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*] mostra a diversidade de opiniões existente.²⁵ Alguns estudiosos cristãos consideram a crítica pós-moderna a um tempo pungente e libertadora. Esta perspectiva vê com bons olhos o rompimento com uma epistemologia que afirmam pertencer mais ao Iluminismo, do que à tradição apostólica. Muitos desses estudiosos acreditam que o valor do cristianismo pode ser melhor explicitado por meio de exemplos de confiáveis, do que pela argumentação cognitiva.

Outros estudiosos acreditam que a apologética clássica ainda continua viável nos nossos dias. Assim eles podem até apreciar alguns pensamentos de Rorty, Fish, Derrida e outros pós-modernistas, mas há uma grande aversão contra o comprometimento com suas respectivas teorias da verdade. De acordo com esta escola de pensamento, não se pode escapar dos princípios auto-evidentes que Deus embutiu no universo, o que inclui as leis da lógica. O que o mundo necessita não é liberdade para pensar e agir, como bem lhe parece, mas antes a liberdade para pensar e agir como deve. Somente assim os pós-modernistas verão “o caminho, a verdade e a vida” e experimentarão a unidade e diversidade que tão desesperadamente desejam.

Será então a fascinação continuada por Lewis e Schaeffer uma ajuda ou um empecilho ao trabalho apologético contemporâneo? Será que os continuam a apreciar as obras desses homens estão irremediavelmente atados ao passado? Será que a passagem do racionalismo iluminista para a incerteza pós-moderna nos força a jogar fora todo e qualquer compromisso com discussões havidas e metodologias prévias, ou será que este estranho mundo novo está clamando por uma simples adaptação? O presente estudo pretende apresentar algumas respostas.

Um Microcosmo de Evangelicalismo

Mas antes de nos concentrarmos no futuro, é preciso que prestemos uma boa e forte atenção ao passado. Uma análise comparativa apropriada desses dois homens deve ser prescrita contra o pano de fundo de seu contexto natural do século vinte. Quem eram eles? Que tipo de influências moldaram o seu pensamento? Que tipo de abordagem cada um deles utilizou em sua apologia?

Quais foram os argumentos por eles empenhados para progredir na defesa da sua fé? Como as suas teologias informaram seus sistemas apologéticos?

Uma análise detalhada destes sistemas revela uma intrigante convergência e contraste. Ambos são lembrados por sua busca incansável pela verdade, sua fascinação pelos clássicos, pela ampla gama de seguidores seculares, por terem tido ministérios na Europa destruída pela guerra e por terem tido encontros pessoais com o câncer avassalador. Mas há também diferenças marcantes. Schaeffer era um ministro ordenado pela igreja presbiteriana, Lewis, um leigo anglicano; Schaeffer era um fundamentalista assumido, Lewis, um crítico da rigidez puritana que tomava cerveja e fumava cachimbo; Schaeffer foi um evangelista de linha de frente e de batina; Lewis, um catedrático em Oxford, de avental. No capítulo um, estaremos apreciando algumas dessas similitudes e diferenças, em um breve resumo bibliográfico.

Nos capítulos dois até cinco, estaremos considerando os pressupostos teológicos desses homens. Se quisermos apreciar Lewis e Schaeffer enquanto apologetas, teremos que compreender, antes de mais nada, as doutrinas que eles defendiam e os postulados que informavam suas percepções apologéticas. Ambos empenhavam-se na tarefa de comunicar a essência da sua fé, o que Lewis chamou de “Cristianismo Puro e Simples”. Contudo, definir o que é central à fé é o alvo que tem desafiado a Igreja há séculos. Por mais que esses apologetas tenham uma empreitada comum, existem algumas distinções teológicas centrais. De fato, uma comparação entre o calvinismo de Schaeffer e o arminianismo anglicano de Lewis cria um microcosmo fascinante do mundo evangélico como um todo, revelando algumas tensões significativas que continuam a minar a unidade dentro da igreja contemporânea, obstruindo o avanço em direção à meta apologética/evangelística.

Uma distinção fundamental pode ser encontrada no campo da autoridade bíblica e inspiração divina. Sem dúvida a questão da autoridade e integridade textual é um tema importante a ser considerado pelos apologetas. Estaremos nos remetendo a ele no capítulo cinco. Embora ambos os escritores tivessem sido firmes defensores da verdade objetiva, absoluta, ao explorarmos suas visões sobre a inspiração, hermenêutica e crítica mais alta, surgem diferenças fundamentais. Schaeffer, que encarava a aceitação da inerrância²⁶ estrita, como teste indicador de acidez para evangélicos, certamente teria acusado a despreocupada aplicação da crítica literária de Lewis ao texto bíblico. Lewis não via problema em classificar muitos milagres do Antigo Testamento na categoria de mitologia e até sugeriu a possibilidade de encontrar erros nos registros dos Evangelhos. Este capítulo pretende começar a lançar luz sobre algumas distinções epistemológicas importantes.

Enquanto os capítulos um até cinco foram designados para revelar a visão-de-mundo de cada um dos pensadores, a segunda parte do livro ficará concentrada

nas formas pelas quais estes apologetas procederam para defender suas visões para o mundo. Em outras palavras, sua apologética, propriamente dita. No capítulo seis, estaremos explorando as diferenças entre três escolas diferentes de abordagem apologética: pressuposicionalismo, evidencialismo e verificacionismo. Estaremos avaliando a metodologia de Lewis e Schaeffer para determinarmos, qual das escolas melhor caracteriza suas respectivas estratégias.

Os próximos três capítulos serão dedicados à argumentação apologética. William Lane Craig divide o campo da apologia em duas categorias: apologética ofensiva e defensiva. De acordo com Craig, “a apologética ofensiva busca apresentar o lado positivo das reivindicações de verdade do Cristianismo. A apologética defensiva tenta neutralizar as respostas a tais reivindicações.”²⁷ Os capítulos sete a oito seguem as tão úteis distinções categóricas de Craig.

No capítulo sete, estaremos considerando os argumentos primários ofensivos, aplicados pelos apologetas: o argumento moral de Lewis, seu “trilema”, seu argumento da racionalidade, seu argumento do desejo e seu argumento do ágape, bem como os argumentos metafísicos, morais e epistemológicos de Schaeffer. No capítulo oito, estaremos explorando as respostas defensivas de Lewis e Schaeffer, empreendidas para combater os ataques contra o teísmo cristão. Grande parte do capítulo estará tratando do mais poderoso desafio lógico e existencial posto à fé cristã, qual seja, o problema do mal. À luz da preocupante violência, racismo, aborto e desintegração familiar dos nossos dias, o problema do mal continua extremamente intenso. Uma resposta cristã existencialmente sensível e digna de crédito seria uma parte importante da apologética contemporânea.

Uma vez sistematizados os argumentos ofensivos e defensivos conduzidos por esses pensadores, estaremos apresentando uma análise crítica no capítulo nove. Determinaremos os principais pontos de contraste e concordância entre esses dois apologetas, considerando os pontos fortes e fracos dos seus sistemas respectivos. Uma especial atenção será dada à relação entre os argumentos apologéticos e as fontes teológicas disponíveis a cada pensador.

No capítulo final, estaremos resumindo e sintetizando, o que foi desenvolvido nos nove primeiros capítulos. Estaremos buscando determinar o que Lewis e Schaeffer têm a oferecer à nossa era pluralista, terapêutica, consumista, orientada pelas aparências. Sem dúvida, os cristãos devem oferecer um grau significativo de ingenuidade, criatividade, sensibilidade e versatilidade, se quisermos ser ouvidos no meio da algazarra de vozes na feira caótica de idéias do nosso tempo.

Certa vez C.S. Lewis escreveu “O padrão do cristianismo constante deve manter-se claro nas nossas mentes e é a partir deste padrão que precisamos testar todo o pensamento contemporâneo. De fato, temos de nos esforçar, a todo custo, por *não* sermos levados pelos tempos”²⁸.

Como cristãos, temos todas as razões do mundo para embarcar no século vinte e um com confiança e esperançosa expectativa. Temos acesso à maior tradição de intelectuais do mundo ocidental já conhecida. De fato, o padrão do cristianismo permanente resistiu a milênios de modismos e fetiches epistemológicos. Tudo o que precisamos, para sairmos ao encontro das necessidades e desejos do nosso mundo pós-moderno pode ser escavado da velha e rica mina da paleo-ortodoxia. E, a nosso ver, os mais influentes apologetas do nosso tempo podem vir a tornar-se valiosas fontes para recontarmos a velha e conhecida história para a mais nova era.

Cedi enfim no período letivo subsequente à Páscoa de 1929, admitindo que Deus era Deus, e ajoelhei-me e orei: talvez, naquela noite, o mais deprimido e relutante converso de toda a Inglaterra. Não percebi então o que se revela hoje a coisa mais ofuscante e óbvia: a humildade divina que aceita um converso mesmo em tais circunstâncias.¹

C.S. Lewis

... por bem da honestidade, eu precisava ... percorrer o caminho de volta a meu agnosticismo para repensar todo o assunto. Reconheço que foi um período difícil ... Eu caminhava, orava, e meditava naquilo que as Escrituras ensinavam, ao mesmo tempo que revia os motivos que me levavam a ser cristão. Gradualmente fui vendo que o problema era que, com todo os ensinamentos que eu havia recebido depois de me tornar cristão, tinha ouvido muito pouco sobre o que a Bíblia diz quanto ao sentido da obra consumada de Cristo para nossa vida presente. Aos poucos o sol raiou e a canção soou.²

Francis Schaeffer

O que me fascina é em pensar que, quando Fran nasceu, C.S. Lewis era um garoto de treze anos naquele seu miserável internato.³

Edith Schaeffer

1. C.S. Lewis . *Surpreendido pela Alegria*. Trad. Eduardo P. e Ferreira (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1998), p. 232.

2. Francis A. Schaeffer. *Verdadeira Espiritualidade* (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999), p. 7-8.

3. Edith Schaeffer, *The Tapestry* (Waco, Texas: Word, 1984), p. 37.

Capítulo 1

Pano de Fundo Biográfico

O caminho para a proeminência apologética

Clive Staples Lewis (1898-1963)

Toda geração tem seus momentos decisivos. Nos anos 90 houve o julgamento de O. J. Simpson. Nos anos 80, ocorreu o acidente com a Challenger. Nos anos 70, aconteceu o caso de Watergate. E os anos 60, foi o ano do assassinato do Presidente Kennedy.

Dia 22 de novembro de 1963 foi declarado luto nacional. Condolências vieram de todo o mundo, invadindo a Casa Branca. Um telegrama de um muçulmano dizia “Que lamentável perda.” Em Israel, David Ben-Gurion só conseguia exclamar em alta voz “Por quê?” “Por quê?” Em Berlim, vinte e cinco mil estudantes participaram de uma passeata à luz de tochas. Em Londres, o Big Ben bateu a cada minuto, por uma hora inteira – uma honra geralmente dedicada somente aos membros da família real.¹

Enquanto a morte do Presidente Kennedy comovia a rua Downing e todo o resto do mundo naquele dia, o aplaudido escritor e locutor popular da rádio BBC de Londres, durante a guerra, Clive Staples Lewis, passava silenciosamente daqui para a eternidade, em seu lar, nas proximidades de Oxford.

A perda do líder americano lançou totalmente nas sombras a notícia do falecimento de Lewis. Poucos jornais registraram sua morte e somente um grupo restrito de amigos participou do seu funeral. Essa não é propriamente uma

homenagem adequada, para um dos representantes mais influentes e articulados da fé cristã desse século, mas é precisamente como Lewis a teria preferido.

Ao contrário de Kennedy, Lewis nunca se sentiu muito confortável nas luzes da ribalta, preferindo o encanto de um bom livro e a conversa com alguns poucos amigos, ao esplendor e magia da vida pública. Ele morreu uma semana antes do seu sexagésimo quarto aniversário, e, se tivesse vivido para vê-lo, ele sem dúvida teria festejado, da mesma forma como costumava festejar a maioria dos seus sessenta e três aniversários anteriores - em silêncio, numa roda íntima de amigos.

Ânsia Por Alegria

Quando pequeno, o menino Clive declarou que não queria mais ser chamado pelo nome. Ao invés disso, queria ser chamado de “Jacksie,” em memória do cachorro da família, uma das vítimas dos primeiros acidentes de trânsito de Belfast. O apelido pegou, embora o seu irmão mais velho Warren (conhecido como Warnie) continuasse chamando-o de seu irmão “porquinho guloso,” um apelido pelo qual a dupla foi batizada pela sua amável ama-seca.²

Jack e Warnie eram inseparáveis na infância, criando fantásticos mundos de faz-de-conta. Embora o seu gosto diferisse, todos os dois meninos davam ouvidos à sua capacidade imaginativa, para tecer as histórias das terras mais longínquas. Warnie resgatava sempre suas memórias da Índia, enquanto Jack, que era três anos mais jovem, passava o seu tempo trabalhando nos campos e florestas do seu “Mundo dos bichos” [Animal Land].³ Desde o início, o jovem Lewis reservava no coração um lugar especial ao mundo natural.

As doenças provocadas pelo clima úmido de Belfast muitas vezes forçavam Jack a apreciar a natureza apenas de longe. A visão dos místicos montes de Castlereagh cativava a sua fantasia e evocava um forte desejo, difícil de definir. No interior da casa, não havia nada que oferecesse estímulo visual. Seu pai foi um advogado bem sucedido e sua mãe possuía uma mente matemática aguçada, mas nenhum dos dois primava na arte de decorar ambientes.⁴

Certo dia Warnie trouxe um novo gosto de natureza para dentro do confinamento hermético do seu lar. Era um pequeno jardim de brinquedo, feito de musgo, dentro das quatro paredes de uma lata de biscoito. Este rústico paraíso botânico marcou a memória de Lewis para todo sempre. A “calma, serenidade, frescor e exuberância” característicos do jardim de Warnie evocavam o mesmo tipo de desejo que as distantes montanhas provocavam.⁵ Por todo resto de sua vida, a visão de paisagens e ou cenários naturais teriam sobre Lewis esse efeito de remetê-lo imediatamente devolta ao seu paraíso de musgo. Muito depois disso, ele reconheceria esta mesma experiência misteriosa nos escritos de Traherne,

Coleridge e Wordsworth, uma experiência, que estes autores chamavam de *Sehnsucht* ou “joy” (*alegria*).⁶ Mas não se tratava, contudo, da alegria, no seu sentido mais usual. Palavras como *prazer*, *realização* e *felicidade* não dão conta de sua essência. O fato é que a alegria, no sentido romântico, é precisamente o contrário: é a ausência de realização, um desejo profundo, uma auto-consciência da ausência, a constatação da incompletude. Ocasionalmente, ela se manifesta em uma fugaz e desconcertante onda de euforia. Em outras ocasiões, ela vem como uma vazia e sofrida dor de perda. Em todos os casos, a alegria caracteriza-se por sua natureza provocadora de ilusão, incerteza, permanente inconstância. Ela nunca surge sob encomenda, mas muitas vezes, quando menos se espera.

Todo resto da infância de Lewis, representa uma grande história do encontro com Joy, sob uma grande variedade de formas. Às vezes ela o acometia em tardes frescas e coloridas de outono do Condado de Down. Noutros, ela o assaltava, pelas formas criativas dos contos infantis, mitologia celta nórdica, ou das Valquírias de Wagner. Lewis buscava esses momentos. Todo o resto da vida empalidecia perto desta experiência mística cativante.

Tais momentos românticos eram contrabalançadas por uma perspectiva surpreendentemente amarga da vida. O pessimismo de Lewis devia-se, em grande parte, a um defeito congênito, um polegar deslocado. Esta anormalidade nas mãos privava Lewis de dedicar-se aos passatempos típicos dos garotos, como manusear ferramentas ou o bastão de beisebol. Não que ele gostasse de graxa embaixo das unhas, ou sujeira nas suas calças, pois tanto mecânica, quanto esportes eram territórios para os quais faltavam a Lewis, tanto talento, quanto interesse. Sua maior habilidade, entretanto, vinha sendo desde sempre o de despertar os seus sonhos para a vida. Seu interesse todo era de construir castelos de papelão e animais, vestidos com armaduras combativas - expressões tridimensionais da sua imaginação. Mas todas as suas tentativas de construção, nada trouxeram, a não ser frustração. Já que estava impedido de construir seu mundo imaginário com as mãos, Lewis apelou para a segunda melhor alternativa – construí-lo com palavras.⁷

É claro que a excelência literária é dificilmente garantida, exclusivamente devido a uma inaptidão física. Felizmente para Lewis, ele possuía outras três fontes para nutrir suas aspirações: uma mente valiosa, uma casa cheia de livros e uma boa dose de tranqüilidade. Lewis nos apresenta os primeiros anos em cores vivas:

Sou um produto de longos corredores, cômodos vazios e banhados de sol, silêncio no piso superior, sótãos explorados na solidão, ruídos distantes de caixas d'água e tubos, e o barulho do vento sob as telhas. Além disso livros infundáveis... Nas tardes aparentemente intermináveis de chuva, eu tirava das estantes volume atrás de volume.⁸

Enquanto outros garotos subiam em árvores e corriam atrás de bolas, Lewis estava se graduando em Twain, Nesbitt, Tenniel e Potter.⁹ Ler alimentava seu desejo de criar. Nessa época "Animal-Land" estava se tornando um país completo, com todos os detalhes geográficos e espaciais necessários.

Mas aos nove anos de idade, o mundo imaginativo de Jack foi obscurecido por uma dura realidade. Diagnosticaram câncer na sua mãe. Quando ele soube da doença de sua mãe, lutou para expulsar todas as suas angústias, recolhendo toda a fé que pudessem redundar em esperanças de cura. Mas a cura nunca veio. O que surgiu foi um pessimismo renovado, que o perseguiu até a fase adulta bem amadurecida.

Criando o Tempo

Poucas semanas após a morte de sua mãe, Jack foi transportado para o primeiro de uma série de internatos. Ele comparou sua estadia na primeira escola, Wynyard, ao equivalente a um campo de concentração. Em Wynyard, os alunos batalhavam contra um diretor opressor, desvairado, que lhes passava a palmatórias regularmente, por qualquer equívoco na matemática. Depois de dois meses, sentindo-se miserável, Jack ingressou numa escola chamada Campbell, onde ele teve seu primeiro encontro com a beleza da poesia, a atração dos contos de fada e os encantos da fantasia. Infelizmente, sua estadia prazerosa em Campbell durou apenas um ano. A próxima parada foi Cherbourg House; onde a mística do oculto e sensualidade teceu a sua teia de feitiço, em torno do pré-adolescente. Após dois anos em Cherbourg, Lewis ingressou em Marvern, uma escola preparatória para a universidade. Em Malvern ele se tornou um "snobe" assumido, afastando-se da estrutura social superficial da vida pública escolar.¹⁰

São poucas as experiências de adolescente, que valem a pena destacar. A primeira, deu-se em Wynyard. Enquanto Lewis estava contando os dias para sua "libertação", ele começou a freqüentar regularmente a igreja. Pela primeira vez, Lewis ouvia a cerca dos postulados da fé, proclamados por pessoas, que realmente acreditavam neles. Este ostensiva exibição de Cristianismo autêntico animou sua fé nominal. A doutrina do inferno era especialmente fascinante. Semelhantemente aos clérigos da Nova Inglaterra, que sentiam o calor do inferno de chamas durante a fala de Jonathan Edwards, Lewis começou a temer por sua alma. O resultado foi o desejo de praticar uma disciplina espiritual. Além das confraternizações na igreja, Lewis começou a orar, ler a Bíblia e obedecer a sua consciência.

Esta decisão, entretanto, não perdurou. A semente foi lançada na época em que ele deixou o terceiro internato. Foi aqui, em Cherbourg, que as chamas da paixão sobrepujaram o medo do fogo do inferno. Uma dançarina amante e uma matrona, entrou pela porta dos fundos aberta para um mundo de prazeres

proibidos. Mas foi mais do que paixão que desviou Lewis da fé. Três outros fatores contribuíram para seu desvio.

Primeiro, em Wynyard, Lewis desenvolveu um trabalho bastante acético de aproximação à fé cristã. Fazia suas orações regularmente à noite, mas acreditava que nenhum de seus sacrifícios seria satisfatório, sem as “claras percepções” correspondente.¹¹ Ficava hora após hora, deitado na cama, tentando conjurar as imagens mais apropriadas e concentração que pudesse ser aprovada como prece. Para sua surpresa, Lewis vive noites intermináveis de insônia e frustração, acreditando que suas expressões repetitivas tivessem caído em ouvidos surdos. As sementes da incerteza estavam lançadas.

Em segundo lugar, Lewis começou a ler os clássicos, sendo conseqüentemente confrontado com uma multidão de religiões conflitantes e persuasões filosóficas. Muitos comentaristas modernos estavam descartando, de cara, toda a sensibilidade religiosa pagã. Lewis começou a considerar as vantagens inesperadas do Cristianismo, se fosse verdade. Se todas as outras religiões são absurdas, por que o Cristianismo deveria ser visto de forma diferente? Com o fundamento intelectual da fé, Lewis não tinha como responder a essa pergunta.¹² As ervas daninhas estavam se multiplicando.

Terceiro, o problema do mal continuava a atormentar Lewis. O efeito cumulativo de sua deficiência física, a morte de sua mãe, a disposição pessimista do pai, lendo ficção científica para alimentar a visão amargurada da realidade, levou Lewis a não conseguir reconciliar a beleza estética do mundo natural, com todos os seus aparentes defeitos.¹³ A erva daninha do ateísmo finalmente abalara a vitalidade da sua fé.

O Grande Knock

Finalmente Lewis foi absolvido da experiência negativa dos internatos de vez por todas. Ele havia convencido o seu pai a enviá-lo a um professor particular, W. T. Kirkpatrick, ao qual ele se referia de forma carinhosa como “O Grande Knock”.¹⁴ O pai de Lewis foi muito bem preparado pelos ensinamentos de Kirkpatrick e tinha certeza de que Kirkpatrick prepararia Jack para ingressar em Oxford (chegaria o dia em que Lewis aclamaria Kirkpatrick como elemento chave do seu desenvolvimento intelectual.) Mas, a princípio, a inexorável pressão para continuamente esclarecer, refinar e aguçar suas faculdades lógicas era uma experiência bastante amedrontadora para um garoto, que tinha passado a maior parte de sua infância, escavando o jardim de sua imaginação.

Isso não quer dizer que Lewis fosse um pensador passivo - longe disso. Acontece que ele nunca mais iria conhecer alguém como Kirkpatrick. Nenhuma afirmação era descartada. Na presença do grande Knock, até mesmo os

comentários mais triviais sobre o tempo e paisagem serviam de desculpa para uma série de debates dialéticos.

Podemos ter uma idéia da figura de Kirkpatrick em *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, na pessoa de Digory Kirke, o simpático professor que convida os irmãos Pedro, Susana, Edmundo e Lúcia a permanecerem na sua casa durante a guerra.¹⁵ Numa das primeiras cenas, Lúcia tenta fazer os seus irmãos acreditarem na sua primeira aventura em Nárnia, mas eles não acreditam nela. Frustradas, as crianças pedem socorro ao professor, apelando para que ele a fizesse voltar a si. Depois de argüir com as crianças, no sentido mais puramente socrático, o professor passa imediatamente a esclarecer quais ele acredita que são as únicas opções imagináveis:

Lógica! – disse o professor para si mesmo. – Por que não ensinam mais lógica nas escolas – E dirigindo-se aos meninos declarou: - Só há três possibilidades: ou Lúcia está mentindo; ou está louca; ou está falando a verdade.¹⁶

Há, entretanto, uma diferença fundamental entre Kirkpatrick e o professor. Como um racionalista radical e ateu convicto, Kirkpatrick não tinha tempo para o invisível e sobrenatural. Tem-se a impressão de que, se os irmãos Pedro, Susana, Edmundo e Lúcia tivessem encontrado com o verdadeiro Kirkpatrick, eles teriam recebido uma resposta totalmente diferente – possivelmente uma exposição, baseada em Hume, sobre o pressuposto dado da baixa probabilidade dos milagres.

O ensino de Kirkpatrick intensificou a tensão interna que Lewis já estava sentindo entre o concreto e o místico, a razão e a imaginação, o analítico e o intuitivo. Lewis sintetizou a situação, nos seguintes termos: “Praticamente tudo o que eu amava, cria ser imaginário; praticamente tudo o que eu cria ser real, julgava desagradável e inexpressivo.”¹⁷

Kirkpatrick se empenhava em reforçar o compromisso dos seus alunos com o realismo naturalista, a visão de que a verdade fundamental só pode ser descoberta por meio dos sentidos. Entretanto, a imaginação recusava-se a entregar-se. Na primavera de 1916, enquanto esperava pelo trem, Lewis comprou uma edição de *Phantastes* de George Mac Donald. Mais uma vez Lewis estava sendo arrebatado pelas vibrações cativantes da alegria. Mas esta experiência já estava sendo diferente. Tinha mais profundidade, e uma qualidade que parecia trazer alguma aparência de continuidade à sua existência desesperadamente dividida. Todos os encontros anteriores com a Alegria haviam lançado o mundo tangível em uma massa informe, mas esta experiência estava provocando exatamente o contrário. O lado místico é que, de alguma forma, estava sendo trazido para o reino da realidade:

Mas agora via a sombra brilhante saindo do livro, entrando no mundo real e pairando ali, transformando todas as coisas comuns sem no entanto se alterar. Ou, mais precisamente, via as coisas comuns sendo engolidas pela sombra brilhante... Naquela noite minha imaginação foi, num certo sentido, batizada; o restante de mim, não sem razão, demorou mais tempo. Eu não tinha a menor noção¹⁸ daquilo em que me envolvera ao comprar *Phantastes*.

Embora levasse muitos anos ainda, até que Lewis recuperasse sua fé cristã, o encontro com *Phantastes* tornou-se um ponto de retorno. Lewis tornou-se um ávido leitor de Mac Donald e viria, futuramente, a editar uma antologia de suas obras. É impossível exagerar o que Lewis devia a Mac Donald. De acordo com Lewis, todo e qualquer livro que ele publicou na vida inclui pelo menos uma citação desse escritor do romantismo escocês.

A Grande Guerra

Os anos que Lewis passou com Kirkpatrick mostraram-se inestimáveis. Lewis fez excelentes exames de admissão e foi admitido no curso de graduação da Universidade de Oxford, em 1917. Ficar pulando de uma escola para outra tornou-se coisa do passado. Com exceção de dois anos de serviço militar prestados durante a I Guerra Mundial, Lewis acabaria por passar o resto de seus dias em Oxford.¹⁹

E, de fato, as sagradas salas da academia caíam para Lewis, como um par de sapatos bem confortável. É difícil imaginar qualquer outro rumo para a sua vida, se ele tivesse falhado em realizar as suas aspirações estudantis.²⁰ Toda a sua vida preparou-o para uma carreira de leituras, publicações, reflexões, orientações, aulas e debates.

Oxford teve um impacto profundo sobre a trajetória intelectual e espiritual da vida de Lewis. Ele considerava os estímulos intelectuais revigorantes e pouco era necessário para ele se envolver prontamente numa série de debates, em que ele desenvolvia a defesa de seus pontos de vista com admirável habilidade. Um dos seus oponentes prediletos era Owen Barfield, que ingressou em Oxford na mesma época que Lewis. Barfield, que viria a se tornar um advogado excepcional, mostrou-se o oponente ideal, competindo os debates anteriormente travados com o “Grande Knock”. Os incontáveis confrontos com Barfield acabaram se tornando conhecidos como “a Grande Guerra”.²¹ Anos de debate intenso aguçaram o pensamento de ambos, mas foi Barfield quem, finalmente, acabou derrotando o realismo de Lewis.

Embora Lewis não tivesse como admitir a visão de mundo de Barfield, ele teve de reconhecer duas falhas na sua própria visão. Em primeiro lugar,

Barfield ajudou Lewis a reconhecer a arrogância do seu próprio “esnobismo cronológico” [*chronological snobbery*], a crença de que os novos sistemas de pensamento sempre são inerentemente melhores do que aqueles de épocas passadas.²² Da mesma forma que os seus contemporâneos, Lewis tinha a tendência de usar o termo *medieval*, no seu sentido pejorativo. A revelação deste viés ajudou-o, por sua vez, a renovar a sua apreciação pelo pensamento clássico. Em segundo lugar, Barfield mostrou a Lewis que a sua visão não tinha recursos suficientes para dar sentido à razão e ao conhecimento. Se a razão fosse algo puramente subjetivo, então os meios pelos quais alguém poderia chegar a tal conclusão seriam inaceitáveis.²³ O realismo cedeu ao idealismo, a crença de que a realidade seja, em última instância, mental. Barfield havia convencido Lewis da existência do Absoluto, mas seria preciso uma persuasão a mais para torná-lo em um teísta.

Parte desta persuasão emergiu das páginas dos seus autores prediletos. As obras de Mac Donald, Chesterton, Johnson, Spencer, Milton, Platão e Virgílio haviam nutrido Lewis com a profundidade que faltava a outros autores. O que todos esses autores tinham em comum, era uma visão religiosa do mundo. Mas, ao mesmo tempo, Lewis também passou a dar-se conta de que os autores que promoviam a visão de mundo que ele adotara para si, pareciam superficiais. Há muito tempo, Lewis já estava sentindo uma baforada na parte de trás da nuca: “A raposa fora expulsa da Floresta Hegeliana e agora corria em campo aberto...E quase todos agora (de uma forma ou de outra) faziam parte da matilha: Platão, Dante, Mac Donald, Herbert, Barfield, Tolkien, Dyson, e a própria Alegria”.²⁴

Lewis havia percebido a corrupção da visão atéia da realidade. Querendo ou não, ele não podia mais concordar com o seu idealismo. Desde a mais tenra idade, no interior, ele valorizava, acima de tudo, a autonomia – a liberdade de fazer o que ele quisesse, quando quisesse. Ele se ressentia de figuras autoritárias querendo meter-se em seus assuntos particulares. E agora a figura de autoridade suprema, o guarda cósmico, o estava encostando contra a parede para tomar uma decisão. Em 1929, Lewis finalmente deu o braço a torcer, “admitindo que Deus era Deus, e ajoelhei-me e orei: talvez, naquela noite, o mais deprimido e relutante converso de toda a Inglaterra.”²⁵

O Retorno do Filho Pródigo

Lewis havia se convertido ao teísmo, mas o Filho Pródigo ainda estava bastante longe da porta de entrada. O fato é que levou mais dois anos até Lewis retornar ao Cristianismo. Ele lembra de ter-se sentado no assento lateral da motocicleta do seu irmão enquanto incrédulo para, depois um breve passeio, desembarcar um cristão convertido.²⁶ Não houve nenhuma experiência inusitada

e luminosa no meio da estrada de Damasco, somente a convicção de que Jesus Cristo era de fato quem ele reivindicava ser – o Filho de Deus e o único caminho para a salvação.

O obstáculo final talvez tenha sido o mais desafiador para Lewis. Como afirmamos anteriormente, um dos fatores que contribuíram para a sua apostasia adolescente foi a sua incapacidade de reconciliar a verdade do Cristianismo com a falsidade de todas as outras religiões e filosofias. Com ajuda de alguns colegas, J. R. R. Tolkien e Hugo Dyson, noites antes de sua conversão, Lewis conseguiu acabar reconhecendo a mão soberana de Deus não apenas na história do Cristianismo, mas igualmente em outros sistemas de fé. O mito dos deuses do trigo, que morrem e voltam a emergir das religiões pagãs não anulava o fato de que Jesus Cristo morreu e ressuscitou. Bem pelo contrário estes mitos pagãos contribuem involuntariamente para nos convidar a reforçar a verdade dos relatos cristãos. De acordo com Tolkien e Dyson, um Deus amoroso esteve trabalhando diligentemente para preparar cada pessoa e cultura para o Evangelho do seu Filho. Assim as histórias da mitologia foram dadas ao homem para anunciar ou fazer o teste piloto de um projeto que viria se tornar um fato histórico. O Cristianismo não é meramente a realização do sonho dos judeus, e sim, a realização de todas as demais religiões e sistemas filosóficos.²⁷

Esta nova perspectiva do problema da exclusividade fazia muito sentido para Lewis. O Cristianismo é, de fato, verdadeiro, mas isso não quer dizer que todas as demais visões de mundo sejam totalmente falsas. Todas as criaturas de Deus foram agraciadas com certa dose de intuição, por mais limitada ou obscura que seja, que tem o intuito de acenar para a sua mais completa manifestação na pessoa divina de Jesus Cristo.

À medida que Lewis se conscientizava de que o Cristianismo e outros sistemas de fé podem de fato conviver harmoniosamente em certos pontos, aliviava-se a eterna tensão entre a razão e a imaginação. Sob a égide do Cristianismo, ambos hemisférios do cérebro podiam coexistir harmoniosamente. E o que é mais importante: Lewis finalmente percebeu que o prazer não é um fim em si mesmo, mas apenas um indicador que nos conduz mais além e mais a fundo. E Lewis fazia questão de comunicar esta epifania a todo que estivesse disposto a ouvir.

Um Pau Para Toda Obra

O que se sucedeu a isso foi uma próspera carreira como escritor. Barfield destaca que na realidade, haviam três C.S. Lewis distintos: o que escrevia obras acadêmicas de crítica literária, o autor de fantasias e novelas, e o que escrevia tratados teológicos e apologeticos em defesa do Cristianismo histórico e

ortodoxo.²⁸ Parte da sua abrangente popularidade atribui-se ao espantoso alcance de sua literatura. Muitos apreciam um gênero, sem ter idéia da sua proficiência em outros campos. Tal abrangência certamente dá sentido à apresentação “meu nome é Jack” (Tal abrangência certamente traz um novo sentido a velha frase um homem de vários chapéus – ou um pau para toda obra).

A diversidade das obras de Lewis, entretanto, reúne-se em torno de duas linhas mestras: uma visão inteiramente cristã da realidade e um desejo sincero de que o leitor adote este mesmo ponto de vista vantajoso. Lewis admite, sem hesitar, que a maior parte de seus livros, tanto os explicitamente apologéticos, quanto os não apologéticos, têm um viés claramente evangelístico. Nesse sentido, Lyle Dorsett foi muito feliz em declarar Lewis um “evangelista literário”.²⁹

Atualmente existem mais de 40 milhões de cópias de seus livros publicadas.³⁰ Apesar de que ninguém pudesse jamais ter previsto esta notável popularidade no final de sua carreira literária. Antes de sua conversão, Lewis publicou dois livros de poesias *Spirits in Bondage* (1919) [Espíritos em Cativo] e *Dymer* (1926). Nenhum dos dois foi sucesso de vendas, nem obteve boas críticas. A terceira publicação também não teve muito melhor sorte. Somente dois anos após a sua conversão, Lewis publicou uma apologética alegórica sobre Cristianismo, razão e imaginação – *The Pilgrim's Regress* [O Regresso do Peregrino], que segue a tradição do famoso livro de Bunyam. Muitos julgaram seus nada sutis ataques contra o pensamento moderno detestáveis. Apesar de *O Regresso do Peregrino* ser amplamente reconhecido como uma obra vigorosa e espirituosa, Lewis mesmo chegou a admitir, numa fase espiritualmente mais madura, o “desnecessário obscurantismo e tom demasiadamente sério” da sua primeira obra cristã.³¹

Em 1936 Lewis imprimiu a sua marca como professor de literatura, com a publicação de *The Allegory of Love* [A Alegoria do Amor]. Este original estudo foi resultado de uma investigação do conceito de amor romântico e da alegoria na Idade Média. Ele foi objeto de inúmeros artigos, sendo amplamente considerado uma de suas melhores obras de crítica literária. Quase vinte e cinco anos depois, Lewis explicitaria este mesmo tema do relacionamento, em um nível mais popular, em *Os Quatro Amores* (1960).

No final dos anos trinta, Lewis voltou a escrever ficção, no que viria a tornar-se a sua primeira tentativa de impregnar o Evangelho “a contrabando” em mentes insuspeitas, pela via imaginativa da literatura.³² Inspirado pela ficção científica de H.G. Wells, Lewis resolveu produzir uma visão alternativa do cosmos. Ao invés de extra-terrestres sinistros e um quadro extensamente evolucionista, *Longe do Planeta Silencioso* (1938), *Perelandra* (1942) e *Esta Força Tenebrosa* (1945) exibem um quadro colorido e concreto de outros mundos, encantados por uma rica variedade de criaturas sensitivas racionais, morais e estéticas. A trilogia espacial de Lewis entra em forte contraste com obras como *Guerra nas Estrelas*, que pintam os seres alienígenas de bandidos. Na galáxia lewisiana, a terra

encontra-se ocupada por hostes demoníacas e um poder totalitário é a maior ameaça à sobrevivência final do universo.³³

À medida que Lewis ocupava a imaginação, impregnando teologia a contrabando pela porta traseira, sua razão batia na porta da frente, por meio de obras explícitas como *O Problema do Sofrimento* (1940), *A Extinção do Homem* (1943) e *Milagres* (1947). *O Problema do Sofrimento* representou a primeira tentativa de Lewis de encarar de frente, um assunto profundamente filosófico e teológico. A questão do mal, sofrimento e injustiça vinha torturado-o desde a sua infância. Nessa obra lúcida, Lewis buscou contrapor um Deus todo poderoso, todo amoroso ao que há de inegavelmente tenebroso nesse nosso mundo.³⁴

Esse horror estava se manifestando de forma especialmente grave no início dos anos 40. A “máquina de fazer guerra” da Alemanha avançava com uma eficiência assustador. Foi contra este pano de fundo que Lewis elevava o moral de milhões de pessoas, por meio das suas palestras divulgadas pela rádio BBC de Londres. Inúmeros britânicos reconheceram esperança e sentido na reconfortante, colorida e inspiradora visão de mundo da fé cristã histórica. Estas falas seriam impressas mais tarde, como *Cristianismo Puro e Simples* (1952).

Os anos quarenta provaram ser um período especialmente rico para Lewis. Ele mal conseguia publicar seus livros, rápido o suficiente para um público que apreciava sua graça, rigor e estilo. Enquanto *A Extinção do Homem* e *Milagres* levantavam a hipótese da objetividade dos valores e do sobrenatural, as *Cartas do Coisa-Ruim* (1942) e *O Grande Abismo* (1945) davam ao mundo invisível uma credibilidade palpável. Esta estratégia de aliar a razão à imaginação, credibilidade e plausibilidade, nunca ficou mais evidente, do que nos anos 40.

Na final daquela década, Lewis passou a concentrar mais a sua energia no mundo imaginativo, sentindo-se menos competente para enfrentar as tentações do positivismo lógico, que estava assolando a elite intelectual da Inglaterra. Muitos atribuem esta mudança de tendência ao seu famoso debate com a filósofa profissional Elizabeth Anscombe, que desafiou radicalmente os principais argumentos de Lewis contra o naturalismo, sistematizados em *Milagres*. As opiniões variam muito quanto aos efeitos da crítica de Anscombe. Alguns sugerem que Lewis se sentiu arrasado e publicamente humilhado nas mãos de uma filósofa altamente preparada, enquanto outros acreditam que ele dificilmente teria levado o incidente tão a sério. Apesar de o efeito pessoal do debate ser discutível, não resta dúvida de que Lewis levou a crítica a sério. Tanto que as considerações de Anscombe levaram Lewis retrabalhar um capítulo chave, já revisado, de *Milagres*.³⁵

Toda a última década da vida de Lewis foi dedicada à produção da sua obra mais famosa, *As Crônicas de Nárnia*, de sete volumes. Lewis nunca perdeu o desejo ardente por criar mundos imaginários, cheios de animais falantes. Sua paixão de infância foi expressa de forma adulta nas figuras de Aslan, Ripichípi

e Bri. Como de costume, Lewis submeteu a primeira versão aos seus colegas autores. A reação foi dividida. Tolkien, que dedicou anos à produção de um mundo imaginário para a trilogia do *Senhor dos Anéis*, levantou objeções contra uma criação tão rápida e suspeita, por sua miscelânea de figuras mitológicas.³⁶ Apesar destes pontos de reprovação de Tolkien em relação ao mundo de Nárnia, as *Crônicas* cativaram milhões de crianças e adultos por seu vigoroso imaginário e sua simbologia profundamente teológica.

Um Profeta Para Nossa Era

Os anos cinquenta mostraram-se novamente excepcionalmente produtivos para Lewis. Além das *Crônicas de Nárnia*, ele pôde completar um corpo variado de obras, incluindo uma autobiografia, *Surpreendido pela Alegria* (1955), um mito clássico, *Até nos Vermos Face a Face* (1956), e um livro sobre interpretação bíblica, *Reflexões sobre os Salmos* (1958).

Por outro lado, os anos 50 também foram uma década de mudanças. A primeira deu-se na sua vida profissional, que até então vinha sendo provisória, ao ser-lhe oferecida uma cadeira como professor titular em Cambridge. Lewis, que tinha passado trinta anos como um orientador e professor adjunto da universidade de Oxford, passava a ocupar a cadeira recentemente formada de *Literatura Inglesa Medieval e Renascentista*, cargo que ele ocupou até o ano de sua morte.

Em segundo lugar, sua tão previsível vida pessoal sofreu uma reviravolta. O que começou como uma troca amigável de cartas acabou virando uma amizade, que chegou ao casamento. Seu bem-documentado enlace com Helen Joy Davidman provocou novos auges de felicidade, mas ao mesmo tempo também as maiores profundezas do desespero. Os seus últimos anos representaram um rolo compressor de emoções, uma vez que Joy teve câncer, sendo completamente curada, mas acabou, logo em seguida, sendo vitimada pela doença em 1961, depois de alguns breves anos de desfrute das bênçãos nupciais.

A morte de Joy obscureceu profundamente a alma de Lewis. *A Grief Observed* (1961) [Uma Agonia Observada], originalmente publicado com pseudônimo é o relato da luta de Lewis contra a dor da perda de sua esposa. Mas a sua fé, apesar de abalada, emergiu inteira.³⁷ Esta obra representa um complemento existencial ao seu tratado anterior dado ao mal em *O Problema do Sofrimento*.

Somente dois breves anos após a perda da esposa, aproximadamente uma hora antes da morte do Presidente Kennedy, Lewis partiu silenciosamente para a eternidade nos “Kilns”, seu lar perto de Oxford. Lewis não foi a única eminência, cujo falecimento foi totalmente ignorado naquele dia. A morte de Kennedy também lançou nas sombras do esquecimento a partida de um eminente filósofo

Aldous Huxley. Em *O Diálogo*, Peter Kreeft usa esta misteriosa coincidência para conduzir um fascinante debate entre esses três homens, direto do purgatório, sendo cada um deles representante de uma visão de mundo diferente: o teísmo cristão (Lewis), o humanismo moderno (Kennedy) e o panteísmo oriental (Huxley).

Embora Kennedy sem dúvida permaneça a figura mais reconhecível do grupo, na consciência pública coletiva, Kreeft acredita que os outros dois se aliavam, quando se tratava de antecipar o futuro. Em um outro livro, *C.S. Lewis for the Third Millenium* [C.S. Lewis para o Terceiro Milênio], Kreeft escreve “Eu acredito que os dois livros mais proféticos do nosso século são *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley e *A Extinção do Homem*, de C.S. Lewis. Se você quiser dar uma olhada no terceiro milênio, leia estes livros.”³⁸

Os pensamentos de Lewis realmente ultrapassavam em muito a existência terrena. De fato, as fontes secundárias sobre sua vida e idéias hoje impedem o crescimento de sua própria contribuição volumosa. Em um sentido muito real, Lewis não apenas antecipou o futuro, mas também ajudou a construí-lo.

Francis August Schaeffer (1912-1984)

Um primeiro aspecto que perpassa toda obra *A Tapeçaria*, o relato de Edith Schaeffer, a respeito da vida com seu marido, é a convicção de que as pessoas e suas decisões importam. Cada escolha que fazemos é como uma onda no mar, que surte efeitos não apenas sobre nós e sobre aqueles que estão à nossa volta, mas também, em alguns casos, até mesmo as pessoas que estão do outro lado do mundo ou em eras futuras. Vivemos numa rede de inter-relações.

Nas primeiras páginas do seu livro, Edith contextualiza a vida de Francis em um quadro global e extensivo. Quando Schaeffer nasceu, Jean Paul Sartre tinha sete anos de idade, Salvador Dali oito e Pablo Picasso já tinha pintado sua obra prima *Demoiselles d'Avignon*. No final, e o que é mais interessante para os nossos propósitos, Edith escreve “O que me fascina é em pensar que quando Fran nasceu, C.S. Lewis era um garoto de treze anos naquele seu miserável internato.”³⁹

E, de fato, Lewis estava pensando naquele internato, começando a despertar para as coisas ocultas, enquanto Schaeffer estava sendo despertado para a vida, pelas mãos de um médico bêbado. Enquanto sua mãe se esforçava, seu pai persuadia o cirurgião a ficar longe da sua garrafa o bastante para facilitar a chegada de seu filho. O ato foi consumado sem maiores problemas, mas os efeitos posteriores do álcool impediram o doutor de registrar o nascimento no dia seguinte. Trinta e cinco anos depois, ao emitir o seu passaporte, Francis descobriu que o seu nascimento sequer havia sido registrado. Por sorte, a sua mãe ainda estava viva para atestar que Francis August Schaeffer tinha realmente ingressado no mundo no dia 30 de janeiro de 1912.⁴⁰

O ponto central do mundo do jovem Francis, era o lar modesto em Germantown, Pensilvânia. Ao contrário de Lewis, Schaeffer foi educado em um meio onde se valorizava e cultivava o corpo, enquanto o intelecto era ignorado. A família Schaeffer orgulhava-se de trabalhar com as mãos e Francis despendia incontáveis horas, ajudando o seu pai, com todo o tipo de serviços manuais. Subir escadas, cortar lenha, consertar canalizações e dar uma de eletricitista tornava-se a sua segunda natureza. Ele parecia destinado a seguir os passos de seu pai, ganhando a vida pelo suor do seu rosto.

Era natural que Francis acabasse concentrar todos seus esforços escolares no aperfeiçoamento das suas habilidades manuais. Contudo, já em terna idade, surgiram os primeiros sinais de uma acuidade intelectual excepcional. Uma carta indicava que os seus escores de desempenho cognitivo colocavam-no em segundo lugar em inteligência entre todos os alunos a ingressarem naquela escola elementar em vinte anos.⁴¹ A maioria dos pais teria vibrado, mas não era o caso dos pais de Francis. Eles preferiam esconder esta novidade do seu filho, aparentemente, com medo de que isso o levaria à escolha do mau caminho, em direção ao mundo dos arranha-céus de conhecimentos acadêmicos inúteis. Ao invés disso, o casal Schaeffer continuou a empurrar Francis rumo a uma vocação técnica, que o preparasse para negócios práticos e a rotina de um trabalhador honesto.

Ovídio e Moisés

Por ocasião do Segundo Grau, o futuro profissional de Schaeffer estava traçado. As aulas de marcenaria e eletricidade reforçavam as habilidades práticas, que o seu pai lhe havia ensinado em casa. Mas para um jovem homem de negócios todo cuidado é pouco: o canto da sereia dos prazeres culturais poderiam surgir nos lugares menos esperados. Essa tentação assaltou a vida de Schaeffer, quando ia passando diante de uma loja de eletrodomésticos. O som da “abertura de 1812” de Tchaikovsky rajou pelo vento, tocando Schaeffer, da mesma forma que *A Cavalgada das Valkírias* de Wagner, devem ter tocado o jovem C. S. Lewis. O amor de Schaeffer pela música clássica estava nascendo.

O seu próximo encontro com a cultura deu-se de forma ainda mais inesperada. A família Schaeffer não era propriamente uma família religiosa, mas eles costumavam freqüentar uma Igreja Presbiteriana liberal. Um professor da Escola Dominical desta igreja perguntou a Francis se ele estaria disposto a auxiliar um conde Russo no aprendizado do Inglês. Francis concordou e tratou logo de procurar um livro texto na livraria mais próxima. O funcionário da livraria, todavia, cometeu um erro e entregou a Francis um outro livro. Ao invés de um livro texto em Inglês, Schaeffer recebeu um livro em filosofia grega. Tal erro provou ser uma esplêndida descoberta. Francis ficou deslumbrado com o conteúdo do livro e começou a meditar sobre as grandes questões da vida.

A mente de Schaeffer era ativa e extremamente analítica. Ele começou, por um lado, a criticar o evangelho raso e liberal que era pregado do púlpito de sua igreja, bem como as meditações metafísicas dos filósofos gregos. Decidiu então abandonar o Cristianismo completamente. Mas por uma questão de compromisso com a honestidade intelectual, ele não o faria, enquanto não tivesse lido a Bíblia.

Assim, aos dezessete anos de idade Schaeffer embarcou em sua busca pela verdade. Por um período de seis meses, ele leu a Bíblia e, paralelamente, leu Ovídio, comparando e contrastando as duas peças de literatura. Não levou muito até que Francis percebesse que a filosofia grega estava levantando as perguntas certas mas não dava respostas plausíveis. A Bíblia, por sua vez, estava repleta de respostas. E a maioria das respostas podiam ser encontradas logo no início do livro de Gênesis. Ela lhe dizia, de onde viemos, por que estamos aqui e para onde estamos indo. Dava sentido à complexidade do bem e do mal existentes no mundo. E fornecia uma base, cheia de sentido, para todas as áreas da vida. O compromisso que Schaeffer assumiria pelo resto da sua vida, em relação ao poder auto-autentificador da Bíblia e sua mensagem inerente, radicava-se na sua própria experiência, como Edith afirmava:

Se você quiser saber, porque o Fran se preocupa tanto com a Bíblia e sente que ela é adequada para responder às questões da vida, a resposta certa é encontrada aqui mesmo. Quando tinha os seus dezessete anos de idade, o rapaz, com toda a sua sede por respostas aos questionamentos da vida, começou a descobrir, por si mesmo, respostas adequadas e completas diretamente na Bíblia.⁴²

Schaeffer rendeu sua vida para Cristo e, subitamente, o universo tornou-se repleto de significado. Além de ler as *Escrituras*, Francis começou a alimentar a sua vida espiritual nascente por meio da oração. Já que o Evangelho que estava sendo ensinado na sua igreja era totalmente estranho ao que ele estava abraçando nas páginas das Escrituras, Schaeffer sentiu-se, como se fosse o único cristão do mundo a acreditar na Bíblia. Então, certo dia, quando ele estava descendo a rua, escutou a voz de um evangelista apaixonado rajando pelo ar. Ele seguiu o barulho até um local de encontro, onde centenas de pessoas estavam reunidas em baixo de uma tenda, para ouvir as proclamações do Cristianismo histórico, bíblico. Schaeffer ficou mais do que alegre em saber que, afinal de contas, não estava sozinho. Existiam outras pessoas que criam como ele. Por outro lado, Schaeffer não percebeu o importante papel que esta pequena rua, Asmead Place, iria assumir em sua história de vida. Mal sabia ele que, em pouco tempo, ele iria ver-se voltando a Ashmead para conquistar a sua futura esposa.⁴³

“Deu cara”

À medida que a fé de Schaeffer começava a seguir o seu rumo, ele apercebeu-se de que estava na hora de alterar os rumos da sua carreira para um ministério de tempo integral. Seus pais persistentemente procuravam faze-lo dar continuidade ao curso e perseguir a sua carreira na engenharia elétrica. Seu pai não podia suportar a idéia de Francis de tornar-se um pastor. No que o tocava, os pastores eram verdadeiros parasitas.

Em um esforço por agradar seus pais, Francis passou a freqüentar uma escola vocacional nas proximidades por um semestre, estudando engenharia elétrica. Mas o chamado para o ministério continuou dominando seus pensamentos. Contra o desejo da sua família ele finalmente decidiu seguir a condução de Deus e matricular-se na faculdade de Hampden-Sydney na Virginia.

Na manhã da sua partida, ele acordou cedo para despedir-se do seu pai. O que resultou em um árduo confronto. Seu pai expressou extrema desaprovação, fazendo questão de que Francis reconsiderasse. Por respeito aos seus pais, o jovem Schaeffer foi ao porão para orar sobre o assunto pela última vez. Francis buscou a Senhor de forma fervorosa, apostando tudo, na única estratégia de decisão que conhecia. Tirou uma moeda do bolso e orou, em poucas palavras “Senhor, se você quer que eu vá, faça com que dê cara.” A moeda voou pelos ares e deu cara. Então, ele repetiu o processo, “Senhor, se você quiser que eu vá, faça com que dê coroa” Dessa vez, deu coroa. Só para ter certeza, Francis deu um último lance: “Senhor, se você quer que eu vá, faça com que dê cara novamente.” Deu cara. Para o máximo desapontamento do seu pai, Francis matriculou-se em Hampden- Sydney, confiante de que a mão de Deus estava sobre o seu futuro. Um dia Schaeffer iria apontar para esse momento marcante, como o principal elo de ligação no encadeamento de fatos que resultaram na salvação do seu pai. Daquele momento em diante, seus pais não podiam mais questionar a decisão do seu filho e seu forte compromisso com a fé cristã.⁴⁴

Em Hampden-Sydney Schaeffer sentiu-se como um peixe fora d’água. A maioria dos rapazes eram aristocratas do sul, de espírito libertado. O honesto cidadão viu-se rodeado de arruaceiros, que desligavam a luz nos corredores dos dormitórios e atazanavam a vida do boa-pinta Schaeffer o máximo que podiam. Mas Francis recusava-se a ficar intimidado. Ele coordenava estudos bíblicos de dormitório e ministrava a seus colegas em palavra e em ação. Uma das expressões mais contundentes do reflexo de Cristo ocorria a cada noite de Sábado. Enquanto a maioria dos residentes do dormitório saía para beber e fazer a festa, Schaeffer ficava estudando. Semana após semana eles voltavam em um estado de embriaguez tal, que só podiam confiar em Francis para guiá-los através dos corredores escuros até as suas respectivas camas. Esta expressão de bondade só

tinha uma condição apenas: Francis exigia que eles acordassem cedo e fossem à igreja com ele na manhã seguinte.⁴⁵

Nos domingos de manhã, ele saía para servir na igreja, e às tardes ele se aventurava através dos campos de cereais, para visitar uma igreja Afro-Americana, onde ele era professor de escola dominical para crianças. Os anos que passou nessa igreja lançaram as bases para o que viria a se tornar um dia um ministério internacional para crianças.

Ele voltava para casa sempre que podia, visitando seus pais e amigos da igreja presbiteriana. Essa igreja era tão pouco ortodoxa que, certa tarde, um ministro da linha unitária falou aos jovens. O título de sua pregação era “Como eu sei, que Jesus *não* é o filho de Deus, e como eu sei, que a Bíblia *não* é a Palavra de Deus”.⁴⁶ O ministro foi despejando suas convicções sobre estas jovens e impressionáveis mentes, até que Schaeffer não agüentou mais. Levantou-se e manifestou suas objeções, com a audácia de um Lutero, mas infelizmente, sem nenhuma proposta a oferecer no seu lugar. No calor daquela situação de emergência, ficou evidente que suas opiniões estavam indo além dos seus conhecimentos. Tudo que Schaeffer conseguia fazer era apelar para a autoridade dos professores do Seminário, que afirmavam que há razões suficientes para se sustentar o Cristianismo ortodoxo.

Enquanto Francis falava, uma jovem mulher, que se encontrava do outro lado do salão, estava tomando nota. Ela perguntou a um amigo, quem era ele. O amigo lhe disse que era Francis Schaeffer e que seus pais o tratavam mal, porque ele queria ser um pastor. Assim que Schaeffer sentou, essa jovem levantou-se e passou a citar algumas boas e suficientes razões, às quais Schaeffer havia só aludido. Francis ficou estupefato. Voltando-se para um amigo, perguntou quem era ela. O seu amigo disse que era Edith Seville e que ela tinha se mudado para lá recentemente, vinda de Toronto. Francis havia encontrado uma alma gêmea.⁴⁷

Edith era filha de missionários. Nascida na China, ela teve o privilégio de, desde pequena, conhecer o poder da oração e do discipulado. Ela também entendia a importância de uma fé racional. Quando a família de Edith estava instalada na sua nova vizinhança em Ashmead Place, os professores do Seminário Teológico de Westminster começaram a freqüentar a sua casa. O jantar à mesa dos Seville sempre vinha acompanhado de conversações animadas sobre teologia reformada e liberalismo radical. Com a caneta na mão, a jovem Edith era entusiasmada em anotar todos os tira-gostos de sabedoria que podia colher. Pode-se dizer, sem exageros, que Edith era mais versada em teologia do que Francis, no início de seu relacionamento. Aliás, foi ela que o introduziu aos escritos de J. Gresham Machen, um homem que teve grande influência sobre a vida dos dois.

O Movimento Separatista

Após um namoro de três anos, Francis e Edith casaram. Francis graduou-se com mérito na Hamden-Sydney e matriculou-se no Seminário Teológico de Westminster no outono de 1935, sem imaginar a revolução que estava para acontecer. Ele apreciava as suas aulas com professores como Machen, Cornelius Van Til e Allan Mac Rae, mas sentia-se incomodado com as crescentes polêmicas dentro da sua denominação. Em pouco tempo ficou claro que a batalha da Igreja Presbiteriana contra o modernismo estava sendo perdida, uma vez que os burocratas liberais estavam exercendo um grau de controle eclesiástico e institucional cada vez maior.

Essa situação chegou a um ponto, sem chance de volta, quando Machen foi deposto por ter estabelecido um grupo de missionários independente. Schaeffer viria a ser testemunha da expulsão de Machen, que é considerada um dos eventos chave do século. O movimento cristão havia sido infectado por uma séria propensão par o modernismo e a doença espalhou-se rapidamente por todo o organismo. Muitos levantaram a bandeira, inclusive Schaeffer, de que a única solução possível para salvar o corpo era pôr as partes infectadas em quarentena. A isso seguiu a separação formal.

Machen abriu o caminho para a formação a Igreja Presbiteriana na América (PCA).⁴⁸ Mas outra divisão veio logo em seguida, quando os cristãos desse movimento separatista passaram a brigar entre si sobre questões secundárias, como escatologia e ética pessoal. O desacordo sobre esses assuntos levou à formação do Seminário Teológico da Fé e a Igreja Presbiteriana da Bíblia. Schaeffer abandonou Westminster e filiou-se a professores como James O. Buswell Jr., Carl McIntire e Harold Laird, que estavam estabelecendo uma nova instituição. Em 1938, Schaeffer desfilaria como integrante da primeira classe de graduação de Faith.⁴⁹

Schaeffer foi o primeiro pastor ordenado pela Igreja Presbiteriana da Bíblia e passou os dez anos seguintes, pastoreando as ovelhas na Pensilvânia e no Missouri. A maior parte do seu ministério com Edith estava concentrada em grupos de trabalho de adultos e crianças. As habilidades técnicas de Schaeffer forneceu-lhe um ponto de contato imediato e credibilidade junto aos membros da igreja. Durante as visitasões, Francis dava mostras da sua boa dose de criatividade. Para quebrar o gelo, ele desenvolvia algum projeto de trabalho prático, em sinal de solidariedade. Não é difícil imaginar Francis discutindo com um fazendeiro sobre uma pilha de serragem ou uma plantação de rabanetes. A formação de Schaeffer gerava nele um profundo respeito pela dignidade de todas as pessoas, não importa de que classe ou *status* de vida. Esta convicção permeava todos os aspectos de seu ministério e o inspiraria, um dia, a escrever um livro de sermões intitulado *No Little People* [Não há Pessoas Inferiores].

Nesse primeiros anos, o casal concentrou suas energias em cuidar de crianças e jovens. Piquenique com cachorro quente, escolas bíblicas de férias e retiros de verão atraíam as crianças em peso. Havia muita diversão e jogos, mas também foi um período de aprendizagem de lições espirituais sérias. Sem dúvida, Francis e Edith tinham ambos um dom especial para o trabalho com crianças. Tal dom foi aperfeiçoado no tempo em que estiveram em St. Louis, quando os Schaeffers transformaram o jovem ministério que sustentavam e haviam denominado “Crianças para Cristo”, em órgão internacional.

Aparentemente poder-se-ia supor, que havia esses primeiros anos, não tinham nenhuma relação com o ministério futuro de Schaeffer para o mundo da educação, mas nada estava mais longe da verdade. Um olhar mais atento revelaria Schaeffer aperfeiçoando as suas habilidades pastorais, aprendendo a ouvir e tocar as pessoas individualmente, no ponto em que mais estavam precisando. Um olhar mais atento revelaria Edith e Francis vivendo pela fé e maximizando seus recursos graças à criatividade e trabalho duro. Em uma palavra, um olhar mais atento revelaria os fundamentos da comunidade L’Abri sendo lançados. Considere esse trecho do relatório de um dos diretores do “Crianças para Cristo”:

Crianças para Cristo é uma das maiores demonstrações vivas do que pode ser feito pelo poder do Espírito Santo, sem muita fanfarra. Cresceu tanto, desde a sua origem em St. Louis que passou a atingir dimensões nacionais e internacionais, tanto que hoje vinte países estrangeiros, trinta e cinco estados, e o distrito de Columbia mantêm filiais. Deus deu-nos um trabalho internacional com bem poucos recursos humano. E nesse tempo todo, conseguimos pagar apenas meio salário para uma secretária de meio período.⁵⁰

A Crise Espiritual

Em 1947, Schaeffer fez uma viagem de três meses pela Europa, tendo acesso ao status do Conselho Independente de Missões Estrangeiras Presbiterianas da Igreja Européia e da Junta Americana de Igrejas. Nesse período ele aperfeiçoou as suas sensibilidades estéticas, visitando todo o tipo de museus, da França até a Itália, sempre que tinha oportunidade. A beleza das galerias serviam de pungente contraste em relação à dor e sofrimento que permeava a Europa do Pós-guerra.

No ano seguinte, Francis e Edith reuniram seus limitados pertences e prole (naquela época tinham três filhas: Priscila, Susana e Débora; seu quarto filho, Francky nasceu em 1952), mudando-se para a Suíça a serviço missionário. Os anos seguintes foram absorvidos a cargo das responsabilidades assumidas com as Crianças para Cristo, além de tarefas administrativas, associadas à formação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs.⁵¹

A Guerra tinha acabado na Europa, mas a briga continuava brava nos movimentos separatistas lá nos Estados Unidos da América. Schaeffer ficava cada vez mais angustiado em relação às atitudes de muitas pessoas de dentro do movimento. Ele estava totalmente comprometido com a “pureza da igreja invível”, mas o que o deprimia mesmo era o espírito austero do movimento e sua incompatibilidade com o Evangelho da graça.

O imenso abismo entre a fé e a prática começava a atingir a fábrica da sua fé. No inverno de 1951, Schaeffer caiu numa crise espiritual profunda. Ele sentia que não tinha outra alternativa, era ou encontrar um caminho devolta para a sua fé cristã, ou então, voltar atrás, deixando-se levar pelo agnosticismo e sistematicamente passar em revista os fundamentos da sua fé. Dia após dia, Schaeffer caminhava pelas montanhas, repassando todo o armazém de sua memória, ponderando, orando e buscando as Escrituras.⁵²

A noite escura da sua alma foi gradualmente cedendo ao raiar de uma nova luz.⁵³ A ortodoxia de Schaeffer encontrava-se remida. Agora, mais do que nunca, ele acreditava na existência de Deus, na verdade da mensagem de Cristo e na confiança que se pode depositar nas Escrituras. Mas a sua busca resultou em outra revelação: o Cristianismo não tratava apenas da justificação, mas era também uma questão de santificação – viver uma vida que verdadeiramente reflete o caráter de Deus, em todos os instantes da existência. Schaeffer começava a perceber a necessidade de manter a santidade e o amor de Deus em um contínuo equilíbrio. Passou a reconhecer que uma ênfase excessiva na justiça poder levar ao orgulho e à amargura espiritual, enquanto a ênfase exagerada no amor pode levar à tolerância em relação a visões heréticas.

Schaeffer emergiu dessa experiência, com uma apreciação renovada da verdade do Cristianismo histórico, uma compreensão mais profunda do poder santificador de Cristo e uma nova visão para o seu ministério. No decorrer dos próximos três anos, Schaeffer falava freqüentemente desta experiência. Ele voltou para a América no seu período de férias do campo missionário em 1953 e proferiu 346 conferências em 515 dias.⁵⁴ O conteúdo destas palestras viria posteriormente a ser publicado em livro, intitulado *Verdadeira Espiritualidade*.

L’Abri e o Florescimento da Eminência Apologética

Em meados dos anos cinqüenta, os Schaeffers tornaram-se cada vez mais abertos para um novo ministério. Qual era o tipo de trabalho que eles ainda não conheciam? E passaram a orar diligentemente pela direção de Deus. Então, certo fim de semana, a sua filha mais velha, Priscila resolveu convidar alguns amigos. Estes amigos estavam se torturando tanto com algumas grandes questões, que Priscila resolveu pedir para o seu pai falar com eles. Francis ajudou-os a lidar com alguns dos seus problemas e explicou, como o Cristianismo histórico dá

sentido à vida, oferecendo soluções concretas. Os amigos voltaram para casa encorajados, e espalharam a notícia de que o pai de Priscila tinha uma grande habilidade em comunicar uma fé tão antiga numa linguagem didática.⁵⁵ Mais e mais jovens começaram a aparecer em nas conversações que seguiram. Em pouco tempo os Schaeffers passaram a ser algo de um fluxo contínuo de visitantes, que buscavam o debate, aconselhamento e oração em seu chalé. L'Abri estava nascendo e um novo ministério estava começando.

Os Schaeffers jamais teriam imaginado um ministério como este. Eles certamente não faziam idéia de que este viria a se tornar o foco do seu trabalho, por trinta anos, atraindo milhares de viajantes e estudantes de todos as partes do mundo. L'Abri nasceu da simples disposição sincera de ser usado por Deus como instrumento para ir ao encontro das necessidades do homem moderno. Como Schaeffer explica:

Edith e eu nos dedicamos a Deus com um propósito. Não desejávamos iniciar um ministério evangelístico, nem tão pouco, um ministério entre jovens, ou para intelectuais ou na área de dependentes de drogas. Nós simplesmente nos oferecemos a Deus e pedimos que Ele não nos usasse para demonstrar que Ele continua existindo na nossa geração.⁵⁶ Isso é tudo que o L'Abri representa; foi assim que tudo começou.

A forma de aproximação da família Schaeffers ao seu novo ministério era reflexo do que eles haviam aprendido com Crianças para Cristo. A oração, o trabalho duro e a paixão pelas almas perdidas, concentravam os seus esforços. O tempo e, novamente Deus, abençoou o compromisso deles de transformar o L'Abri em um ministério de fé. Os Schaeffers recusavam-se deixar as suas necessidades financeiras tornar-se públicas, e, ao invés disso, confiavam suas súplicas a Deus, por meio de oração fervorosa. Dia após dia, as orações iam sendo ouvidas, as necessidades preenchidas, e, antes do que se podia pensar, a Suíça estaria se tornando conhecida por algo mais do que suas contas de banco e seus picos cobertos de neve.

Com o fluxo constante de oportunidades ao ministério, entrando pela porta a cada semana, alguns poderiam ter-se sentido tentados a cair num padrão de reclusão. Mas este não era o caso de Schaeffer. Ele estava interessado em recolher todo o material que estava surgindo, a partir das conversações com aqueles grupos ecléticos de visitantes e todos os frutos do que podia ser considerada agora uma literatura extensiva transdisciplinar. Esses foram considerados os anos mais difíceis do casamento dos Schaeffers e inicialmente Edith relutava pelo fato de Francis permanecer fora de casa por extensivos períodos de tempo. Os dois eram pessoas bastante temperamentais por natureza e seu relacionamento era, às vezes, tempestuoso. Esse fato tornava-se ainda mais intenso devido à luta de Francis em controlar seu temperamento muitas vezes instável.⁵⁷

A natural intensidade do caráter de Francis era capaz de fazer arrastar com ela a sua crescente paixão por compartilhar sua mensagem a um público cada vez maior. Edith lembrava de muitas noites após discussões no L'Abri, em que ele chegou no dormitório batendo contra a parede até seu punho ficar vermelho, dizendo: “Oh, Edith, tenho certeza, de que tenho respostas de verdade... Eu sei que elas podem ajudar as pessoas... Mas ninguém jamais daria ouvidos... exceto, talvez uma meia dúzia... O que devemos fazer? O que estou fazendo?”⁵⁸ No final, Edith acabava se arrependendo e, por anos, Schaeffer daria muitas palestras nas melhores instituições de ensino superior, como Oxford, Cambridge, Harvard e MIT.

Nessas palestras, Schaeffer costumava rastrear a degradação da cultura ocidental, através de várias disciplinas. Ele criticava a obra de filósofos, como Soren Kierkegaard; artistas, como Vincent Van Gogh; poetas, como Dylan Thomas e músicos, como John Cage. Falava acerca da “linha do desespero”, “a história do andar de cima” e do “salto para a fé.” Oferecia uma visão articulada da queda do ocidente e falava da proposta do Cristianismo histórico, como única solução para o vazio epistemológico e social da sociedade. Muitos dos ouvintes saíam inspirados, porém pensativos, e sem dúvida compartilhando dos sentimentos que Cal Thomas dedicaria um dia a Schaeffer, depois de ter ouvido o autor pela primeira vez.: “Após ouvir por três horas aquele cara de roupas estranhas e bugigangas e barbicha ralinha balançando na ponta do queixo, fiquei sem a menor ou mais nebulosa idéia do que ele estava falando. Mas eu sabia que ele estava dizendo algo significativo.”⁵⁹

A mensagem de Schaeffer ficou muito clara, depois que foi traduzida em publicações. O conteúdo dessas palestras tornou-se a base para seus primeiros livros, *Escape From Reason* [A Morte da Razão] e *The God Who Is There* [O Deus que intervém] (1968). *He Is There and He Is Not Silent* [Ele existe e não está em silêncio⁶⁰] veio quatro anos mais tarde. Esta trilogia apologética serviria de alavanca para todo o corpo do seu trabalho e de ponto partida adequado ao estudo do seu pensamento.

Durante os anos setenta, Schaeffer publicou um significativo volume de obras abrangendo uma ampla gama de assuntos, incluindo a autoridade da Bíblia (*Genesis in Space and Time* [Gênesis no espaço e no tempo] 1972), a santificação (*True Spirituality* [A Verdadeira Espiritualidade], 1971), ecologia (*Pollution and the Death of Man* [Poluição e Morte do Homem], 1970), eclesiologia (*The Church Before the Watching World* [A Igreja Diante de um Mundo que Observa], 1971) e vida espiritual (*Whatever Happened to the Human Race?* [O que houve com o ser Humano?] 1979). Embora alguns tenham criticado Schaeffer por mudar o seu foco do Evangelho para assuntos sociais e políticos, ele defendia que as suas obras formavam um todo unificado. De acordo com Schaeffer, o sentido de cada um desses livros, acompanhados pelos textos dissertativos de

Edith produziu sobre o L'Abri e sobre a arte, era o de promover uma visão holística coeso da realidade e um compromisso de colocar todos os aspectos da vida debaixo do poder de Cristo.⁶¹

Perto de meados da década de 70, Schaeffer voltou-se para um novo meio de comunicar sua velha mensagem. Junto com o seu filho, Franky, ele produziu dois filmes: *How Should We Then Live?* [Como devemos viver?] e *Whatever Happened to the Human Race?*, que serviam como roteiro para os livros que estavam sendo comercializados sob o mesmo título. As viagens internacionais e promoção extensiva levou o pensamento de Schaeffer de forma eficaz para dentro de grande parte das igrejas e lares de evangélicos.

Esta primeira produção de *How Should We Then Live?* oferecia uma visão cristã sobre a depravação do mundo ocidental e uma alternativa para filmes como *A Escalada do Homem* de Jacob Bronowski, e *Civilização* de E. Kenneth Clark. Os Schaeffer colaboraram com C. Everett Koop no segundo filme, o que imprimiu um efeito de movimento ao rápido processo de desvirtuamento da vida humana. Por muitos anos o tema dos direitos humanos estava incomodando o casal, principalmente Edith, que havia sido confrontada com os horrores do infanticídio, quando era uma menina na China. Suas caminhadas freqüentes pela cidade de Wenchow eram muitas vezes acompanhadas pela choradeira de crianças meninas recém-nascidas, que eram abandonadas diante dos muros da cidade.⁶² Estas memórias acrescidas da aguçada percepção de Francis para tendências culturais motivaram Schaeffer a dar um grito de alerta purificador, convidando a igreja a promover a vida humana. De acordo com Richard John Neuhaus, ninguém jamais foi mais influente em reunir protestantes em torno desse tipo de causa, do que Francis Schaeffer.⁶³

Além de lutar contra os males sociais durante os últimos anos de sua vida, Schaeffer tentou hastear a bandeira do estudo liberal da Bíblia. Ele escrevia e falava muitas vezes claramente contra aqueles que, do ponto de vista dele, estavam minando a autoridade das Escrituras. Em 1977 ele foi o ímpeto chave por trás da formação do Conselho Nacional de Inerrância da Bíblia e contribuiu no planejamento da declaração de Chicago subsequente. Em 1984, *The Great Evangelical Disaster* [O grande desastre evangélico] foi publicado em formato de livro e o filme saiu poucas semanas antes da sua morte. Em seu último livro encontramos Schaeffer confrontando-se acentuadamente com o que ele acreditava serem heresias, como ele fez por toda a sua vida. Mas, ao contrário do que ele fez em anos anteriores de participação do movimento separatista, ele desejava fazê-lo com amor e graça. Em um apêndice intitulado *The Mark of a Christian* [A Marca do Cristão], Schaeffer oferece uma última visão do que ele quis dizer com a vivência de uma vida cristã equilibrada.⁶⁴ Como ele havia pregado tantas vezes, desde a sua crise espiritual do início dos anos 50, Schaeffer frisou a importância de dizer a verdade em amor. Sua apologia final

não representa uma argumentação racional, e sim a expressão da comunhão cristã autêntica, fundada em um firme comprometimento com um ortodoxia histórica e bíblica.

Em seu leito de morte, exausto por toda uma vida dedicada ao ministério rigoroso e aos seis anos de batalha contra o câncer, Schaeffer ofereceu essa oração final: “Querido Deus Pai, eu terminei meu trabalho. Por favor leve-me para casa. Estou cansado.”⁶⁵ Algumas horas mais tarde, a batalha heróica de Schaeffer contra o câncer havia acabado. O conservador mundo cristão perdera um de seus representantes mais tenazes e apaixonados.

Venon C Gournds que foi um dos colegas de classe de Schaeffer no recente Faith Seminary há tantos anos atrás, ofereceu uma despedida muito oportuna, que terminou com uma nota profética:

É difícil para o homem de hoje, emitir juízos definitivos sobre a obra dos seus pares. O tempo processa um gradativo esquecimento, pelo qual os heróis que galgaram a fama rapidamente, passam a ser ignorados e aqueles que foram um pouco aplaudidos, ao longo da vida, ganham crescente significância. Minha suspeita pessoal, entretanto, é que, enquanto muitas estrelas dos meios evangélicos atuais vão submergir nas obscuras profundezas da história da igreja, Francis Schaeffer acabará sendo reconhecido como figura chave do mundo evangélico do século vinte.⁶⁶

Agora que estamos no limiar da virada do século vinte, a suspeita de Grounds parece começa a fazer sentido. Schaeffer falou do Cristianismo histórico ao mundo moderno, com propriedade e convicção, e, procedendo assim, ofereceu à sua geração, uma visão compulsória do Deus que intervém.

Os Pontos Contrastantes: Mundos à Parte

Assim, quais seriam os pontos de concórdia e discórdia biográfica entre C.S. Lewis e Francis Schaeffer? Começaremos, explorando as diferenças básicas. Algumas das mais óbvias podem ser vistas sob a ótica da sociologia. Em primeiro lugar, as trajetórias de carreira que ambos os pensadores traçaram desde cedo para as suas vidas tiveram rumos diferentes. Fisicamente debilitado, Lewis sempre pareceu destinado ao mundo acadêmico. Já Schaeffer, por outro lado, não conhecia nada além de grande volume de trabalho manual, já que o seu pai diligentemente o preparava para a vida de operário de fábrica. Foi somente nos anos da adolescência, que sucederam à sua conversão, que Schaeffer começou a cultivar sua sensibilidade intelectual e estética latente, passando a perseguir um novo objetivo de carreira. O pano de fundo de operário certamente transformou-

se numa vantagem nos anos de pastoreio, pois forneceu um bom ponto de contato com pessoas comuns do dia a dia. O trabalho físico também foi um componente importante, em toda a experiência do L'Abri, já que os estudantes, visitantes e equipe toda ajudaram a manter as atividades da comunidade independente.

Em segundo lugar, seus ministérios foram desenrolados em dois mundos muito diferentes. Lewis passou toda a sua vida adulta ensinando e escrevendo para a elite do mundo intelectual. Ele não gostava de viajar muito e consequentemente tinha contato limitado com pessoas de fora do seu círculo étnico e social relativamente homogêneo. Isso não quer dizer, entretanto, que Lewis tivesse vivido uma vida provinciana. Embora ele não gostasse de viagens reais, ele foi um viajante assíduo para o mundo vivo da sua mente. Suas leituras e escritos transportavam-no devolta para os dias de Homero, Platão, Agostinho e Shakespeare em questão de segundos, e para as vastas galáxias da exploração interplanetária no momento seguinte. Lewis pendia entre uma coleção eclética de eras, culturas, áreas e mundos – tudo isso, sem sair do conforto dos Kilns.

Schaeffer, ao contrário, passou a maior parte do seu ministério nas trincheiras, dia após dia, conversando com trabalhadores, existencialistas, hippies e viajantes de todo o mundo e todos os estilos de vida. Entretanto, seria exagerado supor que Schaeffer tenha adquirido todo o seu conhecimento de conversas informais. Ele graduou-se com honras no Hampden-Sydney e Seminário da Fé, e deu continuidade aos seus estudos como um leitor voraz até a sua morte. Embora a nobreza acadêmica de Lewis, sem dúvida em muito sobrepuja o de Schaeffer, devemos lembrar que, no que se refere à teologia, foi Lewis e não Schaeffer que deixou de receber um treinamento formal.

Um terceiro ponto de contraste emerge, quando comparamos suas carreiras literárias. Desde a mais tenra idade, Lewis buscava construir uma obra literária. A estrutura de toda a sua vida, desde a infância, atravessando a adolescência, até a idade adulta, preparou-o para seu sucesso subsequente, como autor. Os resultados prodigiosos de sua contribuição acadêmica, imaginativa e expressamente teológica e filosófica são expressões raras da diversidade literária e testemunhos de um constante crescimento estilístico por toda a sua vida. Schaeffer, por outro lado, nunca buscou as publicações. De fato, seu primeiro título não chegou às livrarias antes ele ter completado 56 anos de idade. Em entrevista para a revista *Christianity Today* de 1979, Schaeffer contou a Philip Yancey que ele nunca pretendeu escrever; sua paixão era conversar com as pessoas. Depois de cada palestra ministrada, Schaeffer tinha o costume de discutir questões relacionadas ao tema até a madrugada.⁶⁷

Schaeffer pode não ter previsto livrarias enfileiradas com seus livros em suas prateleiras, mas outros o previram – a saber, InterVarsity Press. De acordo com a curta história que aparece no *IVP Author Handbook* [Manual do Autor

VIP] a publicação de *The God who Is There* e *Escape From Reason* “fez a VIP incluí-lo na rota dos editores dignos de nota”. O enorme sucesso desses dois títulos abriu alas a um contínuo fluxo de obras e brochuras nos anos setenta.

Enquanto algumas de suas obras foram escritas a partir de um esboço aproximado na sua mente, a grande maioria das obras surgiu, a partir de palestras e conferências no L'Abri. Esta tradução da palavra falada para a escrita explica, ao menos em parte, porque a redação de Schaeffer é confusa em alguns momentos. A escrita de Schaeffer era sustentada pelo conteúdo e não, pelo estilo. Edith e seu filho Frank é que são os estilistas da família.

Quando se trata de estilo e composição, entretanto, poucos chegam aos pés de Lewis. Sua clareza, imaginário vivo e riqueza de analogias tornam a leitura um prazer. Muitos dos que jamais concordariam com parte essencial do que ele disse nas suas obras, nem por isso deixam de apreciar o seu estilo. O filósofo Peter van Inwagen é um caso desse tipo. Ele sentiu-se atraído por Lewis, inicialmente não, devido ao que ele dizia, mas pela forma como ele o dizia. Mas, no caso de van Inwagen, não levou muito tempo para ele aprender a apreciar igualmente o conteúdo da mensagem.⁶⁸ Não devemos subestimar o poder do estilo na apologética, especialmente nos nossos dias. Lewis é um excelente exemplo, de como o estilo e a essência podem trabalhar de mãos dadas para alcançar o máximo impacto.

O quarto e último ponto de contraste refere-se à vida familiar. Lewis passou grande parte de sua existência como bacharel confirmado, enquanto o ministério de Schaeffer nasceu de sua união duradoura com Edith, e seu compromisso para com os seus quatro filhos. Para o casal Schaeffer, a comunidade cristã começa na família, de onde abre caminho para dentro das estruturas eclesiais e sociais mais amplas. Seu compromisso com o lar e a vida em família foi bem descrita no livro de Edith *What Is a Family?* [O que é uma Família?]

Embora Lewis tivesse se mantido solteiro a maior parte de sua vida, ele teve uma espécie de família, pois viveu muitos anos com o seu irmão e a mãe e irmã de um amigo, que havia morrido na I Guerra Mundial. Embora essa constituição familiar estranha tivesse dado muito o que falar, não há nenhuma evidência contundente de que tenha significado qualquer coisa além de um gesto idealista e generoso. A generosidade de Lewis foi também expressa durante a II Guerra Mundial, quando um grande número de crianças encontrou abrigo nos Kilns, durante os ataques aéreos alemães sobre Londres. Estas experiências ajudaram Lewis a desenvolver suas habilidades de comunicação com as pessoas comuns e seu cotidiano.⁶⁹

Pontos de Contato: Cognição, Criatividade, Comunidade e Compaixão.

Inquestionavelmente o mais importante terreno comum, que pode ser extraído das histórias de vida desses dois eminentes apologistas é uma busca insaciável pela verdade. Lewis encontrou com uma grande variedade de esquemas filosóficos na sua peregrinação de volta para o Cristianismo, enquanto Schaeffer rejeitava a teologia liberal, por um lado, e a filosofia grega, por outro. Ambos chegaram assim, à conclusão de que o paradigma do Cristianismo histórico e ortodoxo devia ser adotado, não por causa de seu valor pragmático ou utilitário, mas devido às suas reivindicações de verdade. Esta busca intelectual honesta pela verdade ao longo dos anos de formação das suas vidas, fornece uma importante espinha dorsal existencial para a mensagem apologética dos dois.

O segundo ponto de consonância pode ser visto a partir de sua sensibilidade para com a estética, criatividade e beleza. Esse tipo de apreciação nasceu dentro de Lewis em tenra idade e encontrou expressão, através das formas imaginativas da poesia, alegoria e mito. Embora tivesse tido uma infância culturalmente empobrecida, Schaeffer desenvolveu sua apreciação latente pela beleza, já na idade adulta. Com o tempo e graças a importantes relacionamentos com pessoas como o crítico de arte holandês Hans Rookmaaker, Schaeffer desenvolveu um gosto refinado pela pintura, escultura, poesia e música clássica.

Um terceiro paralelo pode ser traçado sob a rubrica do senso comunitário. Nenhum dos dois trabalhava isoladamente. Schaeffer, cuja comunidade de L'Abri havia se tornado para muitos um exemplo paradigmático do que uma comunidade cristã deve ser, envolveu-o em um círculo de pensadores competente em uma variedade de áreas. O diálogo, sobre assuntos que vão do positivismo lógico até o impressionismo e a música concreta, tomava todo o tempo das discussões diárias no L'Abri. Schaeffer estava em constantes debates de idéias com homens como Rookmaaker, a ponto de não se poder mais distinguir a autoria das idéias que afloravam. Estas oportunidades de intercâmbio estimulavam a mensagem emergente a abrir o seu caminho até que um dia fosse traduzido em livros como *The God Who Is There* e *Whatever Happened to the Human Race?*. Embora Schaeffer tivesse sido um leitor assaz e um pensador competente, não podemos deixar de perguntar-nos, se estes livros teriam sido materializados fora de um ambiente fértil como o do L'Abri.

Lewis também estava rodeado por um círculo de livres pensadores, um grupo conhecido como *Inklings*.⁷⁰ Este grupo de intelectuais de Oxford reunia-se semanalmente para a crítica mútua e dedicação total a um diálogo vivo. Depois da leitura de um paper em vias de elaboração ou de um capítulo de um projeto de publicação, era freqüente ocorrerem longas discussões e debates intelectuais.

Naquelas tardes de inspiração e aperfeiçoamento, Lewis aproveitava para manifestar, com toda sinceridade, o quanto devia a colegas como J. R. R. Tolkien, Charles Williams e Owen Barfield.

Tanto para Lewis, quanto para Schaeffer entretanto, o conceito de comunidade cristã não se limitava a algum círculo exclusivo e seletivo de pessoas. Ambos interagiam com órgãos internacionais, realizando um ministério extensivo de correspondência. O quarto ponto de contato, então é o comprometimento comum com uma apologia pastoral. As cartas de Lewis não puderam ser publicadas em menos do que cinco grossos livros. Uma leitura de suas cartas revela opiniões e conselhos sobre um amplo rol de assuntos teóricos ou práticos. Enquanto leigo, Lewis freqüentemente falava dos seus ensaios, explicitando a consciência da sua insuficiência para o aconselhamento especificamente pastoral. Contudo, ele empenhava horas, semana após semana, para responder a pilhas e mais pilhas de cartas, dando conselhos provocativos e com o toque característico de sabedoria.

Depois de dez anos de experiência pastoral, Schaeffer assumiu definitivamente este papel no L'Abri, com toda facilidade. Um dos seus principais pontos fortes era a habilidade de ouvir com empatia. Seus olhos muitas vezes se molhavam de compaixão, ao ouvir os adolescentes, revoltados descarregando suas dores e confusões. Lewis costumava dizer "Se eu tivesse apenas uma hora para gastar com alguém, eu gastaria os primeiros cinco minutos ouvindo, e os últimos cinco, buscando uma resposta." Seu amor e preocupação para com as pessoas de todas as raças é o que muitos trabalhadores de L'Abri mais lembram acerca do fundador do seu movimento. Da mesma forma que Lewis, Schaeffer era um escritor de cartas fiel. Uma amostra de sua correspondência pode ser encontrada em *Letters of Francis Schaeffer* [Cartas de Francis Schaeffer]. Este livro revela um homem profundamente piedoso e um pastor complacente, que também tinha a habilidade de fornecer conselhos espirituais práticos.

A empatia desses homens indubitavelmente nasceu das suas próprias lutas pessoais. Isso nos leva ao quinto e último ponto de comunhão entre eles – o encontro fatal com os males do câncer. Lewis teve de encarar a face escura do câncer aos nove anos de idade, quando este mal dizimou a vida de sua mãe e, com ela, o seu próprio sentimento de segurança. O desvio do Cristianismo, nos subsequentes anos da adolescência, deveu-se, em grande escala, ao tremendo pessimismo com que ele havia se abastecido, desde o falecimento precoce de sua mãe. Mais tarde na vida, ele veria o câncer levar o seu pai e sua esposa Joy, muito antes do devia.

Embora Schaeffer tivesse contraído câncer somente no final dos seus sessenta anos de idade, ele conviveu com a doença por seis anos. Ele continuou produtivo e positivo até a fase final de sua vida. Semelhantemente a Lewis, Schaeffer orava pela cura, mas a mesma não veio; e, ao contrário de Lewis,

Schaeffer nunca manifestou amargura. Ao invés disso, ele parecia focar em primeira instância no bem que poderia surgir a partir da situação inerentemente má. Ao invés de perder o seu tempo, tentando entender a sua situação, Schaeffer aproveitou inúmeras oportunidades para compartilhar o evangelho com médicos e enfermeiros influentes na reconhecida clínica Mayo. Consequentemente muitos sentiram-se tocados pelo Evangelho e mais uma ramificação de L'Abri era inaugurada nas imediações.

Exploraremos o problema do mal em maior detalhe nos capítulos 8 e 9; por enquanto, é suficiente notar o encontro existencial com o mal e seus efeitos nas vidas destes dois homens.

O Fundamento Está Lançado

Um só capítulo não poderia fazer justiça à largura e profundidade da vida de um homem, muito menos de dois, especialmente, quando as duas pessoas em foco são tão eminentes e polivalente quanto C.S. Lewis e Francis Schaeffer. As páginas precedentes não oferecem uma exposição autobiográfica exaustiva, mas somente uma introdução genérica às vidas e épocas desses autores. Entretanto, este modesto panorama provar-se-á útil no desenrolar desse estudo.

Como pudemos ver, há uma fascinante simetria de consonância e o contraste começa a emergir. Apesar desses dois seres humanos terem nascido em lares muito diferentes e com aspirações muito diferentes, suas vidas convergiram para um mesmo compromisso comum com a verdade, estética, comunidade e compaixão. Perfis bibliográficos como esses nos fornecem o contexto, a partir do qual podemos começar a agir. Os fundamentos estão lançados, resta-nos agora levantar a estrutura.

O mundo não consiste de pessoas cem por cento cristãs e de pessoas cem por cento não-cristãs. Há pessoas que paulatinamente deixam de ser cristãs (e são muitas), mas que ainda se dizem cristãs; há até mesmo clérigos nesta situação. Há pessoas que, paulatinamente, estão se tornando cristãs ainda que elas não admitam tal fato.

C.S. Lewis

Depois de nos tornarmos cristãos, aceitando a Cristo, tomamos ciência de que Deus, o Pai, nos elegeu. Ao cristão seria possível perder-se novamente apenas, se a primeira pessoa da Trindade, o Pai, falhasse.²

Francis Schaeffer

Os que Deus aceitou no seu Bem-amado, eficazmente chamados e santificados pelo seu Espírito, não podem cair do estado de graça, nem total nem finalmente; mas com toda a certeza hão de perseverar nesse estado até ao fim, e estarão eternamente salvos. Esta perseverança dos santos depende, não do próprio livre-arbítrio deles, mas da imutabilidade do decreto da eleição.³

A Confissão de Westminster

1. C.S. Lewis . *Cristianismo Puro e Simples*. trad. Renira Cirelli e Milton A. Andrade (5ª ed., São Paulo: ABU Editora, 1997) p. 119.

2. Francis A. Schaeffer, *Basic Bible Studies*, vol. 2, livro 4 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 358-59.

3. *A Confissão de Fé de Westminster* 17.1, 2a.

Capítulo 2

A Natureza da Salvação

Vislumbrando a via expressa para o céu

Imagine-se saindo para um passeio de final de tarde. Ao descer a rua, você observa um homem de meia-idade, bastante encorpado, com um cachimbo preso entre os dentes, que o convida para um gole de chá em sua majestosa mansão. Você aceita. Chegando à soleira da porta de entrada, o anfitrião se apresenta educadamente, com um sotaque distintivamente irlandês. Seu nome é Lewis. Aí é que você se dá conta, de que ele não é o proprietário dessa fantástica mansão, mas antes, um serviçal, um mordomo ou coisa parecida. Ao entrar, você fica maravilhado com o hall de entrada ornamental. Você se sente em casa.

Ele o conduz através de uma longa e impressionante galeria, repleta de obras preciosas, de preço inestimável. Ele descreve cada uma das peças. Você jamais poderia imaginar tanta tradição, tanta grandiosidade. Um candelabro brilhante esparrama seus raios de luz brilhantes pelo hall. Os grandes credos da igreja estão escritos nas paredes, junto dos retratos de santos: os apóstolos, Atanásio, Agostinho, Anselmo, Abelardo, Aquino... Você volta ao candelabro, onde há uma Bíblia aberta perto do livro de visitas da vida. Você registra seu nome e é convidado a ficar até quando quiser.

Depois de algum tempo, você se informa quanto ao chá. “Ah sim,” responde Lewis e acrescenta com um gesto, “é só você achar o seu caminho até uma das salas vizinhas”. Só então é que você nota as incontáveis portas enfileiradas na galeria. Lewis lhe garante que o chá estará esperando, uma fogueira estará acesa e outras pessoas de pensamento semelhante estarão conversando. Mas você está

indeciso. São tantas salas. Mas, no mesmo instante em que você se vira para solicitar conselho, Lewis já havia retornado à porta dianteira, onde ele já está conduzindo outra alma através da soleira.

Quando você finalmente consegue atrair a sua atenção, Lewis explica que seu papel é de conduzir as pessoas até a antessala comum da fé. Não faz parte do seu papel dizer-lhes, em que sala devem entrar, mas ele lhe oferece uma pequena dica: escolha a porta que você considera a certa não a mais bonita aos olhos.

No final, Lewis se retira ao cair da noite. Ele é substituído por outro ser-vente, um cavalheiro baixinho, de galochas chamado Schaeffer. Você observa que Schaeffer cumpre seu dever com eficácia e vigor semelhante, convidando as pessoas para o seu lar e guiando-as pela grande galeria da fé. O majestoso roteiro começa da mesma forma, mas logo você nota algumas diferenças sutis. Alguns retratos haviam sido removidos. O esquema de cores parecia diferente. Talvez seja a luminosidade – você não tem muita certeza. Ao seguir o cortejo, você assina o livro de visitas. O sistema de segurança divino dispara. Ir embora já não é mais uma opção.

Como apologistas cristãos, o negócio de C.S. Lewis e Francis Schaeffer era fazer papel de mordomos, ou seja, de conduzir os que estavam se convertendo para a antessala da fé, o corredor, pelo qual todos os verdadeiramente crentes precisam passar. Embora fossem residentes de diferentes alas, a anglicana e a presbiteriana respectivamente, os dois lançavam suas campanhas apologéticas a serviço de toda a casa. Em *Cristianismo Puro e Simples* Lewis escreveu: “Desde que me tornei cristão, penso que o melhor e, talvez, o único auxílio que posso dar ao meu próximo, que ainda não crê, é expor e defender a fé autêntica que tem sido comum a todos os cristãos em todos os tempos.”¹ Schaeffer compartilhava estes sentimentos de forma tão intensa, que passou a ser constantemente criticado por alguns colegas calvinistas, que o acusavam de estar sacrificando seus distintivos de Reformado, em troca de uma mensagem mais ecumênica.

Mas, apesar da concordância essencial, Lewis e Schaeffer mantinham algumas diferenças de visão bastante distintas, acerca de como o hall de entrada deveria ser decorado. Isso não é de se estranhar, já que a questão da decisão sobre quais doutrinas têm direito à galeria e quais devem ser relegadas ao confinamento da despensa é uma questão de longas disputas. De fato, as disputas a cerca da decoração de interior alimentaram a indústria eclesiástica por quase dois milênios. Lewis tinha total consciência do desafio que representava encontrar um acordo central comum: “...uma das coisas sobre as quais os cristãos discordam é o grau de importância de seus desacordos. Quando dois cristãos de diferentes denominações começam a discutir, normalmente não leva muito tempo para um perguntar se um certo ponto é ‘realmente importante’; e o outro responder: ‘Importante? Ora isso é absolutamente essencial!’”²

Schaeffer tinha uma profunda convicção a respeito do que é “realmente importante”. Ele punha-se sorrateiramente a arrumar a galeria, de acordo com *Os Fundamentos*, uma série de livros de bolso, lançados para defender a essência do Cristianismo histórico e ortodoxo contra o crescimento da onda do liberalismo, no início do século vinte. De acordo com Schaeffer, homens influentes como B. B. Warfield, James Orr, W. H. Griffith Thomas e G. Campbell Morgan não estavam brigando a respeito de assuntos secundários, eles estavam lutando a favor do “coração da fé cristã – a autoridade da Bíblia, a divindade de Cristo, o sentido da salvação.”³ Estes homens acreditavam basicamente em cinco verdades essenciais, que constituíam o conteúdo inquestionável da fé: (1) a inspiração e inerrância da Bíblia, (2) a divindade de Cristo e seu nascimento virginal, (3) a expiação substitutiva da morte de Cristo⁴, (4) a ressurreição literal de Cristo dos mortos, e (5) a volta literal de Cristo.⁵ Schaeffer acreditava nos *Fundamentos* como sendo expressão precisa daquilo em que todos os cristãos ortodoxos de todas as denominações sempre acreditaram.

Lewis, por outro lado, oferecia a sua visão da galeria comum do Cristianismo em *Cristianismo Puro e Simples*. Uma leitura atenta revela um firme acordo com Schaeffer em três doutrinas-chave – a divindade de Cristo e seu nascimento virginal, a ressurreição literal de Cristo dos mortos, e a volta literal de Cristo – mas discordava explicitamente que a inerrância e a visão de expiação substitutiva fossem móveis adequados para a galeria. Enquanto Lewis afirmava a *inspiração* das Escrituras e a *eficácia* da expiação, ele rejeitava enfaticamente como essenciais, a inclusão de teorias sobre como a Bíblia foi inspirada ou como a expiação restaura as criaturas decaídas.. Ele acreditava que teorias como essa não deviam ser confundidas com o próprio Cristianismo; elas deviam ser tomadas simplesmente como tentativas de explicar como ele funciona⁶. Esse é um pomo de discórdia significativo, pois Schaeffer nem sequer considerava a inerrância e a visão substitutiva da expiação como teorias, mas os considerava antes, dogmas fundamentais essenciais, sobre os quais repousam a autoridade da Bíblia e o significado da salvação.

Nos próximos quatro capítulos, focalizaremos nossa discussão nestes dois pontos centrais do debate: O significado da salvação e a autoridade da Bíblia. Essas disputas são especialmente relevantes para o nosso estudo, pois existem poucos assuntos mais integrados à apologia do que estes. Mas tais debates são notáveis ainda em um outro sentido: eles representam pontos de profunda divisão entre os evangélicos em geral. Como veremos, a discussão sobre soteriologia e autoridade da Bíblia não revela apenas uma dissonância entre Lewis e Schaeffer, mas uma tensão por toda a comunidade cristã, tensão que alguns Cristãos prefeririam não reconhecer. Mas como Schaeffer destacou no seu último livro, *The Great Evangelical Disaster* [O Grande Desastre Evangélico], não há qualquer mérito em ignorar o conflito, quando o que está em

jogo é o coração da fé: “O evangelicalismo está dividido, profundamente dividido. E não ajudaria muito, nem seria muito honesto com alguém negar isso. Não se trata de algo que se possa simplesmente ignorar ou varrer para baixo do tapete.”⁷

Nossa discussão sobre teologia requer que arejemos alguns assuntos antigos e levantemos alguns tapetes empoeirados. Mas uma faxina como esta é essencial, se quisermos avaliar adequadamente o pensamento apologético desses homens. Como Clark Pinnock tão habilmente o proclamou: “Os julgamentos teológicos precedem qualquer apologia e afetam a sua agenda”⁸. Em outras palavras, a motivação apologética, a metodologia e argumentação são uma extensão da nossa teologia. Nos próximos quatro capítulos estaremos construindo a estrutura teológica, da qual partiam estes apologistas. Somente então estaremos apreciando as apologias específicas desses dois homens. Bem como a tensão familiar que aparece na galeria comum dos cristãos.

Vislumbrando a Via Expressa Para o Céu

Tanto C.S. Lewis, quanto Francis Schaeffer, colocavam o evangelismo no coração dos seus ministérios. Lewis era um estudioso de literatura, que sabia saborear um bom livro, da mesma forma que outros apreciam uma boa cozinha. Mas este acadêmico culto teria arriscado uma vida toda de banquetes literários “pela salvação de uma única alma”⁹.

Ele acreditava que a causa do evangelismo era “o grande negócio da vida” e a única forma de os homens glorificarem a Deus.¹⁰ Esta convicção levou Lewis a aliar a sua grande paixão pela literatura ao evangelismo.

Schaeffer não era menos direto, quanto ao seu chamado. Ao contrário da opinião pública, ele não se via como um “missionário entre os intelectuais” ou um apologista estudioso e sofisticado, mas antes como um “evangelista dos velhos tempos”, cuja preocupação central era apresentar a mensagem da redenção a um mundo que se distanciou dela. Sempre que algum visitante era convertido no L’Abri, Schaeffer aumentava o volume do seu toca fitas, pelas janelas abertas do seu chalé, enchendo a vizinhança no interior dos Alpes com uma vibrante execução do “Aleluia”.¹¹

Apesar de sua paixão comum pela salvação das almas, Schaeffer e Lewis mantinham perspectivas soteriológicas bastante diferentes. Como já assinalamos anteriormente, Schaeffer insistia em incluir a interpretação substitutiva da expiação na galeria, enquanto Lewis rejeitava qualquer teoria particular da expiação como essencial. Mas a disputa não para aí, pois sempre que Lewis apresentava sua teoria da expiação, tal visão representava uma alternativa radical ao imaginário legalista do modelo substitutivo punitivo.

Uma discussão detalhada da expiação remete-nos naturalmente a questões soteriológicas fundamentais, que não podem ser ignoradas. Seria a salvação,

em primeira instância, uma questão de perdão ou de transformação? Alguém pode perder o Dom da graça, ou estaria a certeza do céu selada no ato da conversão? Deus determinou o destino eterno de cada pessoa, ou será que as pessoas são livres para aceitar ou não a salvação? Em última instância, a visão que a pessoa tem do caráter de Deus e o seu significado humano depende da resposta tais questões. Estaremos refletindo sobre esses assuntos soteriológicos cruciais em maiores detalhes, começando com Francis Schaeffer e a centralidade da expiação substitutiva.

A Interpretação de Schaeffer Sobre a Centralidade da Expição Substitutiva.

3 vez que estão salvos, os crentes estarão para sempre salvos. A justificação é um ato de apresentação única, que bate o martelo sobre a salvação do crente, com toda a certeza. Schaeffer defende que, uma vez que fomos justificados, “É como se nós nunca tivéssemos cometido pecado”.¹⁷

Schaeffer ilustra a natureza da imputação imediata com o exemplo simples da sua própria vida. Ele lembra que, em certa ocasião, uma de suas filhas, ainda pequena, passou a frequentar um supermercado suíço local, por dias, comprando um certo número coisas a prazo. O gerente da loja, desconfiado, acabou delatando este comportamento suspeito aos pais. Depois de confrontar a criança com sua culpa, Edith chamou o gerente e o mandou cobrar todas aquelas coisas na conta dela. Assim ela apagou o débito e pagou a dívida. Schaeffer via a expiação substitutiva da mesma forma. Já que a criança não estava em condições de pagar a conta, os pais pagaram por ela.¹⁸ Isso é o que nosso Pai do Céu fez por nós. “Deus põe a punição devida à culpa do nosso pecado na conta de Cristo”.¹⁹

Este modelo também pode ser ilustrado pelo ideário jurídico. Imagine todos os seres humanos como condenados diante do reto tribunal de Deus, considerados culpados de quebra da da sagrada lei divina. Mas, ao invés de recebermos o que merecemos, Cristo morreu na cruz em nosso lugar para pagar a penalidade total do nosso pecado. Se quisermos nos apropriar do sacrifício substitutivo pela fé, somos absolvidos, remidos e justificados por Deus. Retidão é nos imputada, e Deus, daquele momento em diante, passa a nos considerar sem culpa. Nunca mais seremos julgados por qualquer pecado, do passado, do presente ou do futuro. Ambos cenários pintam um quadro forense, com o foco na execução de autos legais.

É importante notar que Schaeffer é aberto para explorar outras facetas da expiação, mas ele é irredutível, quanto ao lugar da tônica: “A ênfase mais forte deve estar... na morte substitutiva e propiciatória de Cristo, pois, sem isso, não nos resta mais nada”.²⁰ Ele acreditava que a Bíblia é clara como água cristalina, ao afirmar que Deus não poderia ter nos salvado de nenhuma outra

maneira. Era necessário Jesus pagar “o preço da culpa pelo nosso pecado”²¹. Em uma palavra, Schaeffer acredita que a expiação substitutiva é o único caminho para a satisfação divina, para o perdão e, conseqüentemente, para a salvação.

Santificação. De acordo com Schaeffer, o ato da justificação extirpa a culpa do pecado, mas o processo de santificação lida com o poder do pecado.²² Não estamos apenas absolvido e perdoados na justificação, mas também fomos adotados na a família de Deus e capacitados para mantermos uma vida de obediência. Enquanto a justificação e novo nascimento são atos que acontecem de uma vez por todas na vida do cristão, que jamais poderão ser repetidos, a santificação é um processo progressivo, pelo qual o crente cresce, progredindo para uma maior semelhança com Cristo. Embora nossa salvação esteja garantida, o caráter de Deus demanda santidade. Por isso os cristãos devem lutar por uma consagração constantemente crescente e por fidelidade, não por obrigação, mas por amor sincero a Deus e pelo desejo de glorificar o seu nome²³. Nós não conquistamos nossa salvação, por meio de boas obras ou obediência à lei, mas exibimos nossa gratidão, depois que nos tornamos cristãos, por um estilo de vida de contínua conformidade com o caráter de Deus. É claro que uma vida consagrada não é alcançável pelas nossas próprias forças. Os meios e bases para a santificação são os mesmos que para a justificação: fé em Cristo e sua obra expiatória. Mas esta não é uma experiência definitiva, como é a justificação, mas antes um processo gradativo de nova aliança com Cristo e com a sua obra acabada.²⁴

Mas Deus não está preocupado apenas com a justiça; ele também quer cultivar um relacionamento de amor com suas criaturas. No momento da sua conversão, o crente entra em um relacionamento com as três pessoas da trindade. Embora haja um lado legal da salvação, como vimos na justificação, existe também um lado relacional. Este relacionamento com a trindade cultiva-se por meio de uma interação contínua com o Pai, Filho e Espírito Santo. Deus não é apenas nosso Juiz e Rei do Universo; ele é também o nosso Pai Celeste Amoroso. O filho não é somente um advogado, que intercede a nosso favor; ele é também nosso irmão e noivo. O Santo Espírito não é apenas alguma entidade distante, nebulosa; ele é o nosso consolador, que nos regenera e habita em nós e nos dá poder para mantermos uma vida de santidade continuamente crescente. À medida que o nosso relacionamento com Deus se aprofunda, nasce o fruto do amor e justiça em nossas vidas.²⁵

Como dizíamos, este destaque forte dado à santidade e realidade experiencial nem sempre fez parte dos ensinamentos de Schaeffer; ele surgiu em decorrência de sua crise espiritual dos anos 50. Ao compartilhar esta experiência, ele desafiou seus irmãos calvinistas a reconsiderarem a santificação, uma doutrina muitas vezes pouco destacada dentro da tradição Reformada.²⁶ Ele chamou os crentes a reconhecerem a realidade presente da obra acabada de Cristo e de agirem com consciência disso.²⁷

Essa nova ênfase levou alguns a se perguntarem, se Schaeffer mudou sua base doutrinal. Schaeffer sofreu muito para acalmar tais suspeitas, explicando repetidamente o que ele *não* entendia por santificação. Ele não concordava com uma obra secundária da graça, nem suportava a noção de perfeição, sem pecado. Ao falar sobre santificação, Schaeffer simplesmente estava se referindo ao aspecto presente da salvação, o desenvolvimento dos cristãos, a confiança gradativa em um relacionamento com cada uma das pessoas da trindade. Isso está associado a uma intimidade cada vez mais profunda e um progresso substancial no campo do desenvolvimento moral, mas nunca a um perfeição total nesta vida.²⁸

Glorificação. Embora Deus demande perfeição, Schaeffer acreditava que os cristãos só poderiam alcançar tal estado, no momento em que a salvação culminasse com a glorificação. Schaeffer estabelecia dois momentos distintos para a glorificação. O primeiro vem no momento da morte. Ele acreditava que apenas dois estados existenciais eram possíveis para o crente: vida nesse mundo e vida posterior com Cristo. Obviamente isso exclui qualquer forma espécie de possibilidade de purgatório.²⁹ Presumivelmente, a morte vem acompanhada dos efeitos da graça unilateral e instantânea, que transforma o crente justificado em um ser totalmente santificado, eliminando assim qualquer necessidade de purgatório ou purificação futura. Deus não mais considera o cristão justo somente, pois a pessoa assim glorificada foi totalmente transformada em um ser santo e aperfeiçoado. O segundo momento da glorificação, de acordo com Schaeffer, vem com a ressurreição final, em que o corpo do crente é reunido à alma. O crente glorificado será então recolhido para um serviço eterno de comunhão com a Santa Trindade – precisamente o propósito, para o qual os homens foram originalmente criados.³⁰

Deve ter ficado mais claro agora, porque a visão legal da expiação é tão crítica para a soteriologia de Schaeffer. Apesar de Schaeffer dar uma ênfase forte à santificação e ao aspecto relacional da salvação, ele dá claramente à justificação uma prioridade lógica. Pois, até que o pecador seja justificado, o relacionamento com o Deus infinitamente pessoal está fora de cogitação. Com o posicionamento de Schaeffer em mira, as distinções soteriológicas entre estes apologistas devem emergir naturalmente, a partir de um resumo da perspectiva de Lewis.

Lewis e a Visão Transformadora da Salvação

No prefácio a *Cristianismo Puro e Simples*, Lewis se remete a duas objeções teológicas dadas às suas falas de rádio. Um clérigo católico romano achou que “eu tinha exagerado um pouco na relativa irrelevância das teorias explicativas da expiação”³¹ e um ministro metodista que entendeu faltar maiores explicações sobre a fé. Em uma carta pessoal Lewis especificou a objeção do

metodista, que reclamou que Lewis tinha omitido totalmente qualquer discussão sobre a justificação pela fé.³²

Temos aqui um ponto de evidente contraste. Enquanto Schaeffer dá prioridade soteriológica lógica à justificação, Lewis nem sequer menciona a justificação pela fé, no seu debate a cerca da salvação.

Esta omissão do termo *justificação* pode ser explicada de duas formas. Primeiro, Lewis empenhava-se diligentemente na tarefa de traduzir a terminologia do Cristianismo para o vocabulário dos sem-igreja, assim era muito raro ele usar termos, tais como *justificação*, *santificação* e *glorificação*. Por outro lado, isto não explica totalmente esta omissão de todos estes termos, pois, embora Lewis os tivesse evitado, ele não evitava o tratamento desses assuntos. Ele simplesmente discutia essas doutrinas com palavras e imagens que eram mais acessíveis à sua audiência. Contudo, quando se tratava da “justificação pela fé”, Lewis evitava não apenas a terminologia precisa, mas até o conteúdo normalmente associado a esses termos.

Isso nos leva à segunda e mais esclarecedora razão para a aparente aversão de Lewis à doutrina tipicamente protestante.³³ Ele simplesmente não encara o trabalho expiatório de Cristo como um ato legal. Para Lewis a expiação não é um problema essencialmente de perdão, imputação e absolvição, mas antes, de transformação de seres decaídos em criaturas semelhantes a Cristo. Na perspectiva de Lewis, Deus não quer simplesmente imputar justiça na nossa conta e nos considerar justos, ele quer nos conceder a justiça e transformar-nos em pessoas totalmente justificadas. Em *O Problema do Sofrimento* Lewis deixa claro que apologia da salvação não é essencialmente uma questão de ter os pecados expurgados, mas antes de vencer o pecado principal da prepotência e do orgulho.³⁴ A salvação não passa de uma renúncia completa ao orgulho em todas as áreas da nossa vida. Tal renúncia nos levará naturalmente à humildade aperfeiçoada, que é a única qualidade de carácter necessária para o céu.

Pode ser que a salvação não consista no cancelamento desses momentos eternos do pecado mas na humildade aperfeiçoada que suporta a vergonha para sempre, rejubilando-se na ocasião por ela fornecida à compaixão de Deus e contente por ser de conhecimento comum ao universo. Talvez nesse momento eterno. Pedro – ele irá perdoar-me se estiver errado – negue para sempre a seu Mestre. Se for assim, seria então realmente verdade que as alegrias do Céu são para a maioria de nós, em nossa condição atual, “um gosto adquirido” – e certos estilos de vida podem tornar o gosto impossível de adquirir.³⁵

Lewis não acredita que tenhamos qualquer necessidade de ver os nossos pecados apagados “como se nunca tivéssemos pecado,” como sugere Schaeffer,

antes ele crê que estamos precisando é transformar-nos no tipo de criatura, capaz de suportar com alegria e, na mais perfeita humildade, o sofrimento gerado pela consciência eterna de suas escolhas pecaminosas. Somente então seremos o tipo de criatura, capaz de apreciar o céu.

Ao invés de encararmos o céu, como se fosse algum tipo de Disneyworld eterno, onde todo aquele que foi perdoado, seria capaz de apreciar com prazer, Lewis acredita que as alegrias da cidade celestial só podem ser apreciadas por aqueles que estão adequadamente purificados e preparados para a mesma. Mas como nos tornamos próprios para o céu? Lewis acredita que a chave está na expiação.

De acordo com Lewis, os seres humanos estão em um buraco muito sério, num lamaçal, se quiser expressá-lo assim.³⁶ De fato, nossa luta é tão séria, que não há jeitinho que solucione o problema; ela faz necessária uma guinada total. Em outras palavras, os seres humanos terão que passar por uma transformação moral completa. Esse tipo de transformação leva tempo e muitas vezes é sofrida. Em *Cristianismo Puro e Simples* Lewis resume a completa intenção de Cristo de levar a cabo a campanha inexorável da transformação moral progressiva nas vidas de seus seguidores:

“Não se engane,” diz o Senhor, “se você deixar, eu o farei perfeito. Colocando-se em minhas mãos, você chegará lá, inevitavelmente. Nada menos do que a perfeição. Você é livre e, se quiser, poderá me rejeitar. Mas, se não, entenda de uma vez por todas que levarei a cabo este projeto. Por maior que seja o sofrimento que isso lhe acarrete em sua vida, custe a mim o que custar, não descansarei nem o deixarei descansar, até que você esteja literalmente perfeito”.³⁷

Depois de lerem passagens semelhantes a essa, alguns passaram a acusar Lewis, de que estava defendendo uma soteriologia de justificação pelas obras.³⁸ Mas tal acusação simplesmente não procede. Essa passagem deixa claro que Lewis acreditava que a salvação só pode dar-se, se nos colocamos nas mãos de Cristo. É Deus quem atua em nós, para nos conformar à imagem do seu Filho; nós não o fazemos por nossas próprias forças. O que nós temos que fazer é, daqui para frente, depositar nossa fé no doutor divino, que completará a obra, se acreditarmos nas suas prescrições para purificação. Para Lewis, a fé está claramente associada à confiança e, se realmente confiamos em alguém, fazemos o que essa pessoa diz.³⁹

Assim, torna-se evidente que Lewis não acha que nós poderíamos ganhar a salvação por nossa própria vontade ou por um tremendo esforço. Não podemos merecer os favores de Deus, nem podemos nos curar a nós mesmos. Pelo contrário,

a sugestão que Lewis está dando é precisamente oposta. A chave para a salvação é estarmos dispostos para a entrega, arrependimento, e até, a morrer por tudo o que seja contrário ao caráter de Cristo.

Como somos rebeldes, teremos que começar, antes de mais nada, baixando a nossa guarda. Mas esse é só o começo. Precisamos, com a ajuda de Deus, fugir do território do inimigo e voltar para o acampamento de Deus. Pode até ser que encontremos minas, arames farpados e granadas de artilharia pelo caminho. Poderemos até perder as nossas vidas no meio do caminho. Não importa. Esse processo terá continuidade no outro mundo. Em todos os casos, nessa vida ou na próxima, nosso comandante⁴⁰ promete nos conduzir devolta para casa, se nós seguirmos suas ordens.

Em outras palavras, este conceito de arrependimento representa muito mais do que deliciar uma torta de humildade. Ele envolve uma real demolição de todos os traços do caráter auto-centrado, que estejam embebidos no coração do pecador. O arrependimento não é um pré-requisito à vontade de Deus de nos trazer de volta como se ele pudesse nos levar de volta, sem termos que passar por isso, se ele o desejasse, e sim, uma descrição do que “seja de fato esta volta para Deus”.⁴¹ E se uma pessoa morre, antes desse processo de transformação completar-se, o processo de purificação terá continuidade para além do túmulo. Em *Letters to Malcolm* [Cartas para Malcolm], Lewis escreve “Nossas almas exigem um Purgatório, não é? Nós não ficaríamos com o coração partido, se Deus nos dissesse, ‘É verdade, meu filho, que seu hálito cheira mal e que seus trapos estão encharcados lodo e lama, mas existem pessoas piedosas aqui e ninguém vai censurar você por qualquer uma dessas coisas, nem afastar-se de você. Pode entrar para a glória?’”⁴² Lewis não acredita que Deus pode transformar-nos em seres perfeitos unilateralmente, no dia da morte, mas insiste que nós devemos, por livre espontânea vontade, cooperar com este processo de desenvolvimento do caráter, até que estejamos completamente purificados, transformados e perfeitos. Somente então poderemos ver os portais da glória. Somente então seremos um tipo de criaturas capazes de alegrar-se de verdade e desfrutar do céu.

Mas resta ainda um obstáculo. Seres humanos decaídos são incapazes desse tipo de arrependimento ou submissão perfeita. Eles são cheios de orgulho, a própria antítese da humildade. Lewis destaca a curiosa ironia dessa conjugação: “Só uma pessoa má precisa arrepender-se; só uma pessoa boa pode fazê-lo perfeitamente”.⁴³ Já que todos os homens são maus, não podem arrepender-se. Só Deus é bom, mas ele não tem necessidade nenhuma de arrependimento. De fato, Deus não é capaz de arrepender-se, entregar-se, e morrer em seu estado eterno, porque ele é imutável. Esses conceitos são todos estranhos a ele. É sob esse aspecto que Lewis reconhece a encarnação, como sendo a solução ideal. Deus torna-se homem para tornar-se um perfeito penitente. Ao assumir a natureza

humana, Cristo tornou-se capaz de arrepender-se, entregar-se e morrer em perfeita humildade no nosso lugar – algo que Deus não poderia fazer em sua natureza divina. É precisamente esse todo o sentido da expiação.⁴⁴ Cristo não vive uma vida perfeita e morre na cruz meramente para que possamos ser perdoados e considerados justos. Nem tampouco vive Cristo uma vida perfeita e morre na cruz simplesmente para nos mostrar como nós devemos fazê-lo, como modelo de obra de justiça ou como a teoria da influência moral sugere. Ao invés disso, Cristo vive uma vida perfeita e morre na cruz para que ele possa fazer o mesmo através de nós, se nós deixarmos. Isso implica numa fé ativa, contínua. A expiação não é primariamente um ato de punição legal, é um ato de capacitação. A expiação capacita Deus a arrepender-se perfeitamente no nosso lugar. Ele, por sua vez então nos capacita a superar a vontade-própria orgulhosa através do processo de arrependimento, submissão e morte, que culmina com uma humildade aperfeiçoada, aquela qualidade essencial necessária para a vida eterna.

A visão da salvação como processo de transformação que requer verdadeira cooperação humana é um tema recorrente na literatura Lewisiana. Ele deixa claro que a única coisa que pode impedir a transformação do nosso caráter e salvação final é uma atitude relutante. Mas Lewis entende que apesar da salvação ser um processo primário, há tempos que requerem momentos de decisão e entrega definitivos.

Isso pode ser graficamente ilustrado na cena memorável de *O Grande Abismo*, na qual Lewis descreve o fantasma que recua diante da vida no céu, pela influência do pequeno lagarto vermelho no seu ombro. O lagarto (que representa o prazer, a luxúria) cochicha palavras desencorajadoras em seu ouvido, contando-lhe que ele jamais poderia ser feliz ou continuar vivendo sem ele. Um anjo oferece-se para fazer calar o lagarto. Inicialmente o fantasma concorda, ate que ele percebe que o anjo pretendia matá-lo. Então o fantasma recua “Honestamente, não acho que haja qualquer necessidade disso. Estou certo de que irei mantê-lo na linha daqui por diante. Penso que um processo gradual seria muito melhor do que exterminá-lo”.⁴⁵

Entretanto, o anjo lhe assegura que o processo gradual não teria nenhuma serventia nesse caso. Ele coloca o caso da seguinte forma: “Não posso matá-lo contra a sua vontade. É impossível. Tenho sua permissão?”⁴⁶ Finalmente, depois de uma luta terrível, o fantasma concorda em deixar o anjo matá-lo. Quando ele o faz, uma coisa memorável acontece. O lagarto é transformado em um garanhão brilhante que o fantasma, igualmente transformado em uma pessoa concreta de beleza radiante, monta em direção à glória do céu.

Lewis oferece a seguinte lição: “Nada, nem mesmo o melhor e mais nobre, pode subir como se encontra agora. Nada, nem mesmo o que é mais inferior e mais bestial, deixará de ser ressuscitado se submeter à morte...A luxúria não passa de algo podre, fraco, choramingas, sussurrantes, em comparação com aquela

riqueza e energia do desejo que surge quando a cobiça é abatida.”⁴⁷ Isso realça o ponto crucial de que a verdadeira transformação do caráter representa nossa satisfação e realização última, precisamente, da mesma forma como o pecado representa nossa destruição e miséria final, apesar de sua promessa sedutora. Se pretendemos desfrutar do céu, o pressuposto inegociável será a transformação moral completa.

Resumindo as Divergências Soteriológicas

Um resumo seria de grande ajuda para refinarmos as regiões de consonância soteriológica e as divergências entre esses dois apologistas. Começemos com o terreno comum. Primeiro, os dois acreditavam que o problema da humanidade é, antes de mais nada, moral. Os seres humanos estão separados de Deus pelo pecado. Segundo, eles concordavam em acreditar que os homens não são capazes de empreender o seu caminho devolta para Deus ou conquistar sua salvação de alguma forma. Terceiro, os dois acreditavam que a solução de Deus para o dilema da humanidade é a expiação. Quarto, ambos acreditavam que a fé pessoal é necessária à salvação.

Apesar dessa concordância substancial, esses apologistas articulavam duas visões muito diferentes, de como a expiação pode reconciliar a humanidade pecadora com um Deus santo. Schaeffer via a expiação essencialmente como um ato legal de *punição* substitutiva, enquanto Lewis a via essencialmente como um ato *capacitação*⁴⁸ divina. Consequentemente Schaeffer enfatizava a justificação, perdão, justiça atribuída e transformação unilateral na morte. Em contrapartida, Lewis sublinhava o arrependimento, a regeneração, a justiça participada e a transformação cooperativa, mesmo após a morte. Estas distinções soteriológicas evidenciam-se claramente, quando comparamos os *Basic Bible Studies* de Schaeffer com o *Cristianismo Puro e Simples* de Lewis. Schaeffer enfatiza a importância soteriológica central da justificação pela fé, mas dificilmente menciona o conceito de arrependimento. Em contrapartida, Lewis enfatiza a importância soteriológica central do arrependimento, omitindo completamente qualquer discussão sobre a justificação pela fé. Esse é um forte contraste, por certo, mas possivelmente o mais significativo ponto de divergência seja, como esses os dois homens tratavam o tema da segurança eterna.

Como dizíamos, Schaeffer acreditava que a certeza do céu estava assegurada com a conversão. Apesar de enfatizar a dimensão da salvação progressiva a cada momento, Schaeffer não acreditava que o nosso destino eterno dependesse da santificação, sob hipótese alguma. É o ato da justificação que sela a nossa salvação. Como calvinista convicto, Schaeffer fundava a sua “perseverança dos santos”, em última instância, no decreto imutável da eleição incondicional de Deus. Em *Basic Biblical Studies*, Schaeffer escreve “Depois

de nos tornarmos cristãos, aceitando a Cristo, tomamos ciência de que Deus, o Pai, nos elegeu. Ao cristão seria possível perder-se novamente apenas, se a primeira pessoa da Trindade, o Pai, falhasse.⁴⁹

Lewis, em contrapartida, acreditava que os seres humanos devem cooperar livremente com a graça de Deus, desde a conversão, até a glorificação. Já que Lewis via a salvação essencialmente, como um processo, ele consequentemente via o tema da segurança eterna sob enfoque muito diferente de Schaeffer, que acreditava que, ou se é cristão, ou não. Na visão de Lewis, “O mundo não consiste de pessoas cem por cento cristãs e de pessoas cem por cento não-cristãs. Há pessoas que paulatinamente deixam de ser cristãs (e são muitas), mas que ainda se dizem cristãs; há até mesmo clérigos nesta situação. Outras paulatinamente vão se tornando cristãs, embora ainda não se achem assim.”⁵⁰ Para Lewis a escolha não é definitiva, mas uma decisão gradativa e auto-avaliadora, confiando no bisturi do médico mor, até chegar aquele momento final, em que a cirurgia estar encerrada e o crente se levantar de sua maca, como criatura completamente transformada, verdadeiramente pronta para a saúde eterna, a felicidade e a glória.

A decisão sobre a segurança eterna leva-nos, em última instância, ao espinhoso tema fundamental da liberdade humana, eleição divina e predestinação. Teria Deus determinado, quem seria salvo e quem não, ou será que os humanos têm a opção de vida de aceitar ou rejeitar a oferta divina de salvação? Muitos evangélicos contemporâneos adotaram a concepção de que essa questão não pode ser adequadamente respondida, e por isso não deve ser questionada. Trata-se de um mistério impenetrável, um paradoxo. Qualquer tentativa de harmonizar a liberdade humana e a predestinação é uma manobra racionalista, motivada pela incapacidade de conviver com a própria finitude. Contrário a esta perspectiva, grandes avanços foram feitos nos últimos anos na filosofia contemporânea da religião para trazer maior clareza sobre o tema intrigante do livre-arbítrio e determinismo. De fato, esse é um dos temas da filosofia contemporânea mais fervorosamente debatidos e cuidadosamente examinados. Uma razão para a intensidade do interesse e paixão é que os riscos são altos. A idéia que se faz desse assunto tem implicações significativas, não apenas para a soteriologia, mas também para muitos aspectos da vida, inclusive, como se vê a natureza da bondade e justiça de Deus, bem como a dignidade e responsabilidade humana.

Além disso, a perspectiva que assumimos deve ter consistência própria. Tanto Lewis, quanto Schaeffer entendiam que os grandes mistérios da fé nunca poderiam ser completamente comprovados por pessoas finitas, porém, eles acreditavam ao mesmo tempo que visão cristã da realidade deve ser uma totalidade, com consistência própria e unificada. A lei da não-contradição, ou “antítese”, como Schaeffer a denominou, é o princípio fundamental da realidade que sustenta qualquer tipo de conhecimento ou comunicação. Por isso é que

tanto para Lewis, quanto para Schaeffer, sustentar princípios essencialmente contraditórios era uma atitude anátema.

Neste ponto já deveria ter ficado claro o que está em jogo com a questão da liberdade e predestinação do homem – nada menos do que o caráter de Deus, o sentido da vida humana e a visão não-contraditória da realidade. Essas são questões centrais, com certeza, e um apelo ao mistério de temas tão vitais deve ser evitado, até que o assunto tenha sido adequadamente examinado.

Penso que deveríamos tirar uma folha do livro dos cientistas. Eles estão bem familiarizados com o fato de que, a luz, por exemplo, aplica-se tanto a uma onda no espaço, quanto a um feixe de partículas. Ninguém é capaz de tornar consistentes estas duas visões. É claro que a realidade deve ter consistência própria; mas até que possamos ver tal consistência (se é que um dia a veremos) é melhor sustentar duas visões inconsistentes, do que ignorar algum aspecto da evidência. A real interação entre a onipotência divina e a liberdade humana é algo que não temos como descobrir.¹

C.S. Lewis

Em termos do que eu chamo de “teologia da queda”, o fator de fato decisivo é que não havia absolutamente *nenhum condicionamento prévio*. O que temos ali é a personalidade única que toma uma decisão absolutamente incondicionada, no *mundo do pensamento*. Ali há, pois, uma *verdadeira causa primeira* [grifo nosso]. Toda a teologia cristã e toda resposta cristã cai por terra, se admitimos que houve ali a intromissão de algum condicionamento anterior. Há uma personalidade singular que faz, no mundo do pensamento, uma escolha real,² que, por sua vez, torna-se uma verdadeira causa primeira de um resultado exterior.

Francis Schaeffer

Desde toda a eternidade e pelo mui sábio e santo conselho de sua própria vontade, Deus ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada³ a liberdade ou a contingência das causas secundárias, antes estabelecidas.

Confissão de Fé de Westminster

1. C.S. Lewis *Letters of C.S. Lewis* org. W.H. Lewis (Londres: Geoffrey Bles, 1966), p. 252.

2. Francis Schaeffer *A Verdadeira Espiritualidade*, (São Paulo: Fiel, 1980), p. 132.

3. *A Confissão de Fé de Westminster*, XII, 1.

Capítulo 3

A Soberania de Deus e o Significado do Homem

Predestinação, eleição divina e o poder de livre escolha

Francis e Edith Schaeffer lutavam com dois conceitos centrais, ao longo do breve tempo que passaram no Seminário Teológico de Westminster. O primeiro era de como assumir uma postura favorável a justiça e a verdade das Escrituras sem cair no campo escorregadio da amargura e das contendas. É claro que isso se manifestou quinze anos mais tarde, quando Francis passou por uma crise espiritual. Superada a crise, Schaeffer assumiu um novo compromisso de manter um contínuo equilíbrio entre santidade e amor.

A segunda questão, com a qual os Schaeffers se depararam em Westminster era com uma perspectiva de vida determinista. A forte ênfase dada ao controle providencial de Deus não era veiculada somente em sala-de-aula, mas estendia-se para a vida cotidiana. Certa tarde, por exemplo, Edith foi repreendida pela mulher de um dos professores membro do corpo docente, por ter orado por uma necessidade material. A senhora mais idosa disse-lhe que ela não devia estar orando por detalhes da vida cotidiana, pois Deus já havia determinado essas coisas. De uma maneira geral, todas as preces deveriam limitar-se, ao invés disso, a bênçãos espirituais.

Edith estava chocada. À medida que ia crescendo na China, ela havia visto as necessidades específicas e materiais de sua família serem satisfeitas com o tempo e isto, em resposta à oração direcionada. Ela sempre havia visto Deus, como alguém que cuida de cada minúcia da vida e que satisfaz nossas demandas

sobre tais assuntos. Edith considerou essa uma forma de determinismo teológico como algo inquietante.¹

A relação entre a soberania de Deus e o significado humano tornava-se um assunto chave para os Schaeffers. De fato, ninguém pode compreender adequadamente o ministério deles, se não entender a sua posição diante dessa questão, pois a questão sobre determinismo e livre-arbítrio tem implicações não apenas para o tema da eleição divina, mas para praticamente todos os aspectos da vida.

Consideremos algumas das escolhas mais básicas que praticamente todas as pessoas têm que fazer a cada dia. A roupa que devemos vestir, a comida que vamos comer, o programa de TV que desejamos assistir, são todas questões de escolha pessoal. A grande maioria das pessoas parte do pressuposto de que existe uma opção de vida real: ou um paletó preto ou um blazer azul; ou pudim de leite ou salada de frutas; o jogo de futebol ou o filme na TV. Não há nenhuma causalidade necessária nesses assuntos, somos livres para escolher qualquer combinação de caminhos, quando nos deparamos com tais situações.

Por outro lado, há outras considerações na vida, que parecem minar esta intuição. Um desafio óbvio para legitimar a liberdade humana emerge se considerarmos o fenômeno da causalidade. Estamos falando particularmente do princípio intuitivamente simples e apelativo da causalidade universal, que diz que todo e qualquer evento tem uma causa e por isso encontra-se na corrente de uma história excepcionalmente longa. De acordo com esta visão, todos os eventos estão interligados por laços deterministas, tudo está inter-relacionado. Podemos observar esse princípio sistemático funcionando no mundo natural a nosso redor. Alguns chegaram até a sugerir que se a ciência descobrisse todas as leis da natureza, por todos os² tempos, seria capaz de prever o futuro com perfeição, até o mínimo detalhe.

Então, parece que as duas afirmações aparentemente contraditórias operam em nossas vidas cotidianas. Por um lado, compartilhamos de uma forte crença intuitiva, está em nosso poder tomarmos a decisão certa; por outro lado, reconhecemos a causalidade no mundo natural e o nosso lugar nesse contexto.

Três paradigmas básicos têm sido usados para explicar a relação existente entre o determinismo e o livre-arbítrio: *Determinismo extremo*, *liberdade libertária* e *determinismo moderado* ou *compatibilismo*.³ Se pretendemos entender as sutilezas e implicações desse assunto complexo, temos que primeiramente familiarizar-nos com estes três paradigmas. Após uma breve visão geral, estaremos avaliando a perspectiva que Schaeffer e Lewis mantinham sobre os temas da predestinação, eleição divina e liberdade humana.

O Que é Liberdade?

Já que dois dos três paradigmas são formas de determinismo, precisamos antes de mais nada, ter clareza a respeito desse importante conceito. O pressuposto predominante do determinismo é que a ciência exige uma causalidade universal. Toda a realidade, incluindo as atitudes humanas, encontra-se amarrada por uma corrente de causalidade forçada. Podemos definir o determinismo, assim, como sendo “a idéia de que, para cada evento ocorrido, hajam eventos prévios e circunstâncias, que podem ser consideradas suas condições ou causas suficientes, de modo que, sempre que tais condições ou circunstâncias prévias ocorram, seja impossível que ao evento não ocorrer.”⁴ Com essa definição clara em foco, estamos agora em condições de identificar os paradigmas em maiores detalhes.

Determinismo radical. Este modelo sugere que a liberdade e responsabilidade são incompatíveis com o determinismo. Já que tudo, até o menor detalhe da vida, é necessário, determinado, inevitável, os seres humanos dificilmente poderiam ser responsabilizados por suas ações. O determinista radical reconhece o senso intuitivo da liberdade, porém defende que se trata de uma ilusão. A simples impossibilidade da liberdade revela o quão radical é a definição determinista de uma ação livre. De acordo com essa posição, uma escolha verdadeiramente livre não pode ter uma causa. Já que todo o pensamento, movimento ou evento é resultado de uma causalidade, a liberdade está excluída. Com esse modelo, os seres humanos e suas ações só podem ser explicados mecanicamente, assim como todo o resto do universo físico. Somos objetos físicos e nossas ações estão sujeitas a leis naturais, o mesmo tipo de leis que governam o movimento dos planetas e as marés.

Este paradigma dificilmente poderá atrair um cristão. O sistema cristão advoga que a humanidade foi feita à imagem e semelhança de Deus e, por isso, possui racionalidade, sensibilidade estética e atitudes morais. O determinismo radical não fornece qualquer fundamento para a racionalidade, apreciação da beleza ou comprometimento moral. Uma visão como essa claramente mina a dignidade e responsabilidade humana, bem como o conceito de justiça divina.

Liberdade libertária. Embora reconhecesse a natureza determinística de grande parte da realidade, este segundo modelo procura levar a sério o sentido intuitivo da liberdade e da responsabilidade moral. Essa posição não ignora a realidade da lei natural da causalidade no mundo físico, mas defende que isso não vale para todos os eventos, particularmente quando se trata das ações dos seres humanos e outros agentes. O modelo libertário pode, assim, ser definido “como aquela visão de que algumas ações humanas são escolhidas e realizadas pelo agente, sem que haja qualquer condição ou causa suficiente para a ação antes da própria ação”.⁵ As pessoas livres realizam certas ações por certas razões,

e é isso que explica, porque os sujeitos agem de uma forma, e não de outra. As razões explicam as ações, mas não causam ou determinam as mesmas.⁶

Os libertários admitem de imediato, que alguns eventos na vida podem até ser necessários, mas rejeitam a alegação, de que toda e qualquer decisão seja resultado de uma causa ou condição suficiente anterior. Um exemplo deverá lançar alguma luz sobre esta posição. Vamos voltar à vinheta de abertura do capítulo dois. De acordo com a nossa história, Lewis oferece uma xícara de chá e você aceita. A oferta pode certamente ser considerada uma condição porque você aceitou e a proposta educada de Lewis pode ser considerada um fator de peso nessa aceitação. De fato, há outras razões e fatores, que certamente também devem ter contribuído para sua resposta afirmativa, inclusive o grau de sua sede, uma fraqueza por cafeína ou curiosidade sobre o que está por trás do jogo. Todos esses fatores devem ter exercido seu papel na decisão, mas, de acordo com o adepto do modelo libertário, nenhuma dessas causas pode ser considerada *suficiente*, pois, em última análise, foi você que decidiu quais fatores atender e você realmente poderia ter rejeitado a oferta de Lewis. Ao invés de tomar um chá quente com um desconhecido, você poderia ter recusado educadamente (ou recusado rudemente, dependendo do caso) e optado por dar continuidade ao seu passeio de fim de tarde. Havia razões para você fazer o que você fez, ainda que as mesmas não tenham causado a sua decisão. A decisão de entrar na casa e tomar o chá não foi uma questão de necessidade – nem tampouco a oferta de Lewis, e nenhum outro fator determinou a sua vontade. A capacidade de resistir à proposta foi uma opção de vida.

O libertário, então, reconhece o princípio da causalidade no mundo físico em geral, mas acredita que as ações humanas devem ser explicadas em termos de estados internos, motivações e razões. As ações são livres, precisamente porque é o indivíduo que delibera e decide, que peso dará a estes fatores. Assim, de acordo com esse paradigma um ato livre não pode ser reduzido a nada que fuja à capacidade de escolha do agente. Em outras palavras, os fatores externos podem até contribuir para a decisão, mas em última instância é a pessoa que decide qual será a escolha certa entre duas ou mais opções na vida.

Determinismo moderado (compatibilismo). O terceiro e último paradigma que estaremos explorando apresenta-se como meio de ladear o abismo. Esse modelo afirma uma visão completamente determinista da realidade, mas não sugere que a responsabilidade moral seja incompatível com a liberdade. Esta posição “sustenta que não há inconsistência lógica entre o livre-arbítrio e o determinismo e que é possível que os seres humanos sejam livres e responsáveis por suas ações, mesmo que essas ações sejam determinadas por causas formais.”⁷

À primeira vista, essa definição parece suspeita. A incoerência lógica existente entre o determinismo total e a liberdade libertária é óbvia. Pois, se tudo é determinado, então é impossível escolher outra coisa. Estas são afirmações

mutuamente exclusivas e, de acordo com a lei da não-contradição, elas não podem coexistir. A única maneira de harmonizar essas duas afirmações é aliviando a tensão. Isso é precisamente o que faz o determinista moderado, que mantém a mesma definição do determinismo que o determinista radical, sendo que o determinista moderado opta por redefinir o conceito de liberdade de ação. Ainda que o termo *moderado* possa parecer semanticamente equivocado, implicando em determinismo limitado ou parcial, o determinista moderado está tão comprometido com a idéia global do determinismo, quanto o determinista radical. A diferença básica entre esses dois paradigmas está em como se define a liberdade.

De fato a distinção chave entre todos os três modelos está nesse ponto. Cada posição define a liberdade de forma diferente. O determinista radical afirma que um ato livre não pode ter uma causa, já o libertário diz que uma ação livre é aquela em que o agente tem a capacidade de escolher entre duas ou mais opções, enquanto que o determinista moderado declara que uma ação livre não passa de uma questão de fazer o que se quer ou deseja fazer, mesmo que haja um decreto por traz desta ação. Em outras palavras, uma ação livre consiste na consonância entre a escolha do agente e o seu estado interno.

Vamos voltar à nossa vinheta para ilustrar esse modelo. Lewis o convida para uma xícara de chá. Você aceita, porque gosta de chá e acredita que será uma experiência agradável. De acordo com o determinista moderado, este é um ato livre, porque você escolheu o que queria. Você não foi forçado contra a sua vontade. Mas, ao mesmo tempo, o princípio universal da causalidade é operante. Sua vontade ou desejo é a causa próxima ou imediata, mas ela pode ser acompanhada retroativamente por toda a teia de relações anteriores e possivelmente, até o seu antecedente original. Assim, houve determinação na sua escolha.

Essa propensão inclui um número enorme de fatores que o levaram àquele preciso ponto e lugar no tempo, que abriu a possibilidade física da oferta de uma xícara de chá, trazendo as condições e causas suficientes, formadoras dos seus próprios desejos e convicções quanto a xícaras de chá, irlandeses e mordomos, ao longo dos anos. A julgar pela sua resposta positiva, essas experiências passadas devem ter sido favoráveis, ao menos, em sua maior parte. Assim, o determinista moderado deduz que uma resposta como essa representa um ato livre, porque a causa imediata emerge do estado interno da pessoa e que, portanto, esta pessoa esteja tomando uma decisão voluntária. Aqueles que aderem ao modelo do determinismo moderado defendem que o princípio da causalidade universal é honrado e que os seres humanos realmente possuem liberdade, ainda que não, liberdade libertária. De acordo com o determinismo moderado, este paradigma mantém todas as vantagens do determinismo, sem ignorar conceitos importantes, como o da responsabilidade moral.

Agora já podemos resumir esses três modelos de forma adequada. O *determinismo radical* acredita que toda a realidade esteja inter-relacionada em uma linha de causalidade formal e que não haja essa tal de liberdade, porque um ato verdadeiramente livre não tem causa formal. Já o *libertário* acredita que boa parte da realidade faça parte dessa tendência, mas que algumas ações humanas sejam resultado de escolhas reais, legítimas e de primeira mão entre duas ou mais opções de vida. O *determinista moderado* acredita que toda a realidade esteja inter-relacionada numa linha de causalidade formal, mas que os homens sejam livres, embora fossem determinados, porque suas escolhas são executadas de forma voluntária.⁸

Schaeffer: A Mobília Perfeitamente Equilibrada

Já esclarecemos que o determinismo duro é uma opção crítica para o cristão. Com esse pressuposto em mente, estaremos avaliando Schaeffer e Lewis à luz dos dois modelos restantes: o da liberdade libertária e o do determinismo moderado. Começemos pela perspectiva de Schaeffer.

Schaeffer se via claramente posto na corrente do Cristianismo reformado. Ele estudou em uma faculdade presbiteriana (*Hampden- Sydney*) e dois seminários presbiterianos (*Westminster* e *Faith*) e foi ordenado um ministro presbiteriano, por quase cinquenta anos. Como presbiteriano devoto, Schaeffer aceitava a confissão de fé presbiteriana, como uma declaração de fé comprometedora e expressão precisa dos ensinamentos da Bíblia. Em 1942 Schaeffer apresentou uma obra intitulada *Our System of Doctrine* [Nosso sistema doutrinário] no Sínodo Geral da Igreja Presbiteriana da Bíblia e assim, deixou poucas dúvidas sobre o seu comprometimento com a obra dos teólogos de Westminster: “Nós somos uma igreja doutrinária. Não apenas medianamente, mas de forma enfática... Nós temos estabelecido a nossa Igreja, com base no Sistema de Doutrinas e Catecismo da Confissão de Fé de Westminster, que temos como bíblica e o sistema, como sendo doutrinariamente definido e sólido”.⁹ Este forte comprometimento com a causa da Confissão de Fé de Westminster, levaria Schaeffer um dia a elaborar uma exposição detalhada, capítulo por capítulo, de toda a confissão.

Uma das palestras dessa série de exposições intitula-se *God's Sovereignty and Man's Significance* [A Soberania de Deus e a Importância do Homem].¹⁰ Nesse discurso de aproximadamente três horas, encontramos a expressão mais evidente da fé de Schaeffer, acerca de temas como a predestinação e liberdade humana. Schaeffer enfatiza três pontos cruciais: a total soberania de Deus, a importância da história e da humanidade e o delicado equilíbrio entre essas importantes verdades. Nas páginas a seguir, estaremos focando nesse discurso em especial, mas também estaremos considerando uma ampla variedade

de outras fontes, incluindo um outro discurso e suas obras publicadas, para obtermos uma idéia mais acabada do seu pensamento sobre esse assunto.

A total soberania de Deus. Em *No Little People* [Não há pessoas insignificantes] Schaeffer destaca, “Sou um presbiteriano, por isso vou enfatizar, acima de tudo, a doutrina da predestinação.”¹¹ Em concordância com a sua declaração, Schaeffer introduz a sua palestra “A Soberania de Deus e a Importância do Homem”, frisando a importância do controle total e providencial de Deus sobre toda a realidade. O ponto fundamental para a interpretação de Schaeffer sobre a providência está na convicção de que “não há coincidências para Deus”.¹² Em outras palavras, Deus governa o universo com total controle, sem deixar espaço para acasos ou verdadeiras contingências. Tudo o que acontece faz parte de um plano divino que tudo inclui. Ele é enfático com respeito a esse ponto, defendendo que “se há algo semelhante à sorte, o Cristianismo está errado”.¹³ Schaeffer acredita que a oração, as profecias e a promessa de que “todas as coisas cooperam para o bem daqueles que ama a Deus” (Rom 8:28) não fazem sentido, se admitirmos a existência do acaso. Na verdade, embora pareça que muito do que acontece na vida seja resultado do acaso aleatório, tudo isso – os fenômenos da natureza, o destino das nações, as ações das pessoas e a salvação dos indivíduos – está sob o controle de Deus.¹⁴

Quando Schaeffer diz que a salvação das pessoas está sob o total controle providencial de Deus, ele está concordando com a doutrina da eleição incondicional, que a *Confissão de Westminster* assim define: “Pelo decreto de Deus e para manifestação da sua glória, alguns homens e alguns anjos são predestinados para a vida eterna e outros preordenados para a morte eterna.”¹⁵

Deus predestina alguns para o céu e outros, para o inferno, não, de acordo com o critério da sua capacidade de prever atos livres futuros, mas de acordo com o seu plano divino, que foi traçado, segundo o “inescrutável conselho da sua própria vontade, pela qual ele concede ou recusa misericórdia, como lhe apraz, para a glória do seu soberano poder sobre as suas criaturas, o resto dos homens, para louvor da sua gloriosa justiça, foi Deus servido não contemplar e ordená-los para a desonra e ira por causa dos seus pecados.”¹⁶ Provavelmente, ao concordar com a Confissão de Westminster, Schaeffer acredita que a única explicação apropriada para a soberania de Deus está associada à total e incondicional predestinação de cada detalhe da vida, inclusive do destino eterno das almas humanas.

É significativo que Schaeffer cuidadosamente evitava palavras como *eleição* e *predestinação*, substituindo-os por termos mais genéricos. Essa era uma estratégia comumente usada por Schaeffer. De acordo, com James Hurley, Schaeffer tinha uma linguagem cuidadosamente adestrada, especialmente na presença de não-cristãos, para que a sua mensagem fosse adequadamente ouvida.

Ele [Schaeffer] assinalava que, se ele falasse sobre Calvinismo, ou sobre soberania de Deus ou da predestinação, muitos achariam que ele estava se referindo a algum fatalismo exacerbado e não dariam mais ouvidos a nada que ele pudesse ter a dizer. Ao invés disso, ele optou por evitar termos pejorativos e falar da mão segura de Deus, da fidelidade de Deus, do seu controle sobre a história, ou do seu chamado por suas ovelhas. Ele sentia que, ao usar esses termos, seria capaz de “baixar as defesas” e ser ouvido. Eventualmente, se alguém o perguntasse se ele estava, de fato falando da predestinação, Schaeffer prontamente explicitava o termo.¹⁷

Schaeffer ilustrou o propósito desta estratégia com uma história. Imagine um homem descendo uma rua e chegando a um templo, com as seguintes palavras inscritas no alto da porta: “Entre, se quiser”. O homem entra pela porta mas, ao chegar no santuário, começa a se perguntar, se aquele é de fato, o seu lugar. Ele então é levado para baixo, ao porão da casa, onde lhe apresentam as pedras fundamentais. Todas as suas ansiedades acalmam-se pelas palavras confortantes, inscritas em uma das pedras “Escolhido antes da fundação do mundo.” Sua eleição estava garantida.

De acordo com Schaeffer, esta história ilustra a crença reformada, de que a salvação funda-se na eleição imutável de Deus, mas que não faz sentido tentar conduzir as pessoas à fé por meio das pedras fundamentais, se Deus providenciou uma porta. Em outras palavras, Schaeffer não acreditava que a doutrina da eleição incondicional seja um bom meio de evangelismo, mas que ela deve ser reservada aos crentes, com o propósito de dar-lhes segurança, uma vez que se tenham convertido.¹⁸

A importância da história e da humanidade. Embora Schaeffer defendesse a predestinação total e incondicional, ele era igualmente enfático em dizer que o Cristianismo não é um sistema fatalista ou determinista. Deus é um ser não-determinado, que cria livremente, e assim, os homens, criados à imagem e semelhança dele, também são indeterminados e habilitados para a livre escolha.¹⁹ Conseqüentemente, a história e a humanidade não estão presos às engrenagens do determinismo. Este ponto enfático é uma pista importante de Schaeffer, que se pode observar por toda a sua obra. De fato, apesar da prioridade dada aos valores Presbiterianos, em seus livros, Schaeffer enfatiza, de forma consistente, a relevância da liberdade humana, apesar de raramente mencionar a doutrina da predestinação de alguma forma explícita.²⁰ Quando surge a questão da liberdade humana, Schaeffer fala aberta e intensamente, com o intuito de desafiar a mentalidade crescentemente mecanicista do século vinte.

A visão de Schaeffer sobre a liberdade é clara, direta e não enviesada pela ambigüidade que pretende ofuscar sua discussão sobre a predestinação. Ele afirma que a escolha humana flui a partir da personalidade completa, sendo uma causa

“*verdadeira e suficiente*”.²¹ Não somos determinados por fatores químicos, fatores psico-sociais e nem por fatores sociológicos. Em *O Deus que Intervém*, Schaeffer não deixa restarem dúvidas, quanto à sua visão da liberdade “Se isto é verdade [que o determinismo é verdadeiro], então o homem não é a coisa formidável que a Bíblia diz ser, feito à imagem de Deus como uma personalidade que poder fazer uma primeira escolha livre.”²² E em *A Verdadeira Espiritualidade*, Schaeffer faz uma declaração ainda mais veemente, a respeito da liberdade humana:

Em termos do que eu chamo de “teologia da queda”, o fator realmente vital é que não havia absolutamente *nenhum condicionamento prévio*. O que temos ali é a unidade da personalidade que toma uma decisão absolutamente incondicionada, no *mundo do pensamento*. Ali há, pois, uma *verdadeira causa primeira* [grifo nosso]. Toda a teologia cristã e toda resposta cristã caem por terra, se admitimos que houve ali a intromissão de algum condicionamento anterior. Há uma unidade de personalidade que faz, no mundo do pensamento, uma escolha real, que, por sua vez,²³ torna-se uma verdadeira causa primeira de um resultado exterior.

Esta é uma expressão clara e cristalina da liberdade libertária, ou seja, a crença, de que os seres humanos são em e por mesmos uma primeira causa suficiente para muitas de suas escolhas.²⁴

O perfeito equilíbrio. Schaeffer está defendendo a doutrina da predestinação total e incondicional, e, ao mesmo também a aceção libertária da liberdade. Mas como poderiam os humanos possuir o poder de escolha, se Deus predestinou tudo o que virá a acontecer, incluindo o destino eterno de cada alma? Schaeffer não responde a essa questão. De fato, ele a encara como tentativa fútil e possivelmente até irrelevante. De acordo com Schaeffer, as Escrituras ensinam claramente ambas as doutrinas: a de que a pessoas vivem “acima do nível da consciência”, como seres livres, que fazem escolhas significativas, ao mesmo tempo que, “abaixo do nível da consciência”, o Espírito Santo está realizando a vontade soberana do Pai.²⁵ Os autores da Bíblia não tentam harmonizar as misteriosas doutrinas do livre arbítrio e da predestinação, eles simplesmente as apresentam de forma paralela. Em outras palavras, não encontramos explicação Bíblica de como Deus pode predestinar tudo e é possível que os homens tenham opções de causa primeira, mas as duas coisas devem estar certas, pois ambas estão claramente fundadas na Bíblia. E, se a Bíblia não tenta esgotar o assunto, devemos deixá-lo em aberto.

Na tentativa de validar esse princípio do equilíbrio e paralelismo, Schaeffer sugere alguns modelos. Na perspectiva dele, a disputa predestinação-liberdade é como uma “móvelia perfeitamente equilibrada”²⁶ entre o controle total de Deus, de um lado e a verdadeira liberdade e significado do ser humano, de outro. Ele

também comparava o tratamento que as Escrituras dão aos pontos em disputa, com o ritmo perfeito do vai e vem de uma bola de pingue-pongue.²⁷ Schaeffer apresenta a seguinte conclusão bastante eloquente quase no final:

E a decisão final não poderia significar a morte doutrinal de qualquer um dos lados. A decisão final deve ser dada em adoração, essa foi, pelo menos, a conclusão de Paulo... “Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!” Esta é que deve ser a nossa reação... Por quê? Por uma razão básica... Por causa de quem Deus é. Ele é infinito, nós somos finitos. E porque Ele é infinito e nós, finitos, não estaremos em condições de descobrir todos os seus caminhos. Porque Ele é infinito, e nós somos finitos, nunca poderemos exauri-lo. Nunca exauri-lo. Assim, para declararmos a verdade acerca de sua pessoa, a verdade do que Ele é, a única forma de declará-lo para homens finitos é a precisamente aquela forma, pela qual a Bíblia o declara: por este lado, e, em seguida, por aquele lado. Não há outra forma de dizê-lo. Se começarmos a reduzi-lo a qualquer um dos lados, estaremos destruindo a maravilha que a Bíblia é...destruindo a compreensão da total infinitude de Deus. Nosso Deus é tão infinito que é capaz de criar uma história dotada de significado, homens com significado, mas, ainda sim, reter totalmente a Sua infinitude. Esse é o nosso Deus.”²⁸

Estamos agora em condições de resumir a posição de Schaeffer adequadamente: Ele concordava com os teólogos de Westminster, acreditando que Deus predestinou incondicionalmente tudo o que poderá vir a acontecer. Mas, ao mesmo tempo, Schaeffer acreditava que os humanos são uma causa primeira verdadeira e suficiente para suas ações. Já que Deus é indeterminado, que cria livremente, as pessoas também são indeterminadas e livres. É preciso sustentar estas duas verdades - a predestinação total, incondicional e a liberdade humana de causalidade primeira – sob constante tensão. As Escrituras não concluem esta questão, elas simplesmente afirmam as duas realidades, mantendo-as em equilíbrio sincrônico. Portanto, é preciso fazermos o mesmo. Ao invés de tentarmos harmonizar as duas coisas - o que certamente nos levará a reduzir a soberania de Deus, ou então, a minar o significado do homem - temos de nos curvar diante de Deus em adoração, reverência e fervorosa adoração.

Lewis: O Eterno Agora

Em *Surpreendido pela Alegria*, C.S. Lewis lembra de seu primeiro argumento metafísico. Na época do seu internato, ele e seus colegas debateram fervorosamente, se o futuro “era como uma linha que você não pode ver, ou como uma linha que ainda não foi traçada.”²⁹ Com o tempo, Lewis veio até esquecer qual lado ele havia defendido, mas lembrava bem de ter entrado na briga com muito gosto e convicção. Muitos anos depois, um Lewis amadurecido iria retomar aquele tópico no esforço por discernir, qual seja o relação entre liberdade humana, presciência, predestinação e eleição. Nas páginas a seguir, estaremos considerando seus pensamentos sobre esses temas, resgatando uma variedade de materiais, que vão, desde escritos explicitamente apologéticos, passando pela literatura imaginativa, até algumas de suas cartas pessoais.

Liberdade Humana. Como já vimos anteriormente, um dos temas mais proeminentes em todo o corpo da obra de Lewis é o profundo comprometimento com a liberdade humana significativa, especialmente em suas relações com o processo de desenvolvimento do caráter. De fato, não podemos apreciar a teologia de Lewis apropriadamente, sem entender sua perspectiva sobre a natureza do livre arbítrio.

Em *Cristianismo Puro e Simples*, Lewis destaca a relação entre a liberdade e o desenvolvimento do caráter, em um capítulo, intitulado “Pessoas Boas ou Homens Novos?” Nesse capítulo, Lewis apresenta ao seu leitor dois personagens fictícios, a Senhora Beatriz, que é cristã e o Ricardo, que não é.³⁰ O mais interessante sobre esse casal é que, embora Beatriz fosse uma mulher de fé, possuía uma língua venenosa; enquanto que o Ricardo, embora fosse uma alma não regenerada, tinha uma personalidade agradável e reta. O fato é que, se alguém pedisse a um estrangeiro decidir, qual dos dois lhe parece mais semelhante a Cristo, muito provavelmente ele acenaria para Ricardo, mas, de acordo com Lewis, não estamos em condições de fazer um julgamento como este. Não devemos comparar uma pessoa com outra, mas sim, perguntar à Beatriz, como ela seria, se não fosse uma cristã e como seria o Ricardo, se ele fosse cristão.

Lewis reconhece que muitas inconsistências humanas (bem como muitas virtudes aparentes), resultam de causas naturais e fatores ambientais, que estão fora do controle de cada indivíduo. Não podemos escolher os nossos pais, nossa herança genética ou o código genético específico, com que nascemos. Bem ou mal, este e outros fatores ajudaram a formar nosso temperamento, nossa personalidade e estrutura perceptiva. Mas, de acordo com Lewis, os fatores físicos e ambientais têm bem pouco a ver, se é que têm, com a essência do caráter de uma pessoa. Deus conhece todas as cartas que cada um de nós está segurando nas mãos e está vendo a disposição das cartas na mesa. Ele sabe que a “disposição” de Beatriz teria sido muito diferente, se ela não tivesse que amargar um baixo

Q.I. ou um sistema nervoso debilitado. Ele também sabe que o comportamento louvável do Ricardo pode desaparecer, de uma hora para a outra, caso a sua boa digestão seja perturbada.³¹ Deus corrigir estas iniquidades, no tempo devido, mas nesse momento, eles são uma parte desconcertante da vida e que muitas vezes induz ao erro.

O desenvolvimento do caráter, por outro lado, é uma questão de escolha voluntária. Os seres humanos têm a capacidade de escolher, se eles pretendem tornar-se o tipo de criatura que Deus deseja. É claro que eles não têm como fazer isso sozinhos. A cooperação com a graça divina é essencial. Mas Lewis frisa que Deus também não pode fazê-lo sozinho. Ele precisa que os humanos cooperem livremente no processo da sua própria formação de caráter. Existe aí uma opção de vida: ou aceitamos o plano de Deus para a formação do nosso caráter, ou então o rejeitamos, pois um ato verdadeiramente livre está associado ao poder de agir contrariamente. Os seres humanos devem, portanto, possuir uma vontade incondicional, não programada e não determinada por nenhum fim específico.

Deus vigia, espera e trabalha para conseguir algo que não é fácil nem mesmo para Ele porque, pela natureza do caso, nem Deus pode obtê-lo com um simples ato de poder. Ele o espera vigilante, querendo que ambos, tanto a Beatriz como o Ricardo venham a alcançá-lo. É algo que cada um deles pode lhe dar ou recusar livremente. Será que eles se voltarão para Deus, e assim preencherão o único fim para o qual fora, criados? Ou será que não? A livre vontade oscila dentro deles como a agulha de uma bússola. Mas esta agulha tem a capacidade de escolher. Ela *pode* apontar para o verdadeiro Norte, mas não é forçada a fazê-lo. Será que a agulha rodará e parará apontando para Deus³²

Esta passagem fornece uma clara visão, de como Lewis vê a natureza da liberdade humana. A primeira linha sugere que existam coisas, que nem sequer Deus é capaz de fazer, isto é, determinar que suas criaturas o escolham livremente. Esta visão sufoca a semente do determinismo moderado, pois a afirmação de que Deus tem o poder de impor a sua vontade, sem atropelar a liberdade humana é precisamente o que o determinismo moderado afirma. Este tipo de liberdade, contudo, não é, de forma alguma, o que Lewis tem em mente. De acordo com Lewis a agulha do compasso pode apontar nem para o Norte, ou para o Sul – ela não é determinada. Beatriz e Ricardo têm o poder de realmente cooperar com o propósito de Deus para a vida deles, ou então, podem optar por recusar todas as tentativas de diálogo. Em outras palavras, da mesma forma que Schaeffer, Lewis também está afirmando a liberdade libertária. Vale notar que, em *Cristianismo Puro e Simples*, um livro dedicado aos credos comuns a todos os cristãos, Lewis inclui uma visão de todas as liberdades humanas, aliadas ao poder de escolha contrária.

Presciência divina, predestinação e providência Lewis constatou que existem perigos lógicas potenciais à liberdade humana significativa. Ao que tudo indica, uma dessas pistas é a doutrina da presciência total, a crença que Deus conhece, de antemão e com certeza, tudo o que irá acontecer.³³ Argumenta-se que, se Deus, cujo conhecimento é, por definição, perfeito, sabe com certeza que um evento futuro irá acontecer, então ninguém teria a possibilidade de fazer esse evento parar de desdobrar-se. Se Deus sabe com certeza hoje que você irá comer um sanduíche amanhã, é difícil ver, como seria possível você optar por não comer tal sanduíche. Sugerir que se possa comer algo diferente de um sanduíche, se Deus sabe, com certeza, que você irá comer um sanduíche é desafiar a natureza impecável do conhecimento de Deus. Por outro lado, sugerir que você não pode escolher outra coisa, a não ser um sanduíche, porque Deus já sabe que você vai comer um sanduíche parece querer desafiar a noção de liberdade libertária, o poder de escolha contrária. Lewis sentia claramente a força desse dilema e apelava para uma velha manobra para escapar da tensão entre o conhecimento de Deus e a liberdade humana.

Lewis trata desse assunto em vários lugares, inclusive em *Cristianismo Puro e Simples* e em *Letters to Malcolm*. Ele usa até o diabo para ajudar a esclarecer os leitores. Nas *Cartas do Coisa-Ruim*, o tio Coisa-Ruim se refere a essa questão, em uma carta diabólica ao seu aprendiz e sobrinho, Cupim. E começa pelo problema lógico, em sua relação com a questão da oração:

Se tentares explicar-lhe [ao ser humano] que as preces dos homens de hoje são uma das inúmeras coordenadas como as quais o Inimigo [Deus] harmoniza o tempo de amanhã, ele replicaria que então o Inimigo sempre soube que os homens realizariam estas preces e, sendo assim, não rezaram livremente, mas estavam predestinados a fazê-lo.³⁴

Coisa-Ruim parece sugerir que a presciência divina é uma evidência de que em certos eventos devem ser necessários e por isso, não são livres.³⁵ E, se um evento é necessário, ele precisa, é claro, acontecer exatamente daquele jeito. Mas, de acordo com Coisa-Ruim, toda aquela conversa é inócua, pois o problema da presciência e predestinação é simplesmente uma questão de percepção. Os seres humanos vêem toda a realidade por um filtro do tempo e partem do pressuposto de que Deus deve compartilhar do seu modo de ver as coisas. Mas Deus não depende da temporalidade. Ele existe fora do espaço e do tempo, vendo o passado, presente e futuro simultaneamente. Com Deus não há o “antes” e o “depois”, pois tudo é eternamente presente de seu ponto de vista soberano. Coisa-Ruim conclui “pois o Inimigo não *prevê* os humanos fazendo suas livres contribuições num futuro, mas os *vê* atuando em Seu ilimitado agora.”³⁶ Lewis parece acreditar que, se podemos eliminar todos os pressupostos que nos

impedem acreditar que Deus possui um conhecimento prévio, o problema lógico estará resolvido.³⁷

Lewis não acreditava em *presciência* ou *predestinação* propriamente dita, mas era fortemente simpático à idéia de providência divina. Num apêndice a *Milagres*, intitulado “Sobre as Providências Especiais”, Lewis deixa claro que tudo o que vem a acontecer é vontade de Deus e que na criação, “Ele determinou toda a história da natureza” em um só ato criativo.³⁸ Mas, ao contrário dos ensinamentos da *Confissão de Westminster* e do Calvinismo tradicional, Lewis acredita que Deus determinou tudo o que acontece, levando em conta, as súplicas e escolhas livres de suas criaturas. Ele não determina o que tipo de escolha que os seres humanos farão, mas vê as escolhas que eles empreenderão, em cada situação e associa estas escolhas aos eventos do mundo natural, formando um todo coeso e harmonioso. É claro que esse ato criativo não ocorre no tempo, mas no Eterno Agora. Lewis compara a criatividade de Deus, à de um autor ou diretor de filme, que, depois de levantar e analisar inúmeras variáveis do processo, formula o roteiro da peça desejada. É claro que essa analogia não é perfeita, já que Deus busca o máximo bem de suas criaturas, e não apenas o entretenimento. O *script* divino também é infinitamente mais complexo, pois Deus deve levar em consideração verdadeiras opções livres ao invés de meramente determinar as escolhas de seus personagens. Lewis acredita que toda a livre escolha, da mesma forma que toda a história do mundo material, está atrelada ao grande roteiro da vida, de uma única, eterna apresentação.³⁹

Eleição divina e livre arbítrio. Lewis parece bastante seguro de que sua visão do Eterno Agora eliminaria qualquer tensão lógica entre a onisciência divina e a liberdade humana, mas ele simplesmente não sabia o que fazer com a doutrina da eleição divina. Pois o apelo para o Eterno Agora, não pode resolver a tensão entre a eleição divina e a liberdade humana, dado que esse assunto não tem nada a ver com o modo de percepção de Deus, sendo antes uma questão de vontade determinativa de Deus. Não importa, se Deus está dentro ou fora do tempo; se ele determinou alguém para um fim específico, não há possibilidade de agir de outra forma.

A doutrina da eleição divina representava um desafio lógico significativo a Lewis, já que ele estava comprometido com o poder da escolha contrária. Mas, apesar do seu compromisso com o poder da escolha contrária, Lewis não podia negar a ambigüidade que via na Bíblia e na sua própria conversão pessoal, em torno da questão do livre arbítrio e do determinismo.

Lewis acreditava que a Bíblia é especialmente enigmática nesse ponto. Jesus fala em separar as ovelhas e os bodes, de acordo com as suas tarefas e sem qualquer referência à predestinação, nem mesmo à fé. Por outro lado, Paulo enfatiza a doutrina da predestinação e o papel da fé, ao mesmo tempo em que repudiava todo e qualquer tipo de tentativa de salvação através das

obras. Lewis confessa que ele não sabia como reconciliar essas passagens, mas tem certeza de que a compreensão adequada da eleição não será controlada por nenhuma atuação verdadeira de homens. Ao invés de ignorarmos qualquer um dos lados da evidência, devemos manter ambos sob tensão, até chegarmos a um maior esclarecimento, o que presumivelmente não ocorrerá nessa vida.⁴⁰ Lewis acredita que o misterioso relacionamento entre as ações humanas e a eleição divina pode ser melhor resumido em passagens misteriosas do segundo capítulo aos Filipenses, que Lewis discute da seguinte forma:

“Trabalhe para conquistar sua própria salvação com temor e tremor – puro Pelagianismo. E por que seria? “É porque Deus é que está trabalhando em você” – puro Agostianismo. Presume-se que são os nossos próprios pressupostos que fazem as coisas parecerem sem sentido. Nós partimos profanamente da idéia de que as ações humanas e divinas sejam mutuamente exclusivas, como as ações de dois seres igualmente criados, de modo que “Deus fez isso” e “Eu fiz isso” não pudesse ser verdade para a mesma ação, exceto no sentido de cada um ter contribuído com a sua parte. No final teremos de admitir um tráfico de mão dupla nesse cruzamento.”⁴¹

A experiência parece não ser menos misteriosa para Lewis. O acontecimento que o levou à própria conversão é um bom exemplo disso. Lewis estava sentado no ônibus, quando começou a sentir o chamado de Deus. Era como se ele estivesse usando algum tipo de roupa muito apertada e Deus desejava libertá-lo. Ele acreditava que ele tinha recebido “aquilo que hoje me parece um momento de escolha absolutamente livre...Eu podia abrir a porta ou deixá-la trancada...Escolhi abrir, tirar a carapaça, afrouxar as rédeas”.⁴² Então repentinamente Lewis muda a marcha e oferece uma perspectiva diferente:

Digo “escolhi”, mas não me parecia realmente possível fazer o contrário...O leitor poderia argumentar que eu não era um agente livre, mas estou mais inclinado a pensar que aquilo chegou mais perto de ser um ato perfeitamente livre do que a maior parte das coisas que eu já fizera até então. Necessidade pode não ser o contrário de liberdade, e talvez um homem tenha maior liberdade quando, em vez de alegar motivos, possa dizer apenas: “Eu sou o que faço.”⁴³

Esse é outro exemplo do tráfico de mãos dupla no cruzamento. Lewis reconhece as duas coisas no processo de salvação, tanto a atuação divina, quanto a humana, mas não acredita que jamais possamos determinar com precisão que tipo relacionamento existe entre elas. Afinal, a relação de Deus com o homem é diferente da cooperação entre dois seres humanos, pois Deus está tanto dentro,

quanto fora de nós. De fato, Deus é a fonte de tudo o que somos e de tudo o que temos, incluindo a nossa liberdade. Uma teia de inter-relações como esta nos parece complexa demais para ter a chance de ser desembaraçada algum dia. Lewis acredita que “não podemos achar uma fórmula consistente”⁴⁴ e apresenta uma situação análoga no campo da ciência:

Penso que devo tirar uma folha do livro dos cientistas. Eles estão bem familiarizados com o fato de que, a luz, por exemplo deve ser tida tanto como uma onda no espaço, quanto como um feixe de partículas. Ninguém é capaz de tornar consistentes estas duas visões. É claro que a realidade deve ter consistência própria; mas até que possamos ver a consistência (se é que um dia a veremos) é melhor manter duas visões inconsistentes, do que ignorar um lado da evidência. A real interação entre a onipotência divina e a liberdade humana é algo que não podemos descobrir.⁴⁵

Já que não temos as faculdades necessárias ou possibilidade de visão apropriada para resolver esse mistério, Lewis acredita que qualquer discussão a respeito do livre arbítrio e predestinação é “realmente desprovida de sentido” e “que em nenhum caso concreto, tal questão se coloca enquanto realidade prática.”⁴⁶ Uma vez que a solução intelectual encontra-se fora do alcance, Lewis dá uma sugestão pragmática, para lidarmos com o assunto, na vida cotidiana: “Acredito que o melhor a fazer é assumir uma perspectiva Calvinista, para as minhas próprias virtudes e os vícios de outras pessoas; e uma visão diferente dessa para meus próprios vícios e as virtudes de outras pessoas.”⁴⁷

Estamos agora em condições de resumir a posição de Lewis da seguinte maneira: Deus deu aos seres humanos o poder de escolha contrária ou liberdade libertária. Os seres humanos devem cooperar livremente com a atuação de Deus em suas vidas, se eles quiserem se tornar o que se pretende que sejam. Contudo, existem, aparentemente, duas pistas para a liberdade libertária: *presciência* e *predestinação*. Lewis acredita que a *presciência* é uma evidência de que a escolha particular ou evento foram predeterminados. Mas Lewis acredita que essa não passa, na realidade, de uma questão de perspectiva. Nós partimos equivocadamente do pressuposto de que Deus compartilha do nosso modo temporal de perceber e existir no mundo. Longe disso, Deus vive em um Eterno Agora, fora do tempo e do espaço, de onde ele vê toda a realidade simultaneamente. E quando percebemos que Deus existe fora do tempo, a tensão desaparece. Ver alguém empenhar-se em certa atividade não é o mesmo que obrigá-la a fazê-la.

Lewis não acredita em *presciência* ou *predestinação*, propriamente ditos, embora ele soubesse, que tudo ocorre de acordo com a vontade e plano de Deus. Mas ao contrário do que ensina a Confissão de Westminster, trata-se de

um plano que leva escolhas humanas verdadeiras em conta. Em outras palavras, Deus sabe o que os seres humanos irão escolher e tais escolhas livres e libertárias nos ajudam a determinar o plano último que está sendo perseguido. Lewis está certo de que a Escritura e a experiência suportam a realidade, tanto das ações humanas, quanto da causalidade divina, mas é impossível discernir o relacionamento preciso entre elas, seja qual for a situação dada. Esse é um mistério que só Deus pode escrutinar. Da nossa parte, resta-nos manter o livre arbítrio e o determinismo sob tensão, até que a solução aconteça, mas Lewis tem certeza de uma coisa: não importa, como se entende a causalidade divina, em última instância, isso não será capaz de anular a verdadeira liberdade. Uma vez que a resolução racional harmoniosa parece estar fora do alcance, Lewis faz uma proposta pragmática: atribuir suas próprias virtudes e os vícios dos outros à causalidade divina, e os próprios vícios e as virtudes das outras pessoas à ação humana.

O Botão do Mistério

Completamos agora nossa revisão soteriológica de Schaeffer e Lewis, e o nosso levantamento sugere graus significativos de consonância e contraste. Enquanto Schaeffer defendia uma visão de expiação substitutiva penal, com a ênfase lógica na justificação e no perdão, Lewis advogava uma visão transformadora da expiação, com uma ênfase na capacitação e cooperação do homem, desde o começo, até o fim. O fundamento da salvação encontrava-se, para Schaeffer, em última instância, no decreto eterno da eleição incondicional de Deus, entretanto, ele acreditava assim mesmo que os seres humanos fazem opções significativas, de causalidade primária. Como estas duas afirmações aparentemente incoerentes podem ser harmonizadas, é um mistério para Schaeffer. Semelhantemente, Lewis afirma a liberdade libertária, mas mantém uma visão muito diferente, quanto à providência divina. Em contrapartida ao ensino reformado tradicional, Lewis acredita que Deus planeja tudo o que irá acontecer, levando em conta opções verdadeiras dos homens, mas a interação precisa entre estas opções e a causalidade divina é incognoscível, a partir a ótica humana limitada. Ainda que este intrigante mistério não possa ser resolvido nesta vida, Lewis tem certeza que a compreensão adequada da causalidade divina não terá controle sobre as ações verdadeiramente humanas.

Conforme dizíamos alhures, com tanta coisa em jogo, incluindo o caráter de Deus, o significado humano e uma visão de mundo com consistência própria, é preciso preservar o apelo ao mistério, até que o assunto tenha sido analisado da forma mais adequada. Levará mais um capítulo para decidirmos a questão, se Schaeffer e Lewis apertaram o botão do mistério antes da hora, ou não.

Se disser: “Deus pode dar a uma criatura o livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, negar-lhe o livre-arbítrio” não conseguiu dizer *nada* sobre Deus: combinações de palavras sem sentido não adquirem repentinamente sentido simplesmente porque acrescentamos a elas como prefixo dois outros termos: “Deus pode”... a tolice continua sendo tolice mesmo quando é falada sobre Deus.¹

C.S. Lewis

...quero sugerir que a prova científica, a filosófica e a religiosa seguem as mesmas regras.... Após ter sido definida a pergunta, em todos os casos a prova consiste em dois passos: (A) A teoria não deve ser contraditória e deve dar uma resposta ao fenômeno em questão. (B) Devemos poder viver coerentemente com a nossa teoria...o Cristianismo, começando com a existência do Deus infinito-pessoal, a criação do homem à sua imagem e uma queda espaço-temporal, constitui uma resposta não-contraditória que explica o fenômeno e com a qual podemos viver, tanto na vida prática como na busca do conhecimento.²

Francis Schaeffer

Se nenhuma contradição real, do ponto de vista humano, fizesse qualquer sentido e Deus não revelasse absurdos, então a motivação prioritária da tentativa de determinar eventuais contradições em certas afirmações da Bíblia... deve ser a busca da verdade... E, se duas aparentes verdades revelarem-se como realmente incoerentes, então isso exigirá uma nova interpretação ou julgamento.³

David Basinger

1. C.S. Lewis. *O Problema do Sofrimento*, trad. Ney Siqueira, (São Paulo: Mundo Cristão, 1983), p. 20-1.

2. Francis Schaeffer. *O Deus que Intervém*, trad. Fernando Korndorfer, (São Paulo: Refúgio/ABU, 1981), p.167-170.

3. David Basinger, “Biblical Paradox: Does Revelation Challenge Logic? *Journal of Theological Education* 30, no. 2 (junho 1987): 213.

Capítulo 4

Avaliando o Mistério

A necessidade da “Verdadeira” Verdade

Em 1992, Frank Schaeffer escreveu uma novela fascinante a respeito de uma família de missionários americanos em uma de suas viagens anuais aos Alpes Suíços, cobertos de neve, onde moravam, até as bem freqüentadas praias pitorescas do litoral italiano. Os paralelos entre os personagens da história de Frank e sua própria criação são significativos: um casal de missionários presbiterianos devotos, é enviado de St. Louis para a Suíça depois da guerra, com o propósito de evangelizar os Católicos Romanos. Além dessa notável coincidência, há similaridades superficiais de temperamento e personalidade. Tais similaridades levaram alguns leitores a sugerir que *Portofino* não passa de um mal encoberto, nada imaginativo registro autobiográfico da vida de Frank como os seus pais, Francis e Edith Schaeffer. Apesar dos paralelos serem surpreendentemente precisos em alguns trechos, podemos encontrar, em pelo menos um capítulo, o perfil de uma família, que parece ser bastante diferente da família Schaeffer na Suíça da vida real.

A história é narrada a partir da perspectiva de Calvino, um menino de dez anos bastante traquina. Na última noite das suas férias, suas irmãs lamentam o mal tempo do último dia. A mãe logo a repreende, porque não estavam dando graças por todas as coisas, e o pai aproveita e faz um sermão a respeito da soberania de Deus.

Uma das filhas, a Raquel, sintetiza a lição abstrata do seu pai, em termos mais concretos: “Quer dizer, então, que se eu tivesse insistido em sair, poderia

ter tido uma cãibra ou coisa parecida, e me afogado, e, como Deus já sabia disso, mandou a chuva, só para me salvar?” Enquanto os pais louvavam Raquel, por seu discernimento espiritual, Janete, sua irmã, sugeria, timidamente, uma alternativa ainda mais horrível: “Ou, quem sabe você poderia até ter sido estuprada!” Este comentário levantou uma grande e atijada polêmica, que incitou Calvino a aproveitar o ensejo para perguntar: “Mãe, o que é estupro?”¹

Depois da pergunta ser ignorada por três vezes, Calvino oferece ao leitor sua visão do que estava acontecendo:

Então Janete cometeu o seu grave erro, ou melhor, foi Deus quem o cometeu, já que Ele é soberano. Papai sempre falava de como o grande herói da reforma, Calvino, mostrou-nos que estamos em estado de total depravação e que o mesmo vale para o nosso livre-arbítrio, de modo que não podemos nem sequer pensar com as nossas mentes decaídas ou optar pelo que é bom, porque somos decaídos. Assim, foi Deus que a fez dizer, “Mas foi só uma pergunta!” e, em seguida, Deus fez papai jogar o seu guardanapo na mesa e gritar: “Já chega!”²

Depois que Janete foi mandada para o seu quarto, Calvino faz uma experiência com o saleiro, para ver, se ele era capaz de confundir o conhecimento de Deus, chacoalhando os grãos de arroz de formas mais imprevisíveis possível. Até que o sal se espalha e cai sobre todo o seu cabelo. A cólera é do pai imediatamente desviada das filhas para o seu único filho. Quando ele pergunta, por que ele havia despejado o saleiro sobre a sua cabeça, Calvino replica: “Foi Deus que me fez faze-lo.”³

Enquanto aguardava na sua sala, à espera do castigo corporal, devido à sua blasfêmia, Calvino começou a refletir acerca dos ensinamentos reformados do seu pai, sobre a predestinação e o livre arbítrio. Começou a perguntar-se, por que razão o seu pai deveria puni-lo, se Deus determina todas as coisas e os seres humanos não têm, realmente outra alternativa. Calvino lembrava que o seu pai sempre dizia que o livre arbítrio não quer dizer nada mais do que isso, que “somos livres para reconhecermos o plano de Deus na nossa vida”⁴. O pequeno Calvino está confuso.

Calvino acaba sendo absolvido da punição, com a condição de nunca mais atribuir o seu pecado à causalidade divina. Ele troca abraços e beijos com o seu pai e começa a refletir sobre o amor que tinha por ele. Contudo, a comoção daquele, leva uma súbita ducha fria, devida a uma terrível idéia: “Será que Deus sabia que ele iria mudar de idéia, deixando de me dar a surra e será que isso fazia parte do plano?”⁵

Esta cena humorística ilustra, com que facilidade as nossas convicções implícitas sobre a soberania de Deus e a liberdade humana podem manifestar-se na vida cotidiana. A relação entre predestinação e responsabilidade pessoal

tem conseqüências práticas, até para uma criança de dez anos de idade, que percebe a injustiça de ser punida por algo que, no fundo, ela não tinha como evitar.

De acordo com Frank Schaeffer, seu pai teria rejeitado o tipo de comportamento “teologicamente correto” que os pais dessa história exigiam de seus filhos. Nas férias que passavam na Itália, lembra Frank, seu pai falava muito mais acerca da arte italiana, do que sobre João Calvino⁶. Acontece que a correção teológica desse pai fictício não é a única coisa contra a qual Francis Schaeffer se manifestaria. Ele também teria resistido à visão de liberdade que esses pais pareciam sustentar. Conforme mencionado no capítulo anterior, Schaeffer afirmava a liberdade libertária e acreditava que os seres humanos eram capazes de fazer escolhas de causalidade primeira. Os Schaeffers se sentiam muitas vezes destoantes de muitos de seus colegas reformados, cujo sistemas não enfatizavam, ou pareciam minar o significado das escolhas humanas. Com o tempo, Schaeffer tornou-se cada vez mais desiludido com qualquer sistema teológico formal que pretendesse solucionar a natureza misteriosa da predestinação, eleição divina e liberdade humana. Alguns temas são simplesmente complexos e arditos demais para serem minuciosamente analisados. Schaeffer encarava esta questão insolúvel como uma boa oportunidade para aceitarmos nossas próprias limitações de finitude e servirmos a Deus, com profunda reverência e humildade. Em resumo, ele apertava o botão do mistério.

No presente capítulo, estaremos avaliando as visões de Schaeffer e Lewis sobre a predestinação, eleição divina e livre arbítrio, incluindo seus respectivos apelos ao mistério. Em primeiro lugar, entretanto, temos que fazer uma distinção importante. Poucos discutiriam com Schaeffer a importância da humildade, diante de assunto tão sublime. Pois um imenso abismo separa seres finitos do Infinito, o contingente do Necessário, a criatura do Criador. Quem poderia explicar totalmente as doutrinas da trindade e da encarnação? Quem jamais seria capaz de penetrar a mente de Deus? Não há dúvida de que a reverência, humildade e um saudável senso de equilíbrio devem fundamentar qualquer discussão teológica. Mas é preciso deixar claro o que está em jogo aqui. O simples desejo de solucionar de uma vez por todas a relação entre predestinação, eleição divina e livre arbítrio dificilmente seria considerada uma tentativa irreverente de exaurir as profundezas do conhecimento divino. Certamente não se trata de resolver o assunto em sua totalidade, mas trata-se tão somente de uma questão de discernir, se estamos na pista certa ou não. E não é preciso levar uma linha de raciocínio que está clara para nós, até o fim, para sabermos, se estamos no caminho certo.

Schaeffer certamente estava familiarizado com esta diferença sutil. Ele freqüentemente discutia a diferença entre “verdade verdadeira” e “verdade exaustiva” e estava convencido de que Deus tem feito propostas compreensíveis, ainda que não exaustivas, não contraditórias, nas Escrituras.⁷ Em outras palavras, os seres humanos são capazes de ver a verdade de forma precisa,

ainda que não, de forma completa. É preciso manter essa importante distinção em mente, quando formos analisar as posições de Schaeffer e Lewis neste capítulo. Pensar clara e profundamente sobre as coisas de Deus não é certamente uma meta fútil ou irreverente, trata-se antes de uma tentativa de levar a sério a grande comissão. Dito isso, passemos agora à cuidadosa separação do joio do trigo em meio à confusa relva que muitas vezes encobre a sensível e sagrada questão do mistério.

Mistério Desmistificante

Os apelos ao mistério, antinomia e paradoxo são muito comuns nos meios cristãos, mas o que é muito menos comum é a compreensão precisa a cerca do sentido preciso desses termos. Esses conceitos são muitas vezes usados como saídas alternativas, de forma um tanto aleatória e indiscriminada, sempre que eles se deparam com duas aparentes contradições. David Basinger, entretanto, nos ajuda a abrir caminho em meio a toda essa considerável confusão, através de uma série de distinções importantes.⁸

Basinger separa as contradições aparentes em quatro categorias. O primeiro tipo de contradição aparente pode ser chamado de *Quebra-Cabeças Verbal*. Aqui a confusão se dissolve com um pouco de esforço, pela simples definição dos conceitos-chave. Um bom exemplo é o princípio bíblico de termos de “morrer para podermos viver”. Quando nos damos conta que esta afirmação não está sugerindo um falecimento físico, e sim a morte de uma vida materialista e de uma autonomia egocêntrica, a tensão desaparece.

O segundo tipo de contradição aparente é o que se considera propriamente um *mistério*. Um mistério é um postulado ou teoria que é sobrenatural, mas que não contenha qualquer tipo de afirmação contraditória. Em outras palavras, faltam-nos simplesmente certos dados ou falta-nos a capacidade de penetração racional, que nos permitiriam explorar o assunto completamente; os dados em questão não são suficientemente explícitos, para podermos considerá-los contraditórios. Esta é a categoria da verdade verdadeira, porém inexaurível. Exemplos desse mistério podem ser encontrados na doutrina cristã da Trindade e Encarnação. Ainda que os seres humanos finitos sejam incapazes de abarcar a sua totalidade, esses conceitos têm, não obstante, uma total consistência própria.⁹

O terceiro tipo de contradição aparente que Basinger levanta é o que nos chamaríamos de *Agnosticismo Temporário*. Incluam-se aqui todas os postulados que não são apenas aparentemente contraditórios, mas são, ainda sim, decididamente incompatíveis. A analogia da luz feita por Lewis é um bom exemplo. No começo do séc. XX, os cientistas estavam estupefatos pelo fato da luz aparentemente comportar-se, em certas ocasiões, como se fosse composta de partículas e, em outras, como de ondas. Os cientistas teóricos tinham total

consciência de que, afinal de contas, a luz não podia ser essencialmente partícula e essencialmente onda ao mesmo tempo, porque partículas e ondas, como eram entendidos tais conceitos naquela época, continham propriedades mutuamente exclusivas. Por aproximadamente vinte e cinco anos, o problema da dualidade “onda-partícula”, como era denominado, estava deixando a comunidade científica perplexa. A única coisa honesta que se podia fazer era manter estas duas teorias incompatíveis sob tensão, até que surgissem mais dados. Até que, em meados do nosso século, a descoberta revolucionária da eletrodinâmica das partículas da *Energia Quântica* (EQ) resolveu o problema lógico. A teoria da EQ providenciou um novo conjunto de axiomas que permitiu aos cientistas entender que a luz é essencialmente feita de partículas, mas que todas as partículas elementares são capazes de adotar um comportamento “semelhante à onda”. Ao demonstrar, de uma forma logicamente consistente, como a luz é, em certas ocasiões, capaz de comportar-se como uma onda, e como partícula, em outras, esta quebra de paradigma produziu um novo modelo, com consistência própria, capaz de resolver, de forma satisfatória, o complicado quebra-cabeças da “dualidade partícula-onda”.¹⁰

Esse exemplo do mundo da ciência é muito ilustrativo de que o esforço por manter duas teorias incompatíveis sob tensão pode levar a soluções dotadas de total consistência própria. O ponto chave a ser destacado aqui, porém, é que o agnóstico temporário não admite, sob hipótese alguma, que dois conceitos decisivamente contraditórios possam ser ambos total e essencialmente verdadeiros, na sua presente forma incompatível, preferindo mantê-las sob tensão, até que fique claro, que tipo de ajuste devemos empreender na nossa visão do problema. Nesse exemplo, a teoria da EQ abriu a porta para uma compreensão mais profunda da dinâmica das partículas, resolvendo assim, a tensão lógica anterior e transportando a questão da luz do estado de Agnosticismo Temporário para a categoria da consistência própria completa do mistério (verdade verdadeira, ainda que inexaurível).

Isso nos leva à Quarta e última categoria: *Paradoxo*. De acordo com a definição de Basinger, um paradoxo não é nenhuma mera contradição, nem pode ser reduzida a isso— pelo que seria uma afirmação do tipo “círculo quadrado”. Existe aqui uma sutil, mas crítica distinção entre a forma de abordagem do Agnosticismo Temporário e a do paradoxo. Tanto o Agnosticismo Temporário, quanto o que propõe um paradoxo mantêm os dois postulados contraditórios sob tensão, mas há uma oposição diametral, de como é vista esta tensão. Enquanto o agnóstico temporário dá-se conta de que dois postulados incompatíveis não podem ser verdadeiros, sem algum tipo de ajuste de um ou dos dois postulados, no final das contas, o adepto do paradoxo afirma que as postulados contraditórios são, de fato e em última instância verdadeiros, na sua presente configuração— é simplesmente impossível verificar como isso pode ser possível.

Há um mundo de diferença entre estas duas afirmações. Se voltarmos à temática da natureza da luz, essa distinção fica ainda mais nítida. Antes do advento da EQ, não havia razão nenhuma para os Agnósticos Temporários negarem qualquer um dos lados da evidência. Havia boas razões que sustentavam a convicção de que a luz é essencialmente uma onda ou que é essencialmente partícula (ou a luz é alguma combinação dos dois conceitos envolvidos), mas a luz não poderia ser as duas coisas ao mesmo tempo, essencialmente onda ou essencialmente partícula, como esses termos eram entendidos, pois as características essenciais da onda e da partícula contêm propriedades mutuamente exclusivas. Se fôssemos adotar a perspectiva paradoxal nesse caso, entretanto, sugerir-se-ia que a luz é ambas as coisas, ao mesmo tempo, essencialmente onda e essencialmente partícula, ainda que estes fenômenos contenham propriedades mutuamente exclusivas. Acontece que nós simplesmente não estaríamos em condições de ver, como esses dois postulados incompatíveis são, em última instância, de fato compatíveis, na sua presente configuração. Em outras palavras, o agnóstico temporário honra a lei da não-contradição, apresentando o dilema, em termos de “ou isto, ou aquilo”, enquanto vai diligentemente reunindo mais informações para trazer alívio à tensão óbvia. O adepto do paradoxo, por outro lado, menospreza a lei da não-contradição, apresentando o postulado em termos de “tudo ao mesmo tempo”, fechando a porta para qualquer diálogo ou pesquisa futura.

Como se pode ver, os dois primeiros tipos de contradições aparentes, o Quebra-Cabeças Verbal e os Mistérios, ressurgem na forma de postulados com total consistência própria, depois do exame e reflexão apropriados. Não havia problema lógico nenhum. As outras duas categorias, o Agnosticismo Temporário e o Paradoxo, entretanto, admitem a incompatibilidade dos postulados, tanto, que nada poderá harmonizá-los, uma vez que elas existam na sua forma corrente. Mas o agnóstico temporário não tem nenhum problema lógico, porque os dois postulados estão sendo mantidos sob tensão temporariamente, enquanto se está buscando uma solução harmoniosa, por meio da pesquisa continuada e do diálogo. A única abordagem que apresenta um problema lógico é a Paradoxal. Como vimos, quem propõe um paradoxo afirma dois postulados contraditórios e os declara ambos verdadeiros, em última instância, e na sua presente configuração. Uma posição como essa desafia a lei da não-contradição e reduz a afirmação em questão a uma declaração desprovida de sentido, como um círculo quadrado.

Estamos agora em condições de avaliar as afirmações de Schaeffer e Lewis a esse respeito. Na parte restante desse capítulo estaremos revendo as abordagens desses dois autores, identificando os problemas que vêm à tona em suas formulações e considerando algumas das soluções propostas. Finalmente, estaremos sugerindo algumas considerações apoloéticas, à luz do nosso estudo soteriológico. Começaremos por Schaeffer.

Schaeffer: Perfeito equilíbrio ou auto-contradição?

Como dizíamos, Schaeffer estava profundamente comprometido, tanto com uma noção libertária da liberdade, quanto com um tipo de predestinação total e incondicional. Ele acreditava que ambas doutrinas são, em última instância, verdadeiras, mas os seres humanos são incapazes de harmonizar essas duas posições, devido a sua mente finita. Para ilustrar isso, Schaeffer costumava apresentar dois modelos, o *mobile* perfeitamente balanceado e uma cena do ritmo perfeito do vai e vem da bola de pingue-pongue, como uma forma de dar certa dose de plausibilidade à sua proposta. No final, entretanto, não há solução intelectual suficiente. A resposta mais adequada a ser dada a este mistério não é a da frustração intelectual ou da harmonização artificial e sim, uma atitude de humildade, reverência e adoração.

À primeira vista parece que Schaeffer obteve sucesso em salva-guardar os atributos necessários, tanto de Deus, quanto da humanidade. Sua abordagem postula a noção do total controle providencial, mas sem deixar de proteger a justiça e bondade divina, atribuindo liberdade libertária de primeira causalidade aos seres humanos. Procedendo assim, os seres humanos não são apenas criaturas responsáveis, mas também capazes de pensamento racional, comunicação significativa, apreciação estética e julgamento moral. Baseado na autoridade bíblica, Schaeffer afirma ambas as doutrinas e declara que toda essa questão é irreconciliável para a razão finita.

Um olhar mais atento sobre a abordagem de Schaeffer revela dois pontos de tensão em seu pensamento. O primeiro é uma gritante incompatibilidade com a lógica interna da sua própria tradição reformada. Embora Schaeffer concordasse com os ensinamentos da Confissão de Westminster como um todo acerca da predestinação incondicional, ele discorda dos teólogos que a formularam no que diz respeito à natureza da liberdade humana.¹¹ Schaeffer não explicita este ponto e certamente teria resistido a tal sugestão, embora uma breve análise consubstancia essa reivindicação.¹²

O terceiro capítulo da Confissão de Westminster, intitulada *Of God's Eternal Decrees* [Dos Eternos Decretos Divinos] deixa bastante clara a posição dos bispos de Westminster.

O primeiro artigo reza o seguinte: (Ver o texto original da Confissão de Westminster)

Desde toda a eternidade, Deus, pelo muito sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou contingência das *causas secundárias*, antes estabelecidas. [grifo nosso].¹³

Esta declaração revelava dois pontos importantes. Primeiro, Deus é a causa de tudo o que respira. Antes da aura do tempo, Deus predestinou “tudo o que pude vir a acontecer” toda a largura da realidade, do começo ao fim. Sua soberania exige o determinismo de todos os eventos.¹⁴ Mas o segundo ponto é de igual importância, pois os teólogos de Westminster deram-se conta da importância de preservar a inocência de Deus. Embora Deus determinasse toda e qualquer ação, em última instância, ele não pode ser responsabilizado pelo pecado. A única forma de libertar o Criador de qualquer culpabilidade é atribuir às causas próximas ou secundárias a responsabilidade pelo erro, e a única possibilidade de considerar as causas secundárias moralmente responsáveis é se suas escolhas são livremente executadas. Fica evidente, onde acabaremos por chegar. O único modelo que afirma tanto a noção completa do determinismo e a liberdade humana é o paradigma do determinismo moderado.

Como já dizíamos alhures, entretanto, Schaeffer afirma claramente a noção libertária da liberdade e, em assim fazendo, comunga não apenas da Confissão de Fé de Westminster, mas também do posicionamento lógico tradicional do calvinismo nesse ponto crucial. O paradigma do determinismo moderado é claramente discernível nos ensinamentos dos patriarcas Reformadores, tais como João Calvino e Jonathan Edwards, cujas abordagens requerem algumas formas de compatibilismo para mantermos a predestinação total firmemente articulada à incondicional, justiça divina e responsabilidade divina.¹⁵ Em suas *Institutas*, Calvino escreve “os seres humanos caem de acordo com a ordem da providência divina, mas caem por sua própria conta.”¹⁶

Schaeffer certamente não é o único a resistir a esta visão compatibilística da liberdade humana. Muitos filósofos teístas contemporâneos sugeriram que o determinismo moderado simplesmente não admite uma noção legítima da liberdade.¹⁷ Eles defendem que, para um ato ser livre, ele deve ser mais do que uma mera escolha voluntária, mais do que isso, deve haver uma possibilidade viva de proceder de outra forma. A escolha acerca do que fazemos ou deixamos de fazer deve ser, de fato, problema nosso. De acordo com William Abraham, “Tudo depende desse ponto na sua explicitação da liberdade humana. Sem isso, Deus torna-se responsável por todo o mal moral, e ele parecerá injusto por punir os que foram reprovados”.¹⁸

Embora a causa primeira da liberdade de ações seja interna, para o determinismo moderado, os antecedentes dessas ações são, em última instância, controlados de fora, por Deus. As vontades, desejos e intenções são internas, mas podem ser remetidas ao antecedente último, qual seja, Deus, o ordenador de todas as coisas. O papel de Deus, de acordo com esse modelo, parece similar ao do hipnotizador, que pode induzir certos desejos e respostas, que, por sua vez, levam a uma ação prescritiva.¹⁹ A vontade é manipulada e não há real alternativa de escolha.

O determinista moderado poderia discordar nesse ponto crucial, sugerindo que a pessoa sempre tem uma alternativa de escolha diferente, não importa em que situação esteja, se tiver vontade ou se assim quiser. Mas aí é que está: a única forma pela qual uma pessoa pode ter vontade ou querer qualquer coisa diferente, encontra-se na hipótese de que causas e condições prévias também tenham sido diferentes. E estas causas e condições primeiras só podem ser diferentes, se os eventos e circunstâncias anteriores a elas tiverem sido diferentes. Isso deve deixar patente, onde nos está levando esta linha de raciocínio: através de uma rede de relações causais determinadas e inalienáveis que nos remetem, em última instância, devolta ao seu antecedente divino. Em uma palavra, de acordo com o modelo do determinismo moderado, a única possibilidade de alguém poder escolher de forma diferente está em que Deus ter nos determinado a escolhermos outra coisa. Assim o determinismo moderado não oferece uma explicitação satisfatória da liberdade, isto é, da capacidade de escolha entre duas ou mais opções de vida. É mera ilusão – não há, de fato, nenhuma alternativa ao querer de Deus.

O posicionamento da Confissão de Westminster, que pressupõe o compatibilismo, pretende salvaguardar a glória divina. Mas, ironicamente, precisamente esta abordagem é que mais a põe em perigo. Se considerarmos os seres humanos responsáveis pelas suas ações pecaminosas de causa secundária, isso não reforça a desculpa de que os seres humanos também teriam direito ao crédito por suas boas obras de causa secundária? A espada divide esses dois caminhos. Os reprovados podem cometer as maldades que quiserem, mas não têm outra alternativa; os eleitos podem praticar o bem que quiserem, mas não têm outra alternativa. Ou todas as obras de causa secundária são responsabilidade das pessoas ou nenhuma o é. Se todas as decisões e ações fossem resultado da decisão de Deus, então é possível que os que foram reprovados sejam considerados justificados diante de Deus, em afirmar que não tinham como deixar agir da forma como agiram, pois consideraram os desejos, opiniões e convicções que Deus lhes impôs. Mas, se pretendemos que os seres humanos são responsáveis por suas ações de causa secundária, então os eleitos também serão justificados, se ostentarem orgulho pela sua decisão de escolher a Cristo e de buscar as boas obras. Ou Deus é injusto em punir aqueles que não poderiam ter agido de outra forma, ou ele concede a oportunidade aos seres humanos de vangloriar-se de sua própria salvação. Nenhuma das duas opções é bíblica.²⁰

Um dos problemas do compatibilismo teológico é que os adeptos muitas vezes deixam-se ludibriar pela gramática emergente da linguagem, ao lidar com a questão da liberdade humana na salvação. Ainda que Deus seja o agente primário na salvação, ele não é o único agente. Para garantir a liberdade, os seres humanos também têm que ser agentes. Uma visão como essa torna o orgulho permissível? Não mais do que um alcoólatra, que voluntariamente procurasse uma clínica de reabilitação para obter auxílio para superar seu vício. O alcoólatra não é capaz

de livrar-se das amarras da droga, por si mesmo, mas ele não estaria em condições de quebrar as cadeias de seu vício se não tivesse se disposto a utilizar a assistência oferecida pela clínica.²¹ Num sentido análogo, há um alguém atuando no misterioso processo de salvação. Deus é quem toma a iniciativa, enchendo o seu mundo com graça salvadora e preventiva. Ele tenazmente sai em busca dos perdidos, fazendo-lhes a corte, convencendo-os e atraindo-os para si. Entretanto, os pecadores só podem ser salvos, se eles cooperarem livremente com a graça que lhes é oferecida.

Presumivelmente, o compatibilismo do calvinismo tradicional era o tipo de “determinismo teológico” que Schaeffer repudiou no seminário de Westminster. Até que ponto Schaeffer tinha consciência dos problemas implicados nesse paradigma é incerto, mas uma só leitura linear de sua obra basta para que se revele o seu grau de resistência consistente e cuidadosa contra muitas formas de determinismo. Embora Schaeffer nunca tivesse explicitamente rejeitado os ensinamentos da Confissão de Westminster, quanto a essa questão, é evidente que os teólogos de Westminster nunca teriam atribuído liberdade de causalidade primeira aos seres humanos, coisa que Schaeffer defendia de forma contundente e enfática. Schaeffer é tão enfático que ele empenha a integridade de todos os Evangelhos sobre esta questão: “Toda a teologia cristã e toda a resposta cristã caem por terra se admitimos que houve ali a intromissão de algum condicionamento anterior.”²² Schaeffer parece ter uma compreensão clara de que a causalidade primeira ou liberdade libertária é o único tipo de liberdade capaz de dar conta da justiça de Deus e do significado da humanidade e da história.²³

Embora Schaeffer nunca tivesse explicitado este ponto-chave do distanciamento da teologia reformada tradicional, alguns calvinistas radicais notaram a tensão no pensamento de Schaeffer. R. K. Mc Gregor Wright, autor de *No Place for Sovereignty: What's Wrong with Freewill Theism?* [Sem Espaço para Soberania: Qual o problema do Teísmo do Livre-Arbítrio?] lembra do tempo em que ele confrontou-se com Schaeffer devido a esta incompatibilidade. Wright perguntou a Schaeffer, por que, se ele era calvinista confesso, estava transmitindo uma “visão do ‘livre-arbítrio’ que parecia muito com arminianismo.” Schaeffer disse que ele desejava que os estudantes entendessem conscientemente que o Cristianismo é diferente do “determinismo promovido pelos cursos psicologia e sociologia oferecidos nos *campus* seculares.”²⁴

Entretanto, essa resposta, não satisfaz Wright que acreditava que a visão de Schaeffer da liberdade não podia ser harmonizada com a compreensão reformada da soberania. Quando ele tentou voltar a esse ponto com Schaeffer, recomendaram-lhe ler *O Deus que intervém* e *A Morte da Razão*, para entender melhor o conceito de “autonomia” humana. De acordo com Wright, entretanto, o problema não era uma questão de definir a noção que Schaeffer tinha de autonomia, mas antes uma questão de falta de vontade, da parte de Schaeffer de

“desafiar as pessoas a serem calvinistas consistentes, pronunciando-se contra a teoria do livre-arbítrio”.²⁵

Os comentários de Cornelius Van Til, um dos professores mais influentes de Schaeffer (e de Wright) em Westminster, parece corroborar os sentimentos de Wright. Em uma carta pessoal a Schaeffer, Van Til questiona o compromisso do seu ex-aluno com um calvinismo consistente:

De acordo com a nossa própria convicção declarada, o homem é “maravilhoso” em primeira instância porque é criado à imagem e semelhança de Deus. Ele é maravilhoso, mesmo depois de ter pecado. A queda não o reduziu a “lixo”, o homem pode “impregnar a história”... Mas certamente isso é verdade, porque, em última análise, o plano de Deus dirige a história. A liberdade humana, sua capacidade de “influenciar a história significativamente” ... é uma liberdade e capacidade que opera *dentro* do plano de Deus. Quando você diz que *o homem não está preso nas engrenagens do determinismo*, não estará, em momento algum, negando que Deus determinou o que quer que venha a acontecer na história, inclusive os pensamentos e atos humanos, ou será que está?”²⁶

Como um cão de caça fervoroso, no encalço de sua presa, Van Til, da mesma forma que Wright, estavam farejando uma visão da liberdade que não compatível com a teologia reformada. De fato, a lógica interna do calvinismo demanda algum tipo de determinismo moderado, se pretendemos que o seu reconhecimento da soberania de Deus e da liberdade humana seja coerente.²⁷ Schaeffer presumivelmente relutava em conviver com os problemas inerentes dos cinco pontos do calvinismo e, conseqüentemente, optou pela liberdade de causalidade primeira, uma atitude que não apenas o colocou numa situação tensa em relação à teologia reformada clássica, mas também trouxe novas tensões quanto ao seu próprio compromisso apaixonado para com a lei da não-contradição.

Isso nos leva ao um segundo, e ainda mais sério ponto de tensão. Colocando-o de forma simples: a visão de Schaeffer da predestinação e da liberdade humana é logicamente incoerente. Sugerir que Deus é a causa primeira de tudo que vier a acontecer (predestinação total incondicional) e que os seres humanos sejam a causa primeira de muitas das suas opções (liberdade libertária) não é nenhuma mera contradição ou reducionismo, nenhuma afirmação absurda. Trata-se de uma impossibilidade lógica. Schaeffer percebeu claramente a tensão na sua forma de abordagem e reconheceu a incapacidade da racionalidade finita em harmonizá-la. Ele defendia que era preciso manter esses postulados contraditórios sob perfeita tensão, mantendo-se fortemente precavido de não se comprometer com nenhuma das doutrinas, e acreditava que essas afirmações incompatíveis são, em última instância, ambas verdadeiras, na sua configuração

atual – só não conseguimos ver a sua compatibilidade. O que encontramos em Schaeffer, então, é um apelo para a categoria do mistério (verdade verdadeira, porém, inexorável) quando, na verdade, ele está propondo um paradoxo.

Poderia-se argumentar, entretanto, que não entendemos Schaeffer corretamente, pois que ele realmente pertencia à categoria do agnosticismo temporário, ao invés do paradoxo. Mas esse evidentemente não é o caso, porque, como temos visto, o agnóstico temporário dá-se conta de que os dois postulados incompatíveis, temporariamente mantidos sob tensão não podem, em última instância e ao mesmo tempo, ser verdadeiros, sob tais condições de incompatibilidade e que é preciso incentivar a pesquisa e o diálogo para futuramente dar alívio ao problema lógico. Schaeffer, ao contrário, defende que a Bíblia ensina ambas as doutrinas, que ambas são essencialmente, ainda que de forma inexaurível, verdadeiras em sua forma corrente, mas nossas mentes finitas não sentem a tensão aliviada. Por isso, devemos parar de ficar procurando por uma solução e simplesmente glorificar a Deus com humildade. Há uma clara distinção aqui, e agora deve ter ficado óbvio que Schaeffer situa-se na categoria do Paradoxo de Basinger.

Para ilustrarmos ainda mais o problema lógico da posição de Schaeffer, vamos considerar brevemente outra questão soteriológica: o debate entre o eterno inferno e a salvação universal. Alguns têm sugerido que existe uma base bíblica clara, tanto para presumirmos que algumas pessoas vão passar a eternidade no inferno, quanto para acharmos que toda a humanidade vai passar a eternidade no céu. Walter Hollenweger é um teólogo bem conhecido que reconheceu esta tensão e lutou contra os abalos da evidência:

“O que devemos fazer com essa diversidade de opiniões sobre o céu e o inferno no Novo Testamento? Poderíamos, é claro – como já se fez muitas vezes – ignorar as linhas de interpretação que não podem adequar-se ao nosso pensamento. Ou então poderíamos igualmente tentar harmonizar os mesmos, um processo que comete uma violência considerável contra o texto. Barth, Brunner e Althaus deixam o caso em aberto e advogam a mesma tese aparentemente contraditória: Se levarmos a Bíblia a sério não poderemos negar o céu e o inferno. E: se levarmos a Bíblia a sério, não poderemos negar o universalismo... Uma contradição lógica não é nenhuma prova contra²⁸ as afirmações bíblicas sobre o inferno e o céu ou o universalismo.

Não fica inteiramente claro, se Hollenweger está seguindo a posição do Paradoxo ou do Agnosticismo Temporário nesse trecho, mas parece claro que ele está sugerindo que não devemos tentar harmonizar estas formas de abordagem disparatadas, e, ao invés disso, nos aliar aos teólogos continentais, afirmando dois postulados contraditórios. A maioria dos evangélicos, incluindo Schaeffer,

difícilmente ficaria satisfeita com uma sugestão como esta. Sugerir que todos os homens vão passar a eternidade no céu e que alguns homens vão passar a eternidade no inferno, não é nenhuma mera contradição ou reducionismo, mas uma afirmação absurda. Mas a posição de Schaeffer não deixa de ser menos problemática. Para expressá-lo, nos termos em que Hollenweger o coloca, Schaeffer está dizendo essencialmente que “Se levarmos a Bíblia a sério, não poderemos negar que Deus determinou quem aceitaria a salvação e quem não. E, se levarmos a Bíblia a sério, não poderemos negar que fica ao critério dos seres humanos aceitar ou não a salvação.” Uma proposta como esta não pode existir em termos de “tudo ao mesmo tempo”, pois não há, sob hipótese alguma, como uma pessoa optar por aceitar a salvação, se Deus determinou essa pessoa a passar a eternidade no inferno. Essa é, em todos os aspectos, uma afirmativa tão irracional e insatisfatória, quanto a sugestão de que algumas pessoas serão eternamente danadas e todas as pessoas serão eternamente salvas.

Pode ser que alguns continuem não vendo, qual o problema de um apelo como esse. Poder-se-ia argumentar que o adepto do paradoxo está simplesmente se dando conta da natureza incomensurável da natureza e poder de Deus. Seu discernimento racional não está sendo apenas “superior”, mas “outro”. Por isso, as categorias da lógica de Deus são, de certa forma, diferentes das nossas, e somente Deus é capaz de ver, como duas afirmações definitivamente contraditórias são, de fato, compatíveis de alguma maneira. De fato, esta parece ser a forma correta de interpretar a conclusão comovente a que Schaeffer chega em uma palestra, intitulada *A Soberania de Deus e a Importância do Homem* : “Nosso Deus é tão infinito, que é capaz de fazer história com significado, homens com significado, e ainda sim manter sua total infinitude. Esse é o nosso Deus.”²⁹ À luz dessa forma de Schaeffer definir os conceitos, certamente nos parece que ele está teimando em afirmar que o poder de Deus não pode ser inibido nem mesmo pelas categorias humanas da lógica. Por outro lado, se esta fosse a posição que Schaeffer está adotando aqui, ele estaria sendo incoerente com uma das premissas fundamentais de toda a sua apologética, qual seja a necessidade da não-contradição.

Em *O Deus que intervém*, Schaeffer frisa os critérios necessários para uma teoria viável acerca de qualquer assunto: “(A) A teoria não deve ser contraditória e deve dar uma resposta ao fenômeno em questão. (B) Devemos poder viver coerentemente com a nossa teoria”³⁰ Schaeffer acreditava que o primeiro critério, a lei da não-contradição, seja a base para todo conhecimento e comunicação. Ele afirmava, consistentemente, que estava convicto de que Deus tivesse nos dado a conhecer a verdade, apesar de ela ser inexaurível. Em outras palavras, o conhecimento de Deus não contradiz nosso conhecimento; ele é superior, mas não é outro. Nós temos a imagem divina estampada, mesmo depois da queda, e compartilhas das categorias de pensamento de Deus. Tais

categorias formam a estrutura racional para a interpretação da realidade e definem os parâmetros da comunicação inteligível. Sem as categorias comuns da lógica, não teríamos como distinguir o fato da falsidade, o que nos levaria a todo o tipo de reivindicação conflitantes e contraditórias. E nós também não teríamos como saber, se a nossa comunicação com os outros seres humanos e com Deus é precisa e faz sentido. Em uma palavra, sem a lei da não contradição, os seres humanos entrariam numa crise epistemológica de grandes proporções.

Isso não leva a um problema crucial em Schaeffer. Sua visão da predestinação, eleição divina e liberdade humana não vai ao encontro do seu próprio critério de teorias viáveis. Ele está afirmando como verdadeiro algo que é, em última instância, contraditório em termos e, conseqüentemente, está minando o seu firme compromisso com a lei da não contradição. Portanto, Schaeffer pode ser acusado de estar abrigoando uma visão-de-mundo incoerente: uma espécie de conhecimento dualista e fragmentado – precisamente do mesmo tipo que ele levanta contra os hippies, existencialistas, panteístas e naturalistas incoerentes, com os quais se confrontava constantemente. Quanto a essa questão crítica, entretanto, Schaeffer mesmo construiu a história da crise que o resgatou.³¹

Estaremos discutindo o campo do conhecimento unificado em maiores detalhes no capítulo sete, mas por ora teremos que antecipar-nos brevemente, para ilustrar a gravidade do problema de Schaeffer. Se Schaeffer fazia questão de alguma coisa, era de um campo unificado do conhecimento. Já que Jesus Cristo é o Senhor sobre toda a realidade, não deve existir dualidade na vida. Não pode haver dicotomia entre o natural e o sobrenatural, o secular e o sagrado, ciência e religião, razão e fé. Por outro lado, Schaeffer estava convencido de que a humanidade do século vinte não poderia chegar a uma visão unificada da realidade, porque os pressupostos básicos (determinismo naturalista) excluíram a possibilidade de uma liberdade verdadeira de causa primeira, um pré requisito para tudo o que tem sentido na vida: amor, relacionamentos, significado, moralidade e coisas do tipo. Mas as pessoas modernas não suportam conviver com as implicações da idéia de que elas sejam máquinas, por isso construíram uma segunda história artificial, capaz de conter sentido, que é totalmente separada da história inferior do determinismo naturalista. Em última instância, entretanto, uma existência dualista como esta não pode ser vivida, porque Deus fez os seres humanos para uma existência integrada com outros seres. De acordo com Schaeffer, essa base autônoma da realidade, no caso, do determinismo naturalista, acaba destruindo todos os componentes da realidade superior.

A lição é esta: quando quer que façamos tal dualismo e comecemos a estabelecer uma secção autônoma em baixo, o resultado é que o inferior devora o superior. Isto se tem dado, vez após vez, nestes últimos séculos. Se tentamos manter artificialmente as duas áreas separadas, e sustentar como autônoma uma das áreas somente, logo a autônoma a outra “.³²

Em *A Morte da Razão*, Schaeffer nos apresenta um esquema ilustrativo do dualismo do século vinte:

Deus	Amor	Moralidade
Liberdade	Significado	Homem

NATUREZA - DETERMINISMO FÍSICO, SOCIAL E PSICOLÓGICO

O esquema acima ilustra este campo dualista, dividido do conhecimento com determinismo totalitário, formando o fundamento do homem.³³ Nada escapa às engrenagens do relógio do universo. Entretanto, como os seres humanos não podem viver como máquinas, constroem um espaço artificial para alojar tudo o que lhes faz sentido no andar de cima. Mas, em última instância, a necessidade intuitiva por integração unificadora, corrói o frívolo andar da história secundária, fazendo desmoronar todo e qualquer sentido e propósito nas mandíbulas dilacerantes do determinismo total.

Agora deve ter ficado evidente que Schaeffer estava, sem querer, jogando pedras em sua própria estufa de vidro, pois ele também construiu uma casa de dois andares. A única diferença é que na casa de Schaeffer, Deus mudou-se do andar de cima para o de baixo e agora encontra-se por trás da natureza, como o determinante último da realidade. Schaeffer tenta bravamente separar os dois compartimentos incompatíveis da liberdade libertária (e tudo o que ela implica, ou seja, amor, racionalidade, significado e moralidade) e a predestinação total e incondicionada, à guisa de "equilíbrio", porém esse tipo de arranjo está sujeito ao mesmo erro fatal que os postulados dualistas cometem e que ele tanto rejeita. Nenhum tipo de determinismo total, seja ele naturalista, seja teísta, pode sustentar a liberdade verdadeira e significativa. E nenhum tipo de dualismo inconsistente e artificial é capaz de evitar que o determinismo completo devore todo o sentido e significado da vida.

Isso pode ser ilustrado pela estrutura da história da fragmentação de Schaeffer:

Liberdade	Amor	Moralidade
Liberdade	Significado	Homem

DEUS – PREDESTINAÇÃO TOTAL, INCONDICIONAL- COMPLETO DETERMINISMO

Essa perspectiva não apenas lança em descrédito a reivindicação de Schaeffer por um campo unificado, mas também mina sua estratégia apologética principal. Sua metodologia apologética foi criada para levar o incrédulo até o

ponto de tensão ou inconsistência no seu pensamento. Uma vez encontrado esse ponto de tensão, Schaeffer “arranca o teto” da casa da pessoa, fazendo aparecer o andar de cima da história de baixo. Uma vez identificadas e confrontadas essas contradições, Schaeffer estará muito bem posicionado para apresentar as boas novas do Cristianismo histórico ortodoxo, como a única alternativa completamente consistente. Só que existe um pequeno problema: a visão do Cristianismo de Schaeffer também não é consistente. Ao mesmo tempo em que ele força os outros a descartarem suas visões-de-mundo no ponto da tensão, Schaeffer adere firmemente a um paradigma artificial da história do andar de cima, que é repleta de Paradoxos. E quando o não-cristão descobre o apelo ao Paradoxo da parte de Schaeffer, qual será o critério capaz de impedir o incrédulo a apelar para uma estratégia semelhante? A estratégia apologética primária utilizada por Schaeffer é a de expor as inconsistências dos incrédulos, mas se o Paradoxo serve para os gregos, porque não serviria igualmente para os troianos? Esta posição doutrinária dualista representa um tremendo desafio ao método apologético de Schaeffer.

As Opções de Schaeffer

A forma de abordagem de Schaeffer em sua forma presente apresenta um problema sério. Se a preservação da lei da não-contradição é uma necessidade irremediável, e acreditamos que seja, Schaeffer não tem outra alternativa, senão de reavaliar sua perspectiva. Há aí pelo menos três estratégias, capazes de aliviar a tensão e eliminar o problema lógico.

A primeira opção é de manter um compromisso dualista com a predestinação total e com a liberdade libertária, e, ao mesmo tempo, mudar de visão, aderindo à posição mais delicada do Agnosticismo Temporário. Esta operação permitiria Schaeffer manter os postulados sob tensão, até que surja uma solução bíblica harmoniosa. Uma mudança como essa, entretanto, requeria admitirmos que a perspectiva paradoxal é contraditória e, em última instância, exigiria dele uma mudança: de rever a sua compreensão da soberania divina, ou então, a sua compreensão da liberdade humana. Embora o Agnosticismo Temporário seja uma opção coerente, parece que Schaeffer geralmente não se contenta com a opção do estratégica do “aguardemos para ver”: “Ninguém consegue viver com esta resposta, pois é simplesmente impossível segurar o fôlego e esperar até que uma solução seja encontrada no futuro.”³⁴ Em uma palavra, esta operação exigiria de Schaeffer o primeiro dos seus próprios critérios impostos a toda teoria viável (a lei da não contradição), mas isso, às custas do segundo (a capacidade de vivermos de forma coerente com as nossas hipóteses).

Se Schaeffer não aderisse ao Agnosticismo Temporário, restar-lhe-iam duas alternativas apenas: mudar a sua visão da liberdade ou então, a sua visão da predestinação. Já detalhamos os problemas lógicos da perspectiva reformada

tradicional, de modo que a sua mudança da visão libertária para algum tipo de liberdade compatibilista, não o salvaria das mandíbulas do determinismo teológico. Ficamos, assim, com só mais uma opção: repensar a doutrina da predestinação total e incondicional. Já que Schaeffer estava comprometido com uma noção de determinismo total, ele deveria ter considerado plausível algum tipo de perspectiva molinista.

O molinismo refere-se ao sistema de convicções do teólogo medieval Luis de Molina. A idéia chave do Molinismo é a noção de “conhecimento médio”, a divina consciência de tudo o que as pessoas poderiam voluntariamente fazer em todas as circunstâncias e contextos possíveis. A visão de Molina era a de que a providência de Deus ordenou o mundo à luz do seu conhecimento das livres escolhas que os homens fariam em todas as situações possíveis. Não há nenhuma “probabilidade por trás de Deus”, porque Deus escolhe qual o cenário a ser atualizado, embora os seres humanos realmente influenciam a história, fazendo escolhas realmente livres e de causalidade primeira. Uma perspectiva como essa permite à visão substancial da providência (embora não representasse uma predestinação incondicional) conviver harmoniosamente com a liberdade libertária. A partir de uma estratégia dessas, Schaeffer teria que sacrificar o cerne da perspectiva reformada, uma vez que a doutrina do conhecimento médio foi repudiada pelo Concílio do Dort.³⁵ O calvinismo defende que Deus conhece o futuro, porque Ele o determinou, e não se baseia em qualquer presciência de livre escolha futura. O Molinismo vira a mesa, defendendo que Deus intui todas as escolhas precisas e livres de cada um, em todas as situações, então ele simplesmente atualiza o mundo que ele mesmo escolheu, fazendo uso de seu conhecimento médio nesse processo. A estratégia do conhecimento médio, de fato, tornaria mais grave a adesão de Schaeffer ao Calvinismo tradicional, se o seu firme compromisso com a liberdade libertária já o não tivesse deixado fora de sintonia com a lógica interna da perspectiva reformada. Esta opção simplesmente resolveria o mais desconcertante problema de Schaeffer – sua violação da lei da não contradição.

Lewis: Uma Proposta Pragmática Problemática

Schaeffer e Lewis mantinham visões similares da liberdade, mas eles articulavam perspectivas significativamente diferentes quanto à presciência, predestinação e providência. De fato, Lewis acreditava que toda a discussão sobre presciência e predestinação está equivocada, pois Deus existe fora do tempo, no Eterno Agora. Não há para Deus nada *anterior* ou *prévio*; ele vê a realidade toda, no mesmo instante simultâneo. Mas, apesar de não defender a presciência e predestinação, propriamente dita, Lewis afirma uma forte noção de providência. Tudo acontece, de acordo com o plano divino, mas esse plano baseia-se, ao menos em parte, no livre-arbítrio humano. A relação precisa entre estas escolhas

e a causalidade divina é não é cognoscível a partir da perspectiva humana limitada. Embora esse mistério desconcertante não possa ser resolvido nesta vida, Lewis tem certeza de que a compreensão adequada da eleição divina não impede uma escolha significativa da parte do homem. Já que a solução cognitiva está fora do alcance, Lewis propõe uma saída alternativa pragmática: de atribuir nossas próprias virtudes e os vícios de outras pessoas à atuação divina, e nossos próprios vícios e as virtudes das outras pessoas à liberdade humana. Lewis aparentemente acreditava que este tipo de aproximação nos remete ao sentido preciso da caridade e da humildade.

Em geral, as interpretações de Lewis são muito claras e úteis, contudo, certos comentários seus sobre esse assunto revelam uma confusão e ambigüidade que não lhe são característicos. Consideremos, para começar, a questão da presciência. Lewis mantinha a questionável convicção de que o conhecimento do futuro exclui o poder de escolha contrária. Mas essa idéia é simplesmente equivocada, como a ilustração a seguir deverá demonstrar de forma suficiente. Imagine uma máquina do tempo que permita viajar entre o presente e o futuro. Um dia você embarca, sendo lançado vinte e quatro horas à frente, e você vê o seu melhor amigo jantando um prato de sopa. Enquanto ele limpa o seu prato, você volta ao dia anterior, de posse desse conhecimento. Você sabe, com certeza, que o seu amigo terá um prato de sopa no jantar de amanhã, mas será que esse conhecimento poderá, de alguma forma, afetar a opção de cardápio do seu amigo? É muito difícil. O seu amigo certamente terá o seu prato de sopa, mas o seu conhecimento prévio dessa livre e espontânea opção não tem influência sobre o caso. Você simplesmente observou a execução da escolha; o seu conhecimento não determinou a escolha, e nem pode ser considerado uma prova de que a escolha foi determinada. Ao contrário do que Lewis sugere, não fica absolutamente claro que a presciência seja alguma prova contundente, de que um ato qualquer tenha sido predestinado ou determinado.

Este primeiro erro nos leva ao segundo ponto confuso. Já que acreditava que a presciência é uma prova de determinismo, Lewis evocou a perspectiva do Eterno Presente, para preservar a liberdade humana. Mas essa manobra não é capaz de aliviar a tensão, pois o verdadeiro desafio que Lewis intui não é a existência da presciência divina, e sim, a existência de uma certeza divina, quanto a certos eventos particulares que, para nós, ainda se encontram no futuro. O problema não é o conhecimento prévio da opção alimentícia do nosso amigo, e sim, a certeza do conhecimento dessa escolha. E, se o problema é o conhecimento certo, então a mudança da perspectiva divina de “prévia” para “presente”, não resolve a questão. Se o conhecimento prévio é uma afronta à liberdade, o mesmo vale para o conhecimento eterno; se o conhecimento eterno não é um problema, o mesmo vale para a presciência. Em qualquer caso, o que Deus sabe com certeza acontecerá com certeza. Mas, como já vimos a partir da ilustração da máquina

do tempo, este é um ponto realmente polêmico. O conhecimento certo, não importa, se visto de uma perspectiva prévia ou presente, não quer dizer que a ação tenha sido predestinada ou determinada. Assim ao que parece, Lewis fez uma tempestade num copo d'água.

Outro ponto confuso é a questão da liberdade. Na maior parte das vezes Lewis demonstra tendências claramente libertárias. Isso fica particularmente evidente, quando ele discute a sua visão da expiação e a necessidade da cooperação humana no processo de salvação. Lewis está bem certo de que os seres humanos possuem o poder de escolha contrária, a opção ou de cooperar com a graça divina ou rejeitá-la. Mas seu relato do evento que teria levado à sua própria conversão é muito mais ambíguo. Nesse relato Lewis parece pender entre a liberdade libertária em um momento, e algum tipo de compatibilismo no momento seguinte. Durante sua viagem de ônibus, Lewis percebeu duas opções de vida diante dele, que ele chamou de “um momento de escolha absolutamente livre...Eu podia abrir a porta ou deixá-la trancada”.³⁶ Ele podia aceitar a proposta de Deus ou podia recusá-la. Ambas opções pareciam viáveis, e ele escolheu cooperar com Deus. Mas de repente, Lewis muda de rumo e apresenta o que parece um ponto de vista totalmente diferente:

Digo “escolhi”, mas não me parecia realmente possível fazer o contrário...O leitor poderia argumentar que eu não era um agente livre, mas estou mais inclinado a pensar que aquilo chegou mais perto de ser um ato perfeitamente livre do que a maior parte das coisas que eu já fizera até então. Necessidade pode não ser o contrário de liberdade, e talvez um homem tenha maior liberdade quando, em vez de alegar motivos, possa dizer apenas: “Eu sou o que faço.”³⁷

Agora essa afirmação certamente nos parece compatibilista. Lewis deixa claro que ele fez uma escolha, mas parece que ele não tinha outra alternativa. Além disso, ele sugere a possibilidade de que a liberdade e o determinismo sequer sejam postulados, em última instância, mutuamente exclusivos. Parece que Lewis apresentava duas visões bastante diferentes da realidade, postas lado a lado nesse relato. Como podemos explicar esta contradição aparente? Como pode Lewis, um pensador extremamente lógico, afirmar o poder da escolha contrária, dizendo ao mesmo tempo, que “não me parece ser realmente possível agir de forma contrária”.

A resposta a essa desconcertante questão pode ser encontrada em uma entrevista conduzida por Sherwood Wirt poucos meses antes de morte de Lewis. Nessa entrevista Wirt pergunta Lewis acerca da sua conversão e, se, naquela época, ele tomou uma decisão favorável a Cristo ou não. Em resposta, Lewis lembra daquele seu enigmático relato de *Surpreendido pela Alegria*: “Bem, eu

diria que a ação mais profundamente premente também seja a ação mais livre. Com isso quero dizer que nenhuma parte de você tem como esquivar-se da decisão.”³⁸ Este é um importante esclarecimento, pois Lewis não está dizendo que o determinismo e a liberdade sejam compatíveis, mas que uma escolha verdadeiramente livre é um ato holístico, um ato que envolve a pessoa como um todo— mente, vontade e emoções. O ato mais livre é aquele, que não gera tensão interna, todas as suas capacidades entram em jogo, e o empurram na mesma direção. E, se todas as suas potencialidades estão adequadamente articuladas, de modo que nenhuma parte do seu ser fique “de fora”, então você certamente tomará aquela decisão, pelo menos, no que depender de você. Uma situação como esta pode ser facilmente reconhecida como o mais livre de todos os atos, porque não há resistência ou luta interna. Esta sugestão lembra muito a convicção de Schaeffer de que uma escolha verdadeiramente livre não é causada por nenhuma força externa particular ou potencialidade interna, mas é algo que “envolve a personalidade toda”.³⁹

Mas em que sentido um ato como esse poderia ser compulsório? Afinal de contas, nós certamente podemos estar completamente comprometidos com a decisão, sem termos nos sentido obrigado para tanto. O que Lewis estava insinuando? Pode ser que ele estava dizendo que toda ação global e inteiramente endossada pela pessoa toda, é compulsória, no sentido de que não agiria de outra maneira. Por que deveria? Se a sua mente, desejo e emoções são as faculdades envolvidas na tomada de uma decisão, e estas faculdades estão em total acordo, então certamente você não agiria de outra forma. Mas não se pode inferir do fato de que *não agiríamos* de outra forma, que nem sequer *podéssemos* agir de outra maneira. Pois, em última instância, você tem o poder de escolher quais pensamentos, emoções e impulsos seguir no processo de chegar a um acordo interno a respeito da questão em pauta. Esse pode ser considerado um ponto confuso em Lewis. Se não temos como agir de forma diferente, a ação foi determinada. Mas, se possuímos o poder de agir de outra forma, contudo simplesmente não o fazemos, dado o consenso interno a respeito do assunto, então isso não é nada determinista ou paradoxal. Se é esse o ponto que Lewis tem em mente quando diz que “a ação mais profundamente compulsiva é ao mesmo tempo a ação mais profundamente livre”, então ele aparentemente confundiu o conceito de ação compulsiva, que não podia ser diferente, com a opção decisiva, que simplesmente não foi outra, devido ao estado resolvido das faculdades necessárias para a tomada de decisão.

É possível ainda que a extrema aversão contra a prática da introspecção obsessiva tenha influenciado a perspectiva de Lewis. Consideremos novamente a linguagem empregada nesse trecho: “Necessidade pode não ser o contrário de liberdade, e talvez um homem tenha maior liberdade quando, em vez de *alegar motivos*, possa dizer apenas: ‘Eu sou o que faço.’”⁴⁰ [grifo nosso] Lewis

desprezava abertamente a mania freudiana moderna de vasculhar as profundezas ocultas da própria subjetividade, numa constante caça a segundas intenções e influências. Ele via essa tendência destrutiva presente na sua própria vida, antes da sua conversão, que passou a criticar mais tarde a ampla psicologização excessiva do mundo moderno.⁴¹ Lewis também lutava contra esta tendência, enquanto crítico literário, encorajando os estudantes e colegas a deixarem o texto falar por si mesmo, ao invés de empenhar-se na eterna caça das influências literárias e motivações psicológicas ocultas, Lewis chamava esta prática de “heresia pessoal”.⁴²

Nós concordamos certamente com a objeção de Lewis, em relação à introspecção obsessiva. Tal ação seria certamente equivocada e contraproducente. Mas não há paralelo entre a auto-introspecção exagerada e a discussão sobre o binômio determinismo-liberdade. Pois a última não é essencialmente uma questão de discernir, quais motivos particulares, razões ou forças externas influenciaram alguém em dada situação.

Também não é uma questão de conhecer a relação precisa entre a causalidade divina e a atuação humana. Antes, a discussão em torno do binômio liberdade-determinismo é uma questão fundamentalmente filosófica e teológica, que mantém importantes implicações sobre como deve ser entendido o caráter de Deus, e, em particular, seu amor por todas as pessoas, e seu desejo genuíno de salvar a todos. Sugerimos então que seja possível discutir a questão da liberdade e do determinismo, sem sucumbirmos a uma introspecção insana. De fato, podemos afirmar o poder da escolha contrária, uma forte noção da graça divina capacitadora, e da importância de uma resposta holística, integrada, ao mesmo tempo em que repudiamos a saturação de si mesmo e a busca excessiva por intenções e influências ocultas.

Qualquer que seja a nossa interpretação das enigmáticas reflexões autobiográficas de Lewis, parece que temos amplas evidências que apontam para um comprometimento com o compatibilismo e a eleição divina incondicional. Consideremos os seguintes quatro aspectos:

Primeiro, mesmo se considerarmos o relato de Lewis determinista, isso não elimina o poder de escolha contrária mais amplo. O determinismo de uma escolha particular por definição já exclui a possibilidade de escolha contrária naquele contexto particular, mas é muito possível que Deus possa determinar algumas escolhas, sem determinar todas. Mas, alguém poderia perguntar, se Deus determina quem irá se converter, isto não é confirma a doutrina reformada da eleição incondicional? A resposta a essa questão é não. Pois, ao contrário do que acredita o calvinista, Lewis não acredita que a salvação esteja garantida com a salvação, mas que ela requer cooperação humana continuada e total transformação, antes se obter acesso garantido ao céu. De acordo com Lewis, cristãos verdadeiros podem cair do estado de graça, se optarem por parar de

cooperar com o plano transformador de Deus. Embora Lewis tivesse mantido aberta a possibilidade de Deus ter predeterminado alguns para a conversão, isso não implica acreditar que Deus tenha eleito essas pessoas para a salvação final. Será necessário um processo radical de cooperação libertária definitiva do homem e transformação completa após a conversão, para termos certeza da nossa eleição.

Em segundo lugar, é difícil ver o sentido da proposta do Eterno Presente de Lewis, de uma perspectiva compatibilista. Todo o propósito da manobra foi provocado pela convicção de que a existência de uma presciência seja prova de que a escolha contrária não é possível. Mas o compatibilista não acredita que a escolha contrária seja essencial para sermos livres. Assim, o apelo de Lewis para a perspectiva do Eterno Presente revela claras intuições libertárias. Nessa mesma linha, Lewis acreditava que há coisas que nem Deus seria capaz de fazer, por exemplo, de determinar que as suas criaturas o escolham livremente. Esta perspectiva mina a crença central do compatibilismo de que o determinismo total e a liberdade humana sejam conceitos inteiramente consistentes.

Em terceiro lugar, temos de considerar o contexto e tom dos comentários em questão. Quando Lewis discute a liberdade e o determinismo no contexto teológico formal, suas visões revelam um claro endosso da liberdade libertária. De fato, grande parte de sua obra está relacionada a esse tema. Em contrapartida, sua visão de liberdade começa a obscurecer-se, quando ele discute essa questão em cartas pessoais e informais e no seu relato autobiográfico. Nesses momentos subjetivos, é importante notar a sua habilidade em colocar as suas idéias e sentimentos da forma mais cuidadosa possível. Consideramos novamente outra passagem de *Surpreendido pela alegria*: “não me parecia realmente possível fazer o contrário... Necessidade *pode* não ser o contrário da liberdade.” [grifo nosso]⁴³ Estaríamos muito equivocados, se tirássemos qualquer conclusão fechada ou rápida, a partir dessa evidência subjetiva e experimental.

Em quarto lugar, Lewis acredita que Deus tem um plano providencial total, ainda que tal plano se baseasse, pelo menos em parte, em escolhas humanas não determinadas. É claro que isso contraria a convicção tradicional reformada de que o plano de Deus não depende, sob hipótese alguma, da atividade dos seres humanos. Estes quatro pontos deixam suficientemente claro que Lewis não endossava o compatibilismo ou a eleição divina incondicional.

Apesar dele não ter concordado com o compatibilismo, em última instância ele deparou-se com os mesmos problemas. Pois a sua incapacidade de resolver a questão da liberdade - determinismo levou-o à proposta pragmática e problemática de atribuímos as nossas virtudes e os vícios dos outros à atuação divina e as virtudes das outras pessoas e os nossos próprios vícios à atuação humana. Uma posição como esta é problemática, porque omite a glória e caráter irrepreensível de Deus, o que coloca Lewis no mesmo barco que os compati-

bilistas, atribuindo a Deus a autoria do pecado e aos homens a responsabilidade por suas boas ações. Além disso, tal estratégia contradiz a aversão consistente de Lewis contra o pragmatismo, que é elevado acima da verdade. Aparentemente, nessas condições Lewis achava que não era capaz de alcançar a verdade, pelo que o pragmatismo redundava na melhor alternativa disponível.

O Absurdo da Teologia do Absurdo

Então, que tipo de mistério Lewis está advogando? Precisamos notar, antes de mais nada, que Lewis não tem o mesmo problema lógico que Schaeffer. Lewis estava bastante certo de que duas afirmações contraditórias não se tornam magicamente verdadeiras, só porque nós as atribuímos à revelação divina:

Se disser: “Deus pode dar a uma criatura o livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, negar-lhe o livre-arbítrio” não conseguiu dizer *nada* sobre Deus: combinações de palavras sem sentido não adquirem repentinamente sentido simplesmente porque acrescentamos a elas como prefixo dois outros termos: “Deus pode”... a tolice continua sendo tolice mesmo quando é falada sobre Deus.⁴⁴

Lewis jamais teria aceitado a proposta de Schaeffer de que a predestinação total e incondicional e a liberdade libertária possam ser ambas verdadeiras, em última instância. Mas isso não quer dizer que Lewis se recusava a conviver com tensões. Ele acreditava que podemos ter clareza intelectual nas coisas essenciais da fé, mas quando se trata das questões periféricas, temos que estar dispostos a conviver com certa dose de dissonância cognitiva. Conseqüentemente, ele tentava fazer toda passagem bíblica e experiência pessoal falarem por si mesmas. E se a evidência não é facilmente harmonizável, ele a deixava simplesmente em aberto, adotando uma perspectiva temporariamente agnóstica sobre o assunto. Ele preferia tensão intelectual temporária a forçar a harmonização. Em outras palavras, Lewis freqüentemente empregava a via média prototípica anglicana nas abordagens de temas polêmicos, destacando os pontos comuns e tirando a ênfase das áreas em discussão.

Mas também não seria totalmente adequado classificar Lewis de agnóstico temporário nessa questão. Ele parece optar pelo Agnosticismo Temporal quando discute o assunto em suas dimensões subjetivas, informais e particulares. Mas quando o assunto é discutido nas suas dimensões objetivas, analíticas e genéricas seus pontos de vista podem ser mais adequadamente enquadrados na categoria do Mistério. Consideremos *Milagres*, a sua obra mais cuidadosamente pensada. A tese geral desse livro tende para um compromisso com indeterminismo. Lewis acreditava que, se os nossos processos de pensamento fossem determinados,

não teríamos base para a racionalidade. Assim, se quisermos levar nossa razão a sério, teremos de admitir que os seres humanos são criaturas indeterminadas.⁴⁵ Este ponto é particularmente significativo, se lembrarmos que uma ação livre é aquela que é explicável em termos de *razões*, que, como já notávamos alhures, são distintas de *causas*. Lewis conclui este livro com um apêndice, em que ele apresenta sua visão de como a providência total e a forma libertária da liberdade podem coexistir harmoniosamente. Assim podemos encontrar na obra mais rigorosa de Lewis uma visão consistente do binômio liberdade-predestinação e um apelo apropriado à categoria do mistério.

Então, como devemos dar conta dessa oscilação momentânea entre o Agnosticismo Temporário e o Mistério? A resposta é possivelmente muito simples. Quando Lewis discute o assunto no campo filosófico mais rigoroso ele apresenta uma visão consistente e coerente do binômio liberdade-predestinação. Mas quando tenta traduzir seu assunto para o domínio do coloquial e concreto, sua clareza se obscurece. Podemos certamente compreender porquê, pois, como seria possível algum dia resolver esse assunto no âmbito do particular? Não temos como saber qual é a relação precisa que há entre a causalidade divina e a humana, nem podemos determinar uma ação específica por qualquer motivo ou causa particular. Como poderíamos? Lewis está correto em dizer que essa busca é absurda.

Mas será que isso invalida toda a discussão? Certamente que não. Lewis simplesmente levou esta discussão para um campo que não lhe é próprio. Nós não precisamos conhecer estas especificidades para atingirmos o cerne da questão. O binômio da liberdade-predestinação não é uma questão de introspecção exagerada, mas ele trata da bondade de Deus e de seu desejo de salvar todas as pessoas. O binômio liberdade-predestinação não é uma questão de conhecer a natureza precisa da ação dupla, mas de justiça divina e de igualdade de oportunidades para todos. O binômio liberdade-predestinação não é uma questão de autonomia própria ou racionalismo pecaminoso, mas da verdade revelada por Deus e de uma visão coerente da realidade. Em uma palavra, a questão do binômio liberdade-predestinação trata do caráter de Deus, do significado da humanidade e da adoção de uma visão de mundo consistente. Lewis poderia ter se poupado a si mesmo e a seus leitores de boa parte das confusões e recomendações problemáticas, se ele tivesse deixado essas importantes verdades bíblicas guiarem suas reflexões bíblicas, teológicas e experimentais, de forma consistente.

Considerações Apologéticas

Nos últimos três capítulos, detalhamos os sistemas soteriológicos de Schaeffer e Lewis, identificando alguns importantes pontos de acordo e

desacordo. Assim qual o proveito de todo esse material para a causa apologética? Concluímos nosso estudo soteriológico com cinco considerações apologéticas.

1. O compatibilismo ameaça a justiça, glória e bondade de Deus. Nossa crítica ao determinismo moderado ou compatibilismo revela um paradigma repleto de implicações problemáticas. Em primeiro lugar esta posição ameaça a justiça de Deus, pois todas as ações e pensamentos devem, em última instância, ser remetidos à vontade determinante de Deus. Na verdade não temos a opção de vida de agir de forma diferente da que Deus determinou. Em segundo lugar, esta abordagem obscurece a glória de Deus, pois atribui responsabilidade ao homem pelos seus pecados de causa secundária. Mas, se os homens são considerados responsáveis pelos seus pecados de causa secundária, não deveriam os eleitos receber crédito por suas boas ações secundárias? Ou consideramos Deus injusto por punir aqueles que não poderiam ter agido de outra forma ou Ele arrumou uma maneira de permitir aos seres humanos vangloriar-se por suas boas obras secundárias. Em terceiro lugar, esta posição não dá conta da bondade de Deus, porque se Deus pode determinar as escolhas livres do homem, porque ele não determinou que todos optassem livremente por ele? Se os seres humanos não necessitam do poder de escolha contrária, para serem verdadeiramente livres, então o que é que impede um Deus amoroso e totalmente bom de predestinar todos os seres humanos a aceitarem a sua oferta da salvação livremente? Entretanto estamos ainda para ouvir uma resposta plausível a esta questão crítica. A linha mestra é essa: a concepção libertária é o único modelo de liberdade que faz justiça tanto ao caráter de Deus quanto ao significado humano.

2. Nossa soteriologia deve refletir uma noção libertária da liberdade. Se a concepção libertária é realmente necessária para darmos conta do caráter de Deus e da significância humana, então nossa soteriologia deve refletir um compromisso consistente com esta visão da liberdade. A nosso ver, o modelo transformador de Lewis é mais efetivo do que o modelo legal de Schaeffer nesse ponto. Três aspectos podem ser destacados neste ponto. Primeiro, uma visão libertária da salvação significa que, com o auxílio do Espírito Santo, os seres humanos podem receber o presente divino da salvação ou rejeitá-lo. A eleição incondicional e a liberdade libertária são simplesmente incompatíveis. Em segundo lugar, uma visão libertária da liberdade significa que a salvação exige uma fé dinâmica e continuada, e não um ato de fé de apresentação única. Se a salvação é selada na conversão, então a liberdade atribuída às mais importantes áreas da vida, eliminaria nosso destino eterno. Terceiro, uma visão libertária da liberdade sugere o conceito de uma real atuação dupla no processo de transformação, desde o começo até o fim. E, como Lewis o colocava, isto

implica necessariamente na continuidade, para além do túmulo, da purificação daqueles que morrem antes desse processo estar terminado.

Para a maioria dos protestantes evangélicos, esta última sugestão é pouco aceitável. Esta doutrina lembra muito as técnicas para angariar fundos, praticadas durante a Idade Média não-bíblica. E não é só isso, vista pela perspectiva do modelo legal, tal doutrina é totalmente desnecessária. Pois, se Deus atribui justiça, perdoa os pecados passados, presentes e futuros e promete transformação unilateral por ocasião da morte, então qual o sentido de uma doutrina do purgatório? Da perspectiva do modelo transformacional de Lewis, contudo, a idéia de purificação póstuma é uma implicação lógica. Se a salvação lida, antes de mais nada, com a transformação, e esta transformação exige a cooperação humana, do começo ao fim, então redonda razoável acreditarmos que aqueles que morrem antes de completarem o processo de purificação terão uma nova oportunidade para a purificação além do túmulo. Em uma palavra, Lewis não endossava a idéia das indulgências ou outros abusos tradicionalmente associados a esta doutrina; o que ele fez foi simplesmente levar às últimas conseqüências lógicas a sua soteriologia transformacional.

Assim, a questão do purgatório não pode ser respondida única e exclusivamente a partir da exegese pura. Precisamos levar os dados bíblicos às suas últimas conseqüências lógicas. Se estamos convencidos de que a liberdade libertária e o modelo transformacional de Lewis fazem o maior sentido, se aplicados aos dados bíblicos, então a existência de um espaço para a purga nos pareceria uma conseqüência lógica. Mas um lugar de purificação não faz sentido, se mantivermos a convicção de que Deus efetua transformação unilateral no momento da morte, pois nesse caso, não seria necessária nenhuma purificação adicional.

3. Temos de seguir a “verdadeira” verdade para onde quer que ela nos leve. Se pretendermos preservar outros sistemas de fé, desde que tenham consistência própria, os cristãos devem, com toda a integridade, ater-se a esse mesmo padrão. Mas isso nem sempre acontece, como vimos no caso da posição paradoxal de Schaeffer. Se acreditarmos que Deus é o Deus da lógica, da ordem e da verdade, então o nosso sistema deve ter uma consistência própria que incorpora a verdade, ainda que seja uma verdade inexaurível. Isso significa que os cristãos devem estar dispostos a pensar mais rigorosamente sobre a questão do mistério. Se nos deparamos a um ponto de tensão legítimo, ou seguimos Lewis para os terrenos do agnosticismo temporário ou repensamos nossa posição doutrinal. O Paradoxo não dará conta do recado. À luz da evidente necessidade de preservarmos a liberdade libertária, gostaríamos de encorajar os leitores a explorarem formulações alternativas à onisciência e onipotência divina,

que façam justiça tanto aos dados bíblicos, quanto ao caráter de Deus, antes de lançar a questão do livre-arbítrio e do determinismo nas profundezas do mar das causas insolúveis.⁴⁶

4. *A honestidade teológica é uma necessidade apologética.* Há algo de ambíguo na tentativa de se apelar exclusivamente à eleição incondicional, como meio de segurança e intencionalmente encobrir esta doutrina aos incrédulos. Esse era um problema que incomodava Schaeffer. Se Deus de fato elegeu alguns incondicionalmente para a salvação e desistiu de todos os outros, não temos por que envergonhar-nos da sua metodologia, mas temos de assumir esta doutrina completamente e, com ela, todas as implicações que dela se inferem. Schaeffer não defendia a necessidade da honestidade, da parte de seus parceiros intelectuais, adeptos de outros sistemas de fé? É evidente que sim. O que temos de fazer aqui novamente é ater-nos ao mesmo padrão. Como cristãos, devemos pavimentar o caminho da procura pela verdade, para onde quer que ela possa nos levar. Toda verdade é verdade de Deus, e não temos razão para nos envergonhar de nenhuma delas. Sugerimos que o mesmo instinto que impediu Schaeffer de compartilhar com os incrédulos sua crença na eleição incondicional seja um sinal intuitivo ou alerta de que esta doutrina é suspeita. Se não podemos compartilhar nosso sistema completo com honestidade e integridade, então alguma coisa está errada.

Nesse mesmo sentido, é necessário questionar a freqüente da dicotomia que praticada entre teologia sistemática e teologia pastoral. Schaeffer mantinha os conceitos contraditórios da predestinação total e incondicional e da liberdade libertária sob tensão, mas no contexto pastoral, sua estratégia era diferente. Ao invés do “equilíbrio perfeito” Schaeffer preferia enfatizar uma doutrina mais conformista, ao mesmo tempo em que ignorava as implicações problemáticas de outras convicções que mantinha.⁴⁷ Similarmente, Lewis parece justificar sua proposta pragmática com a bandeira do aconselhamento pastoral e devocional. Existem momentos em que é apropriado para um pastor enfatizar uma doutrina particular, mas nunca, de tal forma que venha a deformar a imagem completa do que realmente acreditamos. Semelhantemente, não é apropriado oferecer conselho pastoral cujas implicações não podem ser sustentadas pelo exame minucioso da Bíblia e da teologia. Se Jesus Cristo é o Senhor de toda realidade, então deve haver consistência entre a nossa teologia sistemática e a pastoral. Schaeffer certamente concordaria neste ponto, defendendo que “respostas são necessárias...caso queira manter minha integridade intelectual e se estou mantendo unidades a minha vida pessoal, devocional e intelectual.”⁴⁸

Gostaríamos de sugerir uma forma de testar a integridade da nossa teologia, perguntando-nos se as suas implicações podem ser honestamente endossadas pelo teste de fogo. Quando uma criança é assassinada, será que a nossa visão da

soberania divina nos dá autoridade para afirmar com total integridade e consistência teológica que Deus não desejava a sua morte? Quando uma pessoa amada está rejeitando a fé, podemos dizer com total integridade e consistência teológica que Deus deseja a sua salvação profundamente e que está fazendo de tudo para atrair essa pessoa para os seus braços? Ou será que quando acontece uma morte trágica ou um incrédulo rejeita a fé isso nos dá uma espécie de nó no espírito? Se nós realmente acreditamos que Deus determinou todas as coisas que possam vir a acontecer, incluindo a violência para com os menores e a condenação incondicional dos não-eleitos, então estamos dispostos a conviver com essas implicações no mundo real. Se não podemos aplicar nossa teologia sistemática a situações concretas, então há algo de terrivelmente errado com a nossa postura doutrinal.

5. *A apologia é um empreendimento sistemático.* Há uma forte associação entre a causa da apologia e a teologia sistemática. Algumas pessoas parecem tratar de apologia como se trata um jogo de futebol ou uma partida de vôlei: quem acumular mais pontos, ganha.⁴⁹ Não fomos chamados simplesmente para darmos bolas dentro, ou para acumularmos um enorme volume de evidências empíricas desarticuladas, mas devemos antes mostrar, como estas evidências se articulam entre si, formando um quadro racional e existencialmente satisfatório da realidade. A principal tarefa da teologia sistemática e da apologia é de encaixar estas peças umas às outras, de modo que a coerência e a beleza da proposta cristã possa emergir com máxima clareza para aqueles que estão confusos diante do complicado quebra-cabeças da vida. Se isso confere com a verdade, então a nossa visão soteriológica precisa ser coerente, compreensiva e compulsiva.

O Maior Confronto Ainda Está Por Vir

Schaeffer compreendia a necessidade de uma visão coerente, compreensiva e compulsiva. Em *O Deus que intervém* ele sugere que necessitamos obter uma visão global da realidade, mas parece que tudo o que temos são fragmentos desconexos. A realidade é como um livro, mas nós só possuímos uma pequena porção fragmentada do texto, temos aproximadamente “três centímetros de matéria impressa em cada página.”⁵⁰ Isso é o suficiente para sabermos que há aí algum tipo de autor, mas não é o suficiente para compreendermos toda a história. Se ao menos nós pudéssemos encontrar os trechos omissos, teríamos como reunir os fragmentos numa mensagem coerente.

É assim que Schaeffer encarava a relação essencial entre a revelação natural e especial. Os seres humanos participam da resposta, pois são criados à imagem de Deus e vivem no universo de Deus. Mas essa informação não é suficiente para vermos o sentido da realidade, pois vivemos num mundo anormal e decaído. Necessitamos da revelação das Escrituras para preencher os

vazios e interpretarmos as anomalias da vida. Ao reunirmos os fragmentos da revelação natural e especial, obteremos uma visão coerente, compreensiva e compulsiva da realidade.

Mas, de acordo com Schaeffer esta claridade encontra-se obscurecida em muitos meios cristãos. O século vinte trouxe uma nova leva de críticos da Bíblia que dissecaram e remodelaram o texto, de modo que ele não tivesse mais nada a ver com os fragmentos da revelação natural. Uma visão unificada da realidade e a história da solução divina para a condição humano, abriram caminho para uma desarticulada e dicotomizada justaposição da fé e revelação especial, por um lado, e de fatos verificáveis e revelação natural por outro. Eis porque Schaeffer defende tanto na inerrância. Ele defendia que só era possível preservar uma visão unificada da realidade, a partir de um certo compromisso com esta doutrina. Para Schaeffer, quem nega a qualidade inerrante das Escrituras acaba destinado a um campo de conhecimento fragmentado e uma visão de mundo truncada.

Nosso estudo soteriológico trouxe à tona algumas controvérsias entre Schaeffer e Lewis – a natureza da expiação, segurança eterna, eleição incondicional, purgatório e apelo ao Paradoxo – mas o maior ponto de controvérsia certamente ainda está por vir. Pois não há dúvida de que ele não se sentia confortável com alguns dos comentários de Lewis a respeito do assunto polêmico da inspiração divina da Bíblia. Ninguém conheceu esse assunto melhor daquele que foi, por longos anos, editor do jornal *InterVarsity Press*, James Sire.

Sire lembra de quando ele acompanhou Schaeffer até a Convenção da Associação de Livreiros de Cincinnati [Booksellers Association Convention]. Certa tarde os dois desceram caminhando até as margens do rio Ohio, onde as barcas e navios a vapor deslizavam em todas as direções. O Rio Reds nascia no Estádio de Riverfront, avolumando-se silenciosamente, com suas ondulações características sobre os bancos de areia do rio. Quando os dois tomaram o rumo de volta ao hotel, Schaeffer estavam em um estado de espírito tipicamente vivo e reflexivo. Melancólico por natureza, ele não sorria com frequência, nem dava gargalhadas fortes ou leves. Ele era um orador poderoso, que aplicava todas as suas faculdades mentais, volitivas e emocionais, mas dificilmente o senso de humor.

Sire sabia que Schaeffer não simpatizava com a postura de Lewis em relação à inspiração divina. Sua interpretação mitológica do relato da criação, seu questionamento, se certos Milagres do Antigo Testamento são factíveis do ponto de vista espaço-temporal e suas concessões à possibilidade de ocorrência de erros no relato dos Evangelhos representavam um desafio à doutrina da inerrância da Bíblia. Schaeffer era crítico particularmente de *Reflexions on Psalms* [Reflexões sobre os Salmos], mas recusava-se a desafiar publicamente esta obra relativamente obscura, temendo que isso pudesse atrair a atenção

para a visão deficitária que Lewis tinha das Escrituras e desviá-la de sua influência apologética predominantemente positiva de seus demais escritos.

Numa brecha no meio da conversa, Sire imaginou uma cena intrigante. E disse gostaria muito de conseguir reunir Schaeffer e Lewis na mesma sala e ficar escutando às escondidas. Um sorriso inesperadamente generoso cobriu a face já bastante envelhecida de Schaeffer. Evocando a cena em sua mente, ele voltou-se para Sire e disse, “Ah sim, se nós tivéssemos tido chance de conversar, acredito que teríamos nos entendido.”⁵¹

Suspeitamos que Sire não é a única pessoa que teria ficado fascinada em assistir os mais influentes apologetas dos nossos tempos, debatendo acerca desses tópicos tão importantes. Embora não compartilhem necessariamente da certeza de Schaeffer, quanto ao resultado, suspeitamos que um encontro como esse teria lotado o estádio de Riverfort naquela noite. Quem sabe o que teria acontecido? Um debate como esse poderia ter trazido alguma esperança de ladearmos o largo abismo que divide e separa não apenas Schaeffer e Lewis mas grande parte do mundo evangélico. O próximo capítulo é uma modesta tentativa de trazer à vida o intrigante sonho de Sire.

Mas é preciso que a Bíblia, seja considerada Palavra de Deus, *em tudo o que ela ensina* – tanto em questões de salvação, quanto de história e ciência e moralidade. E, se for fraca em qualquer uma dessas áreas, o que infelizmente se aplica a muitos que se chamam evangélicos, estaremos destruindo o poder da Palavra de Deus e colocando-nos a nós mesmos nas mãos do inimigo.¹

Francis Schaeffer

O fato de que a estratégia soberana das Escrituras é a de conduzir a Palavra de Deus ao leitor (ele também necessita inspiração) de modo a que a leia, no espírito certo, nisso eu acredito piamente. Que elas *também* dão respostas verdadeiras a todas as questões que se possa levantar (ainda que sejam muitas vezes pouco relevantes, do ponto de vista religioso), não creio. Este *tipo* preciso de verdade que nós muitas vezes reivindicamos é, na minha opinião, algo que os antigos nem sequer imaginavam.²

C.S. Lewis

Não cremos que seja apropriado julgar as Escrituras, de acordo com os padrões de verdade e erro que estejam alienadas do seu uso e propósito. Negamos ainda que haja qualquer contradição entre a inerrância e os fenômenos bíblicos, tais como a falta de precisão tecnológica moderna, irregularidades na gramática ou ortografia, descrições empíricas da natureza, registros falsos, o uso de hipérboles e arredondamento de números, a estrutura de organização do material em tópicos, diferenças³ entre materiais colhidos em registros paralelos ou o uso de citações livres.

Declaração de Chicago sobre Inerrância Bíblica

1. Francis A. Schaeffer, *The Great Evangelical Disaster* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1984), pp. 25-26.

2. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, org. W.H. Lewis (Londres: Geoffrey Bles, 1966), p. 287.

3. *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*, Artigo 13, os artigos de afirmação e negação.

Capítulo 5

A Autoridade da Bíblia e a Inspiração Divina

O grande divisor evangélico

Em seu último livro, *The Great Evangelical Disaster* [O Grande Desastre Evangélico] Schaeffer descreve uma cena muito viva, ocorrida nos Alpes Suíços. Não longe de seu chalé, uma alta montanha de pedra erguia-se acima do terreno em redor. As freqüentes nevascas cobriam esta montanha com uma cobertura contínua de neve fofa. Entretanto essa aparente harmonia é mera ilusão, pois quando as temperaturas se elevam, a topografia real da montanha costuma fazer a neve derretida correr em dois vales opostos.

Esta montanha em particular envia parte de seus detritos úmidos no Rio Reno e de lá, nas águas geladas do mar do norte. O restante do que originalmente havia sido flocos de neve, corre para o lago de Gênova e finalmente, deságua nas correntes mais quentes do Mediterrâneo. Os flocos congelados, que ora conviveram lado a lado, no topo da montanha, acabaram, com o tempo, e, em última instância, em zonas diferenciadas e climas opostos.

Este fenômeno natural ilustra a importância decisiva do divisor de águas, do grande divisor. Nos anos finais de sua vida, Schaeffer acreditava que o mundo evangelical mal estava conseguindo segurar-se sobre as pernas bambas, diante de um divisor de águas de crítica importância: A questão da autoridade bíblica.

No âmbito do evangelicalismo, há um crescente número de pessoas, que estão modificando sua visão, a respeito da inerrância da Bíblia,

de modo que a autoridade total das Escrituras passou a ser totalmente desacreditada... assim como flocos de neve, que caem lado a lado no precipício, também as novas tendências, se levadas até o fim, acabarão parando a milhares de quilômetros de distância umas das outras.”²

Schaeffer apresenta um retrato bastante realista do dilema evangélico. Embora um número crescente de estudiosos questionasse a sua precisão. Será a inerrância realmente uma questão divisora de águas para o movimento evangélico? Pode a localização exata do precipício ser identificada? Estarão aqueles que mantêm uma visão diferenciada da inspiração, necessariamente destinados a morrer congelados no Mar Báltico? Temos certamente que nos perguntar, se o divisor de águas de Schaeffer teria empurrado C.S. Lewis, aos trancos e barrancos para o outro lado da ladeira.

Enquanto Schaeffer dedica boa parte do seu tempo e energia ao tema da autoridade e inspiração divina,³ Lewis dá pouca atenção ao assunto.⁴ A controvérsia sobre a inerrância, a que Schaeffer se refere, atingiu o seu auge nos dez anos, que se seguiram à morte de Lewis e concentrou-se amplamente no âmbito do evangelicalismo norte americano. Dada a natureza um tanto provinciana desse debate, não é de se estranhar nem um pouco que Lewis tenha se reportado ao assunto tão raramente. A inerrância simplesmente não era uma questão relevante para ele. Para Schaeffer, porém, essa questão não era definitivamente provinciana ou secundária. Desde as suas lutas contra o elemento liberal em sua denominação até o seu envolvimento com o Conselho Internacional de Inerrância Bíblica, perto do final de sua vida, Schaeffer reivindicava insistentemente que esta doutrina deve ser tenazmente salvaguardada, se quisermos evitar a queda no liberalismo.⁵

Nas páginas a seguir, estaremos comparando o contraste entre as concepções dos nossos apologetas, a respeito do importante conceito da autoridade bíblica e da sua inspiração divina. Começaremos pela defesa de Schaeffer da inerrância, uma doutrina que muitos estudiosos evangélicos consideram fundamentalmente falha e suspeita, do ponto de vista exegético. Mas antes de estarmos em condições de avaliar a força moral da posição de Schaeffer, é preciso identificar melhor qual é precisamente a questão em pauta.

A Necessidade Epistemológica: A Defesa Schaefferiana da Inerrância

Francis Schaeffer estava bastante envolvido com a guerra cultural predominante na sua época. Nas décadas de 1970 e 1980, ele exerceu um papel essencial, ao inscrever centenas de milhares de cristãos no projeto pró-vida. Ele escrevia e discursava calorosamente sobre a crise moral que estava desintegrando a cultura ocidental e incentivando toda uma geração de crentes a assumirem valores

bíblicos, em todas as áreas. Mas, por mais que ele tivesse combatido o aborto, eutanásia e todas as demais formas de amoralidade individual, ele acreditava que as tensões éticas eram meramente sintomáticas de um problema muito mais profundo. De acordo com Schaeffer, o problema fundamental que a nossa sociedade decadente está enfrentando no final do século vinte é uma preocupante falta de certezas: “A Epistemologia é o problema central da nossa geração; Aliás, o assim chamado ‘conflito de gerações,’ é, na verdade, um conflito epistemológico, simplesmente porque a geração moderna encara o conhecimento num sentido radicalmente diferente das gerações anteriores.”⁶

Esta crise epistemológica está relacionada à ampla rejeição dos absolutos. Para Schaeffer, os absolutos só podem encontrar um fundamento apropriado numa Bíblia inerrante. Sem uma doutrina forte da inspiração, parece que a humanidade destina-se a se afogar num oceano subjetivista, saturado pelas profundezas da dúvida.

Para Schaeffer, então, a inerrância não é apenas mais um produto de uma linha de artigos dispersa e difusa da indústria da fé evangélica. Considerá-la como algo desse tipo seria interpretar mal o seu papel. Trata-se, antes, da doutrina que suporta todas as outras, o fundamento de toda a estrutura. Sem o sustentáculo da inerrância, todas as doutrinas-chave da fé – a trindade, encarnação, expiação e ressurreição – passam a ser suscetíveis às areias movediças do subjetivismo. Qualquer outro fundamento inevitavelmente transforma o lar cristão em um castelo de areia, sem qualquer estabilidade.

Estamos em condições agora de considerar as partes integrantes da prova que sustentava a defesa de Schaeffer em prol da inerrância: o argumento da comunicação humana, o testemunho que a Bíblia dá de si mesma e a postura histórica da igreja.

O argumento da comunicação humana. Em um apêndice de *Ele está aí e não está em Silêncio* (*He is There and He is Not Silent*), Schaeffer argumenta que o conflito em torno da inerrância da Bíblia e da revelação proposicional⁷ representa, antes de mais nada, um conflito ao nível proposicional.⁸ Para quem parte de pressupostos naturalistas – um começo impessoal em um sistema fechado de causas e efeito – a mera hipótese de uma comunicação verbalizada entre um Deus não criado, pessoal e a criatura, não é apenas pouco razoável, mas é simplesmente absurda. Tal circunstância é uma impossibilidade *a priori*, dentro da estrutura naturalista. Contudo, se partirmos do pressuposto cristão – um começo pessoal em um sistema limitado de causa e efeito, aberto para a influência sobrenatural – a proposta de uma comunicação verbalizada entre um criador infinito-pessoal do universo não é apenas possível, mas realmente bastante plausível.

De acordo com Schaeffer, a maioria das pessoas que desafiam a inerrância, incluindo alguns dos círculos dos cristãos, orientam-se por pressupostos

naturalistas. Ele acredita que a maioria dos críticos não rejeitou a inerrância “em decorrência de uma consideração detalhada de problemas, com análise objetiva, mas porque aderiram a outro conjunto de pressupostos, de forma analisada ou então, cegamente.”⁹

Podemos interpretar este argumento, a favor da inerrância, como no caso do atletismo leve. Imagine Schaeffer como um corredor de corrida de obstáculos. Numa olhada rápida sobre a pista ele descobre diferentes obstáculos, que o separam da linha de chegada. Mas, por estranho que pareça, com o decorrer da corrida os obstáculos tidos como absurdamente altos, apreciam tornar-se progressivamente menos assustadores. Schaeffer resolve caminhar pela pista para ver mais de perto os estranhos obstáculos. Depois de cuidadoso exame, os dois primeiros obstáculos, quais sejam os pressupostos cristãos e a revelação proposicional, revelavam-se como sendo, na verdade, os que eram realmente temíveis. Mas, uma vez superados, restava-lhe, por de trás deles, somente mais um obstáculo baixinho, o da inspiração, para a conquista do troféu da inerrância.

Acontece que esse primeiro obstáculo é excepcionalmente alto. Diante disso, Schaeffer sugere uma saída um tanto curiosa. Ao invés de eliminar o obstáculo mais alto desde o começo da corrida, ele se pergunta, se não é possível deixá-lo para o final. Se ele tivesse como transferir o obstáculo dos pressupostos para o fim, Schaeffer pensa que, de alguma forma, pudesse ser capaz de fazê-lo desistir do seu tamanho absurdo e diminuir de tamanho. Seu adversário concorda em transferir o obstáculo dos pressupostos para o final, contanto que se dê logo início à corrida.

Para que o argumento de Schaeffer funcione, o cético é obrigado a concordar em remover os seus pressupostos naturalistas por alguns instantes. Esta estratégia dá a Schaeffer o luxo de expor a sua hipótese, antes de ter comprovar os seus pressupostos fundamentais. Provavelmente, Schaeffer acredita que a validade dos pressupostos cristãos acaba se evidenciando, uma vez que a força associativa da teoria tenha sido adequadamente esmiuçada. Ou, para permanecermos no âmbito da nossa metáfora, Schaeffer parece acreditar que a energia armazenada no embalo da corrida de velocidade, poderia impulsioná-lo, com sucesso, por cima do decisivo obstáculo final.

A partir de uma aceitação passageira dos pressupostos cristãos, Schaeffer constrói a sua argumentação a favor da visão tradicional de uma concepção anselminiana de Deus¹⁰ e de raça humana, criada à imagem de Deus, com a capacidade de comunicar-se. A argumentação desenvolve-se da seguinte forma: Se Deus é infinito, ele é poderoso o suficiente para se comunicar com a humanidade finita. Embora o finito jamais seria capaz de compreender completamente o infinito, ainda sim é possível a comunicação adequada. O sucesso da transferência continuada de informações entre os seres desiguais e limitados confirma esta verdade. Se seres finitos são capazes de trocar

informações precisas, certamente eles são capazes também de receber certa monta de informações precisas de um ser infinito. Mas, de acordo com as reivindicações cristãs tradicionais, Deus não é apenas infinito, e, por isso mesmo, capaz de comunicar-se, mas é também pessoal, e por isso, sente-se motivado para entrar em contato com a sua criação. Esta combinação de habilidade e desejo é uma garantia epistemológica poderosa. O amor descompromissado e o sucesso na negociação, a respeito do obstáculo da revelação proposicional o reforça ainda mais permitindo a Schaeffer concluir, que a única forma de explicar a possibilidade de revelação proposicional precisa, ainda que limitada, é a de aderir aos pressupostos naturalistas. Assim, para quem estiver aberto à possibilidade da interferência do sobrenatural, a idéia de comunicação entre o infinito e o finito, é uma opção viável.

Uma vez estabelecida a possibilidade e o desejo de comunicação de Deus, é preciso considerarmos os meios pelos quais esse tipo de comunicação pode ser realizado. Embora Deus pudesse ter-nos enviado um telegrama detalhado no pico do monte Sinai, parece que ele optou por uma estratégia de ação diferente. De acordo com o cristianismo ortodoxo, Deus não apenas nos escolheu para revelar-se *para* a humanidade, mas também *através da* humanidade. Schaeffer acredita que todo a questão da inspiração, torna-se um pequeno acidente topográfico, uma vez que o monte da revelação proposicional tenha sido superado da forma mais apropriada.

Se o Ser incriado tivesse desejado comunicar suas mensagens, por meio de personalidades criadas, de forma que elas pudessem registrar por escrito (em seu próprio estilo pessoal, etc.) o teor exato do que o ser impessoal queria que eles escrevessem como verdades, a respeito de religião do cosmos e da história – então, a estas alturas, já não teríamos como dizer, com certeza, se ele o poderia ter feito, ou, se ele realmente o faria.¹¹

Uma vez superados os obstáculos da revelação proposicional e da inspiração, Schaeffer acredita que a vitória já esteja certa. Ele ficaria desconcertado, se alguém lhe propusesse que o Deus perfeito tenha oferecido algo menos do que uma mensagem inerrante. A comunicação divina que mistura verdades religiosas a falsidades históricas, científicas e cosmológicas não lhe parece plausível. “Estranho supor que, se o Ser não-criado não é, nem mentiroso, nem caprichoso, ele pudesse ter transmitido ‘verdades religiosas’ em um livro que segue toda uma estrutura implícita ou explicitamente histórica, mas cuja história seja falsa ou confusa.”¹² Schaeffer dá vazão a sentimentos similares em *Sem Conflito Final (No Final Conflict)*: “Que sentido pode fazer para Deus, conceder-nos verdades religiosas verdadeiras e, ao mesmo, colocá-las em um

livro que está errado, no que diz respeito à história e ao cosmos?”¹³ Schaeffer parece acreditar que a inerrância seja uma implicação prática do posicionamento cristão tradicional.

Superados os obstáculos da revelação proposicional e da inspiração, o obstáculo pressuposicional, que uma vez parecia gigantesco tornava-se agora facilmente manipulável para Schaeffer. Apesar do equilíbrio entre o recurso dedutivo e indutivo à Bíblia e à evidência empírica, Schaeffer pergunta-se, qual seria o conjunto de pressupostos, o teísta ou o naturalista, capaz de oferecer uma melhor explanação do admirável fenômeno da comunicação humana.

Nestas alturas, duas coisas devem ter ficado claras: primeiro, que o pressuposto de que todas as coisas tivessem se originado da matéria ou energia torna a idéia de revelação ou infalibilidade impensável; e, segundo, que o pressuposto da origem pessoal torna tais idéias absolutamente nada impensáveis ou absurdas... Se partimos de um todo impessoal [paradigma naturalista], surge um problema que se revela agora algo realmente gritante: Será que a comunicação entre as pessoas também não se torna absurda? A partir desse pressuposto ninguém jamais poderia encontrar um caminho para encontrar sentido, seja no diálogo dos homens entre si, seja, na capacidade de ouvir, exceto através de um ato de fé, que contrariasse toda a estrutura básica de pressupostos prévios. E o que é pior: para aqueles que sustentam esse outro pressuposto, os seres inferiores (eu e os outros) não ficariam muito contentes em pensar, que o seu discurso não tem sentido; e, além do mais, tudo na experiência nos convence de que os outros têm a capacidade de ouvir. Quer dizer, ainda que não, de forma exaustiva.¹⁴

Schaeffer acredita que, na verdade, só existem dois conjuntos de pressupostos à disposição. Comparado ao desafio inerente ao postulado naturalista, um obstáculo que exigiria o impulso de uma vara de salto, Schaeffer encoraja o cético a avaliar-se a si mesmo, diante do poder explanatório e da coesão interna da postura cristã: “Muito bem, à luz da total confusão, a que o outro pressuposto nos leva (o caráter impessoal, acrescido do tempo e da chance), o pressuposto do começo pessoal vale outra olhada muito mais cuidadosa.”¹⁵

Schaeffer está dizendo que o fenômeno da comunicação faz sentido, somente se visto, a partir do pressuposto da perspectiva cristã. Restam aos naturalistas duas opções. Ou eles podem continuar teimando em fixar-se no seu conjunto de pressupostos, diante das evidências; ou eles podem seguir os fatos e mudar os seus pressupostos, em favor da alternativa cristã. Uma vez que se aceita a alternativa cristã, a inerrância torna-se parte constituinte do negócio. Schaeffer considera altamente improvável a idéia um Deus todo poderoso, todo amoroso e inteiramente verdadeiro, que pudesse transmitir uma mensagem toda enviesada de falsidades.

O Testemunho que a Bíblia dá de si mesma. Um ponto de demonstração considerado crítico, na defesa associativa que Schaeffer faz da inerrância, é o testemunho que a Bíblia dá de si mesma. Apesar de as palavras *inerrância* e *infalibilidade*, não aparecem, de fato, nas Escrituras, Schaeffer está convencido de que todo o cânone, desde o Gênesis até o Apocalipse, testifica a natureza irrefutável da doutrina. Para Schaeffer, a chave para esclarecermos a questão da inspiração, pode ser encontrada no primeiro livro da Bíblia. Para isso, é crucial o compromisso de interpretar todos os cinquenta capítulos do Gênesis como história espaço-temporal. As primeiras páginas das Escrituras são decisivas para se saber, se a inerrância permanece em pé, ou se será derrotada. Em *Sem Conflito Final (No Final Conflict)* Schaeffer oferece duas linhas de demonstração complementares. A evidência interna, que focaliza o fio condutor literário que unifica o primeiro livro do Pentateuco, e a evidência externa, que, em contrapartida, revela como Jesus, Paulo e outras figuras tratam os relatos do Gênesis.

Toda a argumentação de Schaeffer, relativa à consistência interna fundamenta-se no pressuposto, de que a segunda metade do Gênesis é comumente interpretada como história espaço-temporal. Em outras palavras, Abraão, Isaque e Jacó são vistos como pessoas verdadeiras que viveram em um tempo específico, num determinado lugar. Dada a historicidade normalmente aceita desses patriarcas no local, Schaeffer recorre à consistência literária entre os primeiros onze capítulos do Gênesis e o resultado do livro.

Schaeffer apresenta duas formas de demonstração da consistência interna. A primeira diz respeito às genealogias. O autor usa a mesma terminologia e estrutura literária por todo o livro do Gênesis, quando detalha o relato das origens. Desde “Este É o livro da genealogia de Adão...” (Gênesis 5:1) até “Esta É a história de Jacó...” (Gênesis 37:2), podemos verificar sempre o mesmo tratamento consistente. Schaeffer cita o princípio da literatura comparada, sugerindo que o tratamento literário comparativo exige uma interpretação igualmente comparativa. Se Jacó é visto como uma figura literária, Adão também deve ser tratado da mesma forma.

A outra forma de demonstração dos fatos, que Schaeffer apresenta para efeito de é o que ele considerava um modelo literário bastante singular. O autor lida com as questões não essenciais, de forma sintética, e, em seguida, dá continuidade, desenvolvendo matérias mais importantes. Schaeffer afirma que nós “poderíamos usar, a título de exemplo, as sociedades em que um filho menos importante merece tratamento superficial para, que é dedicado com mais intensidade ao filho que importa.”¹⁶ Fundado nesta estratégia literária, Schaeffer acredita que todo o livro será melhor compreendido, se for tomado como um todo orgânico, como um fato totalmente histórico ou totalmente fictício.

Em seguida, Schaeffer volta-se para a evidência externa, para confirmar sua convicção, de que o Gênesis é, de fato, um relato inteiramente espaço-temporal.

De acordo com Schaeffer, um estudo cuidadoso do Novo Testamento revelaria um tratamento uniforme da primeira parte da Gênesis, que é histórico. Schaeffer acredita que, da genealogia de Lucas, até as inúmeras passagens de Paulo, o paralelo comprovado entre Adão e Cristo fica evidente. À luz deste dado, Schaeffer considera interpretações alternativas à literal altamente problemáticas. Se negarmos a autenticidade espaço-temporal do relato do Gênesis, teremos que atribuir a mesma falha a todos os autores do Novo Testamento. Tal raciocínio mina a credibilidade dos autores e, conseqüentemente, a veracidade de todo o Novo Testamento. Outra não menos preocupante implicação para aqueles que interpretam o Gênesis, de forma figurada é o paralelismo inegável nos tratados de Paulo sobre o primeiro e o segundo Adão. Aparentemente, Schaeffer acredita que interpretação alegórica da figura de Adão abre a porta para uma interpretação alegórica de Jesus. Por isso, a integridade das Escrituras e da historicidade de Jesus é invariavelmente associada a uma interpretação espaço-temporal de todo o livro de Gênesis.

O sítio histórico da igreja. Ironicamente, grande parte do debate entre os evangélicos tem girado em torno desse ponto. Os evangélicos conservadores costumam tratar os apelos à tradição com grande ceticismo, contudo, no âmbito da inspiração, tais apelos são comuns. Aparentemente, Schaeffer espera simplesmente corroborar os argumentos anteriormente delineados. Ele remete o seu pensamento abertamente, a Machen, aos teólogos de Princeton, aos reformadores, a Agostinho e, em última instância, aos apóstolos, mas, para nossa surpresa, oferece poucas provas, de que tal visão da inerrância tivesse contado com uma ampla e genérica aceitação. Schaeffer acredita que os Católicos Romanos e os Reformadores estavam em comum acordo quanto a este ponto. Por mais inquietantes que fossem os demais problemas da igreja universal, tudo estava tudo em paz na frente de batalha da inerrância.

Schaeffer parece acreditar que o compromisso histórico da igreja está tão bem estabelecido, que é supérfluo fundamentar este fato. Ele não cita fontes históricas, nem lida com as aparentes contradições, que emergem dos escritos de Lutero, Calvino e Charles Hodge. Ao invés disso, ele acusa o racionalismo iluminista como sendo o flautista mágico que levou a igreja à alienação total de sua consciência histórica, homogênea e ortodoxa da inerrância. Isso é precisamente o que se alega no primeiro argumento que estávamos considerando. Eis precisamente o que se está alegando no primeiro argumento por nós considerado. A alienação total do conceito de inerrância não passa do resultado de uma adoção do conjunto de pressupostos errado. As alegações naturalistas são obra do iluminismo. Ainda que a tradição não mereça o mesmo peso que o testemunho, que as Escrituras dão de si mesmo, Schaeffer vê a definitiva continuidade entre Jesus, os apóstolos e os dois mil anos de história da igreja, como testemunho poderoso da verdade dessa doutrina.

Os Méritos do Racionalismo Crítico.

Como podemos avaliar a argumentação tripartite de Schaeffer, em prol da inerrância? Tal argumentação não está bem dimensionada, mas ela parece sustentar uma hipótese prévia, que se pretende comprovada com base em evidências parciais. Em outras palavras, Schaeffer se vale das duas correntes de pensamento ao mesmo tempo: a dedutiva e a indutiva. Parece emergir daí uma leve redundância, já que as suposições intuitivas e as evidências empíricas se sustentam mutuamente, enviesando a trajetória da hipótese proposta. Este tipo de confirmação mútua dificulta a possibilidade de identificarmos qual é evidência parcial que define a autoridade epistemológica final.

William Abraham é um filósofo que defendia os méritos desse tipo de raciocínio. Ele apresenta uma ilustração ao que ele chama de *racionalismo moderado* (*soft rationalism*, ou *racionalismo crítico*). Abraham evoca a história de um homem, chamado João, que, ao chegar na sua casa, deparou-se com uma grande pedra, bloqueando a sua porta de entrada. Ele não tinha qualquer explicação, de bate pronto, para tal ocorrência desconcertante. Nenhuma das causas naturais conhecidas (por exemplo, vento, avalanche) era capaz de dar conta do fenômeno. Então ele lembrou-se de uma conversa que tivera alguns momentos atrás, em que um amigo lhe dizia que um conhecido deles, um campeão de levantamento de pesos, o Adão, estava maquinando algo contra João. Como ele não tinha visto nem sinal de Adão ultimamente, João não havia dado importância àquela história. Mas agora, a presença daquela pedra enorme, bloqueando a sua porta de entrada, lançava nova luz sobre a questão. A história anteriormente desprezada, parecia bastante possível agora, já que a grande pedra da frente da porta de João não era apenas algo que um campeão de levantamento de pesos *era capaz de fazer*, mas também algo que *era provável que fizesse*, deste que estivesse com más intenções e propósitos.¹⁷

Abraham sugere que nesse caso há uma mútua confirmação entre o evento “entrada bloqueada” e os “rumores sobre a armação”, que cooperaram para tecer uma hipótese explicativa do fenômeno. Se fosse desafiado a justificar a sua hipótese de que Adão foi quem colocou o objeto na frente da sua porta, João poderia apelar para os rumores sobre a brincadeira. Semelhantemente, se fosse desafiado a desistir de acreditar que Adão comentou com o seu colega a respeito da brincadeira, ele poderia apontar para a pedra na frente da sua porta. Abraham não está preocupado com a leve redundância do argumento, explicitando a natureza inegável das duas evidências parciais, que se suportaram mutuamente. O que interessa, em última instância,¹⁸ é a coerência global e o seu poder de explicação do fenômeno em questão.

Parece que Schaeffer está apresentando uma hipótese desse tipo. A Bíblia descreve o caráter e intenções de um criador infinito-pessoal e alega que esta é

a sua revelação inerrante e proposicional para a humanidade. O apelo assim isolado para a revelação não é nada conclusivo, mas quando esta alegação se associa a dois mil anos de história da igreja e evidência empírica da habilidade humana de comunicar-se eficazmente, a hipótese ganha força, passando a oferecer um considerável poder explicativo. Uma argumentação hipotética associativa, a favor da inerrância é considerada, com razão, a pedra angular de toda a epistemologia de Schaeffer.

Lewis: Lobo em Pele de Cordeiro?

Agora que identificamos a posição de Schaeffer sobre a autoridade e inspiração da Bíblia, voltemos nossa atenção para Lewis. Não fica claro o que causaria maior preocupação a Schaeffer, as reflexões provocativas de Lewis a respeito da questão da autoridade e inspiração bíblica ou o fato dele ter relegado à segunda instância a questão da inerrância. Enquanto Schaeffer constrói toda a sua epistemologia em torno da inerrância da Bíblia, Lewis detém-se raramente com esse assunto. E, quando ele discute o assunto, o raciocínio permanece muitas vezes incompleto em seu desenvolvimento e potencialidade. Este era o estilo típico de Lewis. Ele defendia intensamente o que era essencial na ortodoxia, ao mesmo tempo em que oferecia opiniões apenas experimentais sobre os assuntos que ele considerava, por sua natureza, secundários. Sem dúvida, um dos mais prementes contrastes entre Schaeffer e Lewis é a diferença de peso, atribuída a esse assunto.

Já que Lewis não oferecia tratamento sistemático e detalhado quanto à autoridade e inspiração da Bíblia, temos que confiar na visão geral que podemos obter, a partir de uma grande variedade de materiais, que se estendem dos seus pensamentos sobre literatura e crítica bíblica, até parte de sua correspondência pessoal. Embora a sua posição exata não possa ser identificada com facilidade, uma coisa é certa: Ele resiste aos extremos. E isso não é de se estranhar. Lewis mantém uma relação de amor e ódio com os extremos do cristianismo. Ele tem uma especial capacidade de cativar os seus leitores, de imediato, para, logo em seguida, deixá-los confusos. Suas reflexões sobre mitologia, purgatório e problemas religiosos de todo o mundo preocupam muitos críticos conservadores, enquanto sua voraz defesa da verdade objetiva, a divindade de Cristo e o milagre, aborrece outros tantos pensadores que se assumem liberais. Ele encanta e repele, com igual facilidade, elementos radicalmente opostos do seu público.

O ensaio, intitulado *Modern Theology and Biblical Criticism* [Teologia Moderna e Crítica Bíblica], é um caso desses. Falando a candidatos ao ministério, Lewis se revela como um cordeiro treinado, que está “contando aos pastores o que apenas um cordeirinho seria capaz de lhes dizer”¹⁹. A sua capacidade de balir é permeada de afrontas contra os teólogos modernos e os

estudiosos da Bíblia, que vestem a camisa de Bultmann. Entretanto, pouco antes dos conservadores darem seu “amém” final, Lewis dá uma guinada de 180° na sua arma: “Contudo, você não deve traçar um quadro demasiadamente negro. Não somos fundamentalistas. Acreditamos que vários elementos desse tipo de teologia têm graus diferentes de valores. Quanto mais se aproxima da mera crítica textual, do tipo mais antigo, no estilo de Lachmann, mais estamos propensos a concordar.”²⁰ Lewis expressa sentimentos semelhantes em *Reflections on Psalms* [Reflexões sobre os Salmos]: “Tenho sido acusado de ser o que se chama fundamentalista. Isso se deve ao fato de eu nunca me referir a qualquer discurso, como se fosse a-histórico, só por incluir o sobrenatural... Devo julgar (se é que julgo), se uma narrativa é histórica ou não, a partir de critérios bem diferentes.”²¹

Infelizmente, os evangélicos conservadores têm o costume de citar trechos cuidadosamente selecionados do pensamento de Lewis, para dar sustentação às suas próprias causas, deixando de lado, ao mesmo tempo, tudo o que as lança em descrédito. Esse tipo de crítica textual de Lewis pode ser observado nos escritos de Harold Lindsell, um defensor popular da causa da inerrância, dos anos setenta. Em seu influente livro *The Bible in the Balance* [A Bíblia na Balança] Lindsell cita uma diligente rajada de ataques anti-Bultmannianos, retirados de *Modern Theology and Bible Criticism* [Teologia moderna e Crítica Bíblica], ao mesmo tempo que ignora a crítica de Lewis contra o fundamentalismo, que é precisamente abordagem que Lindsell deseja promover.²² Os leitores desavisados são naturalmente levados a ficar com a impressão, de que esse santo patrono do evangelicalismo está firmemente posicionado ao lado de Lindsell. Entretanto, ao escrever o prefácio de uma obra intitulada *O Melhor de C.S. Lewis (The Best of C.S. Lewis)*, publicado anteriormente ao livro *Bible in Balance* [A Bíblia na Balança], Lindsell tem nítida consciência dos pontos de vista críticos que Lewis mantinha contra inspiração da Bíblia. Seu incômodo o impelem a uma palavra de aviso: “Lewis não é infalível. Não concordo com ele em todos os pontos, mas eu respeito suas opiniões e humildade. Se ele estivesse vivo hoje, provavelmente admitiria ter que reconsiderar algumas de suas idéias, pois ele era uma pessoa disposta a aprender – uma atributo muito coerente com alguém, cuja obra deixa claro que ele era um estudioso capaz e um verdadeiro cavalheiro cristão.”²³ Desde então, Lindsell sempre confirmou que ele estava se referindo à inerrância quando estava escrevendo este parágrafo.²⁴

Estes exemplos ilustram precisamente o que não se deve fazer com Lewis. Primeiro, não devemos retirar trechos dos seus pensamentos de Lewis com a intenção de criar intrigas, deixando passar em branco suas explícitas afirmações em contrário. Em segundo lugar, temos que ser cuidadosos com especulações a respeito do que Lewis teria feito, se estivesse vivo. Afinal de contas, “Lewis está morto e não tem como revidar”.²⁵ Quando a especulação se torna necessária, é

preciso que seja sustentada com boas e suficientes evidências. E, nesse caso, todas as evidências apontam para a suposição de que Lewis rejeitava tanto o liberalismo, quanto o fundamentalismo. Lindsell não nos oferece qualquer tipo de garantia para declarar Lewis um “inerrantista honorário”.²⁶ Ele atribui didática, integridade acadêmica e compromisso cristão a Lewis e parece acreditar, que a variável adicional do tempo acabaria levando o catedrático de Cambridge naturalmente à verdade da inerrância. Lindsell parece concordar com Schaeffer em sua afirmação confiante de que, mais cedo ou mais tarde, Lewis “teria chegado lá”.

Quando estamos fazendo as nossas pesquisas, precisamos sempre resistir ao impulso de enquadrar Lewis em um sistema pré-concebido fechado – seja ele liberal, conservador ou outro qualquer. Ele despreza este tipo de classificação acrítica e superficial. Lewis acredita que uma aproximação honesta, direta, indutiva aos dados do texto é o único caminho, para se explicitar o sentido de dado trecho. A descoberta das concepções de Lewis a respeito das Escrituras requer o mesmo tipo de investigação aberta.

A Recepção Holística

Nas páginas a seguir, estaremos considerando o pensamento de Lewis, a respeito da autoridade, revelação e inspiração da Bíblia. Depois de identificarmos suas concepções sobre cada um desses assuntos, tentaremos situar Lewis em relação à montanha alpina de Schaeffer.

Autoridade Bíblica. No oitavo capítulo de *O Problema do Sofrimento*, Lewis lida com o que é possivelmente a alegação mais arrojada de todo o Cristianismo, a doutrina da condenação eterna. Esta é a doutrina que Lewis adoraria riscar da sua confissão de fé. Mas, agir assim significaria contrariar o peso da evidência: “Mas ela tem pleno apoio das Escrituras e, especialmente, das próprias palavras do nosso Senhor; foi sempre mantida pela cristandade; e está fundamentada na razão.”²⁷ Esta sentença é reveladora, pois mostra um Lewis, que se autodenomina anti-fundamentalista, sentado à mesa dos que defendem a autoridade das Escrituras, apesar da cadeira não ser nada confortável e a dieta, nada agradável. Lewis a traga com dificuldade, ingerindo uma doutrina que, de modo geral, lhe causa declarada azia. Isto imediatamente o separa de muitos estudiosos contemporâneos da Bíblia que simplesmente seguem a moda de uma hermenêutica, que assegura uma leitura geradora do que se encaixa exatamente nas suas esperanças e expectativas.

Esta referência também nos dá uma idéia da epistemologia de Lewis. Estas declarações, ainda que longe de serem exaustivos, evidenciam um compromisso aberto com a razão e a tradição. Embora se assentassem no banco dos fundos do bonde das Escrituras, as duas coisas assumem um papel indispensável no seu processo exegético e hermenêutico.²⁸ Lewis acreditava que a doutrina do inferno

tem fundamento na razão e na tradição, embora nem todos os dados das Escrituras possam ostentar tal sustentação. Em casos como este, quando a tradição se divide e a razão falha, Lewis adere fortemente às Escrituras. O encaminhamento que dá à questão do binômio liberdade-predestinação, apontado no capítulo anterior, ilustra-o muito bem. Lewis era incuravelmente lógico. Ele não fazia segredo disso. Mas ele preferia suportar alguma medida de tensão, a dar respostas simplistas em face dos fatos. Melhor ainda teria sido achar solução para o caso da liberdade-predestinação, mas ele não conseguia encontrar. Ele se sentia comprometido com as Escrituras a ponto de manter certos trechos aparentemente contraditórios sob tensão, até a luz esclarecedora chegar. Lewis estava firmemente comprometido com o conceito de consistência bíblica:

Se tivéssemos a liberdade de banir todos os fatos incômodos, certamente não teremos nenhuma dificuldade teológica; mas, pela mesma razão, também não alcançaríamos soluções ou progresso. Os escritores de histórias de detetive, sem falar nos cientistas, ao menos, pensam diferente. O fato preocupante, o aparente absurdo, que não conseguimos enquadrar em nenhuma síntese, que já tenhamos tecido, é precisamente aquele que não deve ser ignorado. Aposto que em 90% dos casos, é nesta toca que se esconde a raposa. Sempre haverá esperança, se mantivermos um problema não resolvido no nosso campo de visão; se fizermos de conta que ele não está aí, não restará nenhuma.²⁹

A questão que está em jogo aqui não é, se o debate sobre liberdade-predestinação tem solução, mas, se Lewis estava disposto a submeter-se à autoridade das Escrituras, até mesmo, às custas da solução intelectual. Isso ele certamente estava disposto a fazer. Ele tinha confiança total na consistência interna das Escrituras, acreditando que todas as aparentes dificuldades fatalmente evaporariam, se continuarmos a buscar a verdade com firme paciência.³⁰

Devemos ter deixado claro que Lewis honrava a autoridade bíblica. Ele sacrificava a sua tranquilidade emocional, a favor da doutrina do inferno e a sua tranquilidade intelectual, em prol da liberdade e da predestinação. Em ambos os casos, ele subordinava seus próprios desejos naturais, em favor da autoridade das Escrituras. Mas como ele fundamentava a autoridade da Bíblia? Como podemos reconhecer as alegações da Bíblia como verdade para as nossas vidas, se há tantas alegações alternativas? Lewis deu-se conta de que todos estamos constantemente aceitando algum argumento de autoridade, muitas vezes, sem nos darmos conta disso. Aliás, não poderíamos sequer sobreviver, se não aceitássemos as alegações dos outros. Dificilmente temos o tempo, conhecimento técnico ou poder exigido, para verificar toda e qualquer afirmação que encontramos pelo caminho. Por isso, temos que depositar a nossa fé em uma grande

variedade de autoridades. A questão não é, se aceitamos ou não o argumento de autoridade, mas sim, que tipo de autoridade aceitamos.³¹

Embora pareça que Lewis simplesmente pressupõe a autoridade das Escrituras, um olhar mais atento revela três pilares de sustentação básicos: o testemunho que a Bíblia dá de si mesma, a tradição da igreja e, possivelmente, o que Lewis considera o mais importante, as marcas distintivas de autoridade da Bíblia. Ele chamou a Bíblia de “livro continua e impiedosamente sagrado”³² A igreja, semelhantemente, revela um compromisso consistente com a autoridade da Bíblia.³³ Contudo, meras alegações podem esvaziar-se, sem um fundamento corroborador.

E o fundamento, nesse caso, é surpreendente. Lewis simplesmente coloca algumas das acusações mais problemáticas contra a confiabilidade da Bíblia, de pernas para o ar. Os céticos alegam que a Bíblia está crivada de inconsistências e afirmações contraditórias. Mas para Lewis tais irregularidades não são necessariamente suspeitas, elas podem não passar de um claro e simples sinal de integralidade autoral. Em Marcos 13:30 Jesus parece estar prevendo que sua volta escatológica se daria ainda na geração dos seus ouvintes. O não cumprimento dessa profecia seria uma aparente refutação das suas próprias reivindicações de divindade. Lewis certamente também se sentiu incomodado com estas palavras, considerando esta a mais embaraçosa passagem de todas as Escrituras. Contudo, ao invés de perder a fé, Lewis encontra surpreendente consolo: “Esta passagem (Marcos 13: 30-32) e o grito ‘Por que me desamparaste?’ (Marcos 15:34) representam, juntos, a maior prova de que o Novo Testamento é historicamente confiável. A primeira grande característica dos evangelistas é o testemunho honesto: eles mencionam fatos que, à primeira vista, são danosas às suas principais alegações.”³⁴

Por que os autores bíblicos, e escribas subseqüentes, manteriam passagens como estas no texto? De acordo com Lewis, há uma única resposta: São as palavras de Jesus. Isso evidentemente abala as reivindicações de muitos estudiosos modernos da Bíblia, que acusam a igreja primitiva, de colocar sua própria teologia na boca de Jesus. Tais afirmações aparentemente embaraçosas, jamais poderiam ter sido forjadas. É aqui, incrustado em um grande enigma, que Lewis ouve os ecos da verdade com a maior nitidez. Como no caso da questão da liberdade-predestinação, Lewis opta por manter sob tensão essas difíceis passagens, contra a reivindicação de Cristo à divindade, até que surja a luz adequada.

Revelação. Se as criaturas pretendem comunicar-se com o Criador, uma coisa é certa: o Criador deve dar o primeiro passo. Lewis escreve, “se Shakespeare e Hamlet pudessem algum dia se encontrar, seria sem dúvida um ato de Shakespeare. A Hamlet não cabia nenhuma iniciativa.”³⁵ Lewis tem uma visão generosa da revelação. A verdade pungente existe por toda parte, em todas as culturas e períodos históricos. O cuidado providencial de Deus e a sua própria

revelação são expressos por uma ampla variedade de meios, que se sustentam mutuamente, como a idéia do sagrado, a lei natural, a nação de Israel, sonhos bons, desejos naturais, intuição, experiência, a Encarnação, os milagres e ensinamentos de Cristo, literatura edificante e as Escrituras Sagradas. Lewis reconhece uma forte continuidade entre todas as formas de revelação. Desde que a realidade última das coisas é auto-sustentada, a revelação também deve apresentar essa mesma característica unificadora.

Todos têm acesso a alguma forma de revelação, o que varia de religião para religião, de cultura para cultura, de época para época é a intensidade e grau de clareza. Lewis registra este fenômeno, em parte, descrevendo a iluminação divina, como um processo gradual e progressivo³⁶. Lewis sugere um modelo de revelação que começa com um sentimento de admiração ou espanto, uma consciência do numinoso. O estágio seguinte do desenvolvimento espiritual é o reconhecimento da lei natural, o código moral, que está embutido no universo. O terceiro estágio é a capacidade de associar o numinoso à lei natural, reconhecendo nosso dever - diante da mais do que misteriosa lei - para com um legislador. A iluminação espiritual chega ao seu auge, quando reconhecemos que “o terrível caçador da natureza e doador da lei natural” irrompe na história da humanidade. Em outras palavras, a encarnação representa a forma mais completa e explícita de revelação.³⁷

Esta noção de revelação progressiva pode ser vista também nos “bons sonhos” ou na mitologia que Deus deu à humanidade: Lewis não se surpreende absolutamente em encontrar histórias mitológicas similares em diferentes culturas e épocas. Tinha que ser assim mesmo. As histórias do oriente médio antecipam o relato do Gênesis.³⁸ Os escritos monoteístas do Faraó egípcio Akhenaten antecipam a poesia dos Salmos.³⁹ A ascensão e morte dos senhores dos campos antecipam a morte e ressurreição real de Cristo.⁴⁰ Como uma semente que nasce, à medida que é regada e nutrida ao longo do tempo, a mitologia floresce e desenvolve-se até a maturidade, à medida que passa de uma geração e cultura à outra. Lewis acredita que isso tudo acontece, sob a orientação e cuidado providencial do Criador.

Esse princípio de revelação progressiva estende-se até as páginas das Escrituras. Da mesma forma como a revelação pagã representa um aperitivo do Judaísmo, o Velho Testamento é um embrião que prenuncia a fé cristã; Lewis acredita que alguns dos relatos do Antigo Testamento são mitologias, escolhidas por Deus, como veículos das verdades sagradas mais antigas.⁴¹ Deus revelou-se da mesma forma progressiva na história delimitada no espaço e no tempo. O mito totalmente desenvolvido e a história totalmente desenvolvida encontram seu casamento perfeito na Encarnação. É aqui que, finalmente, a revelação se concretiza. Sob a ótica da Encarnação podemos adquirir uma visão adequadamente e focalizada, de toda a mitologia e história.⁴²

Deus se revela, não apenas através de uma variedade de meios, que se reforçam mutuamente, mas de forma progressiva. Ao invés de concentrar-se nas diferenças entre as religiões, culturas e períodos históricos, Lewis identifica uma continuidade entre eles. As coincidências testificam a distribuição generosa, ainda que desproporcional, da verdade por todo o mundo. A revelação chega até as pessoas em graus variados de opacidade, condensando-se e ganhando maior nitidez ao longo do tempo, até que a mais clara e completa manifestação da revelação divina irrompesse na Encarnação.

Inspiração. Em 1959, Lewis escreveu uma carta ao professor do Wheaton College, Clyde Kilby, expressando pensamentos prévios, a respeito do tema da inspiração. Nesta carta, Lewis identifica seis fatores a serem considerados no desenvolvimento de uma teoria da inspiração verificável: (1) A distinção que Paulo faz entre as suas próprias palavras e as palavras do Senhor, (2) as aparentes inconsistências entre as genealogias de Mateus e Lucas e os relatos da morte de Judas, (3) o método de pesquisa bastante exemplar de Lucas, (4) a “universalmente admitida a-historicidade (é claro que não estou me referindo a nenhuma falsidade)” de partes das Escrituras, incluindo as parábolas e possivelmente Jonas e Jó, (5) a sugestão de que tudo o que é escrito com verdade e para edificação é, em algum sentido, inspirado e (6) a natureza paradoxal de João 11:49-52, em que a inspiração surge “em um homem mau, sem que ele o soubesse, e então ele não importa o que ele fosse expressar, a inverdade que ele queria dizer... ou a verdade, que ele não queria admitir.”⁴³

Lewis acredita que os pontos dois e quatro excluem qualquer possibilidade de admitirmos que todas as passagens da Bíblia têm que ser necessariamente históricas, para serem verdadeiras. A ressalva contida nessas afirmações revela a natureza múltipla da inspiração, que certamente varia em modo e grau. Os dados estatísticos atribuídos a vários batalhões do Antigo Testamento, que carecem da precisão de hoje, não devem ser considerados exatos, só porque o relato da ressurreição é preciso. Conseqüentemente, Lewis rejeita a concepção, de que a Bíblia seja uniformemente e totalmente inerrante.

É importante entender Lewis corretamente nesse ponto. Ele não está questionando a doutrina de inerrância aqui. Interpretar esses relatos do Antigo Testamento como sendo inerrantes em algum sentido continua uma opção viável. Ao invés disso, Lewis está denunciando aquela noção, de que a inerrância possa ser reduzida a um fenômeno unidimensional, homogêneo, que funcionasse com previsibilidade mecânica por todo o cânone.

Não tenho dúvidas quanto ao fato de que o efeito mais abrangente das *Escrituras* seja o de conduzir a Palavra de Deus ao leitor (ele também necessita inspiração), que lê no espírito certo. Mas que *além disso* ela forneça respostas verdadeiras a toda e qualquer questão

(muitas vezes religiosamente irrelevantes), que se possa formular, disso eu duvido. Na minha opinião, o *tipo* de verdade que nós muitas vezes reivindicamos, era totalmente estranho aos antigos.⁴⁴

Este parágrafo oferece um certo número de pistas para entendermos o posicionamento de Lewis. Em primeiro lugar, Lewis sugere a finalidade das Escrituras. É de transmitir a Palavra de Deus. Lewis não vê as Escrituras como a palavra de Deus propriamente dita, mas como veículo, escolhido e exaltado acima do seu próprio propósito, para dar conta dessa missão.⁴⁵ Seu propósito é de guiarnos para a realidade que há por trás da página impressa. Em um esforço de, ao que parece, prevenir-nos contra a biblio-latria, Lewis escreve, “É Cristo mesmo, não a Bíblia, que é a verdadeira Palavra de Deus. A Bíblia, que tenha sido lida no espírito certo e com a condução de bons professores, nos conduzirá até Ele.”⁴⁶

Em segundo lugar, Lewis acredita que o processo de inspiração é demasiadas vezes restrito ao emissor do processo de comunicação. Sua posição já é mais holística, defensora da inspiração, não apenas do emissor da mensagem, mas também do receptor. A inspiração é o processo, pelo qual Deus supervisiona a totalidade de sua mensagem, desde a sua concepção, até a recepção. A visão que Lewis defende, dos vários graus de inspiração, é comparável à sua compreensão gradativa da revelação. Já que a revelação se desvela progressivamente, é razoável supor que a clareza da inspiração corresponda ao plano progressivo de Deus. Em outras palavras, o grau de inspiração provocado no salmista em 1000 a. C. corresponde, diretamente, ao grau de nitidez da revelação que Deus optou por tornar patente naquela época, e não, necessariamente, ao grau de inspiração, que um escritor dos Evangelhos possa ter recebido.

Seria equivocado supor que Lewis via a inspiração, como uma atividade unilateral. Os seres humanos também têm um papel legítimo a cumprir nesse processo. Ainda que Deus possa parecer muitas vezes estar passando por cima da liberdade humana, a inspiração geralmente requer cooperação. Lewis quer que reconheçamos a necessidade da pureza de coração no processo de inspiração, um canal, através do qual a mensagem de Deus pode ser enviada e recebida com clareza. A dissonância e ambigüidade podem, muitas vezes, ser atribuídas à fragilidade da condição humana ou diretamente ao pecado. “Todas as propriedades da matéria-prima humana acabam transparecendo”, explica Lewis. “A ingenuidade, o erro, a contradição e até (como nos Salmos de maldição) a maldade, não forma removidos”.⁴⁷ Para se chegar à Pura Palavra de Deus, temos que nos aproximar do texto, de forma holística. Isso requer “uma resposta do ser humano, como um todo”⁴⁸ - uma mente capaz de discernir, uma imaginação batizada, uma vontade flexível e um coração puro.

Como já vimos anteriormente, Lewis levanta as ambigüidades nas Escrituras e se recusa a apresentar uma resposta conciliadora superficial. Ele

acredita que esta tensão gerada pela incerteza, nos impele a sondar o texto e a nós mesmos. Força-nos a aplicar de todas as nossas potencialidades, doadas por Deus para maximizarmos nossas faculdades, inspiradas em Deus, numa investigação profunda, escavando os mais recônditos e preciosos mistérios do universo. O conhecimento, se não for acompanhado da dose adequada de santificação, pode vir a tornar-se perigoso. Lewis sugere que Deus possa ter optado por revelar-se desta maneira, para nos resguardar de aproximar-nos da Bíblia, de uma forma racionalista, unidimensional. A revelação não nos foi dada para satisfazermos nossas curiosidades, mas para nos ajudar a nos transformarmos no tipo de criaturas que Deus quer que sejamos.⁴⁹ As respostas divididas às parábolas de Jesus ilustram muito bem este fenômeno. O *insight* depende, em ampla escala, do nosso coração e da nossa busca pela verdade.

Em terceiro lugar, Lewis não acredita que a Bíblia devesse ser julgada, de acordo com os nossos padrões modernos, mas sim, de acordo com as intenções e propósitos dos autores originais. Ele estava por demais familiarizado com os críticos literários contemporâneos, que aplicavam as suas próprias suposições modernas ao texto. *Em Crítica Literária: Um Experimento [An Experiment in Criticism]* Lewis faz uma importante distinção entre “usar” e “receber” o texto.⁵⁰ Se pretendermos compreender um texto antigo, ou qualquer texto que seja, a respeito desse assunto, precisamos abrir caminho para ele. É preciso que lancemos fora todo o nosso viés culturalmente e historicamente condicionado para “recebermos” o texto, da maneira pretendida pelo autor.⁵¹ Quando nos aproximamos do texto bíblico, é preciso que o leiamos, à luz do seu próprio contexto cultural, histórico e literário. E como a precisão científica e histórica moderna era estranha aos escritores antigos, não podemos esperar que eles se atenham a tais padrões:

O resultado final não é “a Palavra de Deus, no sentido de que cada passagem, ofereça em si mesma, conhecimentos científicos ou históricos perfeitos. Mas é portadora da Palavra de Deus e (pela graça de Deus, com devida atenção à tradição e intérpretes mais sábios do que nós mesmos e aplicando toda a inteligência e estudo que possamos ter) nós temos como *receber* aquela palavra, não para *usá-la* como se faz uso de uma enciclopédia, mas mergulhando, nós mesmos, no tom e caráter e apreendendo a sua mensagem global.” [ênfase nossa]⁵²

Lewis diz que poderíamos ter esperado uma apresentação sistemática, não ambígua da doutrina “algo que pudéssemos quantificar, memorizar e em que pudéssemos confiar, como na tabuada,”⁵³ mas uma investigação honesta revela ser algo totalmente diferente. Nossas expectativas é que devem conformar-se aos dados gerados por uma análise exegética honesta.

Uma breve síntese desse ponto seria útil para concretizarmos a visão genérica de Lewis. Pudemos ver um comprometimento leal e contundente, em

relação à autoridade da Bíblia, mesmo às custas do seu conforto emocional e intelectual. Lewis reconhece a autoridade das Escrituras sobre toda a sua vida e funda a sua confiabilidade sobre os sinais dessa autoridade. A revelação de Deus dá-se de forma progressiva, através de uma ampla variedade de meios. Toda a revelação aponta para o evento da Encarnação, a mais completa expressão da revelação divina. Esta noção de revelação progressiva explica, tanto a continuidade, quanto a diferença que existe, não apenas entre o Cristianismo e o Judaísmo, mas entre o Cristianismo e todas as demais religiões.

Como no caso da revelação, a inspiração é multifacetada e graduada. Deus controla, não apenas a quantidade de revelação a ser disseminada, mas também o grau de inspiração a ser transmitido. Mas, na maioria dos casos, exige-se, da parte do emissor, uma resposta humana do receptor da mensagem. Esse processo requer uma resposta holística - isto é, um coração puro, uma imaginação batizada, uma vontade flexível e capacidade investigativa. Lewis acredita que as contradições aparentes servem para um propósito importante, forçando-nos a buscar o divino, com todo o nosso ser. O processo de santificação revela uma correlação direta entre obediência e sabedoria.

Finalmente, Lewis faz questão de frisar que o único meio de evitar as “eixegesese”, é de receber o texto em seu contexto histórico, cultural e literário adequado. Impor os próprios padrões culturais a um texto antigo obscurece e distorce a mensagem pretendida. Ler o texto em seu gênero literário original é um princípio hermenêutico indispensável.

Avaliando a Montanha

Passaremos a nos concentrar agora na tarefa de traçar o perfil da montanha que separa Lewis e Schaeffer. Isso é bastante fácil. Embora Schaeffer e Lewis tenham muito em comum - a primazia das Escrituras nas coisas da fé e doutrina, a coerência interna da Bíblia com os pressupostos sobrenaturais – os pontos de divergência são significativos.. Lewis faz uma interpretação mitológica do registro da criação e muitos milagres do Velho Testamento, põe em dúvida a precisão histórica, cosmológica e científica de alguns dados bíblicos e não vê as Escrituras como a Palavra de Deus em si, mas antes, como um veículo que transmite a Palavra. Do ponto de vista vantajoso de Schaeffer, estes pecados cardeais teriam, sem dúvida, precipitado Lewis para baixo das escorregadias ladeiras do norte e feito mergulhar nas águas frígidas da neo-ortodoxia.

Em, *The Great Evangelical Disaster* [O Grande Desastre Evangélico], temos um gostinho do que Schaeffer poderia ter dito a Lewis. Schaeffer apresenta uma ressalva quanto ao posicionamento doutrinal do teólogo evangélico contemporâneo Thomas Oden, cuja migração do liberalismo para o Cristianismo clássico é amplamente comentada. Embora aplaudisse essa

manobra corajosa, Schaeffer acredita que Oden não chega a uma confissão completa da ortodoxia histórica:

Isso induziu [Oden] a questionar o que é uma posição essencialmente neo-ortodoxa, uma, contudo, que tente, ao mesmo tempo, levar a sério toda a extensão do cristianismo histórico. Mas como, por outro lado, ele não aceita completamente a autoridade e inerrância da Bíblia, ele continua com um problema sério - qual seja: o que, afinal de contas, fundamentava a sua fé? Se a verdade objetiva da Bíblia por fundamento, Oden continua sem qualquer possibilidade de tomar posse da verdade das escrituras com confiança... Ficou, assim, desprovido de qualquer autoridade final e relegado ao mesmo problema fundamental, com o qual se deparava desde o começo.⁵⁴

A neo-ortodoxia não resolve o dilema epistemológico de Schaeffer. Ele força o leitor a subjetivamente considerar todo o seu banco de dados escritos, separando verdade de erro, o pelo que se coloca o leitor como quem julga as Escrituras. Schaeffer registra a tentativa séria, mas insuficiente de Oden, de abraçar a ortodoxia histórica Cristã. Lewis e Oden lhe pareciam estar no mesmo barco. Ambos confirmam a ortodoxia histórica, incluindo os grandes concílios ecumênicos e credos, mas recusam-se a ver as Escrituras, como a palavra final em assuntos que se encontram fora do âmbito da fé e da prática.

Assim, ao que parece, Schaeffer e Lewis teriam se situado em lados opostos do grande abismo Evangélico. Mas o que dizer do abismo em si? Qual a consistência das suas paredes? Podem elas resistir ao um exame mais sério? Nós defendemos que a montanha que Schaeffer levanta, a favor da inerrância é suspeita em pelo menos três pontos.

Primeiro, os dados bíblicos não parecem abalar os pressupostos *a priori* de Schaeffer. Como vimos anteriormente, Schaeffer acreditava que a inerrância geralmente resulta do esforço de se manter o conjunto de pressupostos correto. Ele não acreditava que não seria do feitio de um Deus todo amoroso, todo poderoso, enviar às suas criaturas um comunicado que misturasse verdade puramente religiosa com falsidades cosmológicas, históricas e científicas. Se Deus é de fato o Ser perfeito, no qual o Cristianismo tradicionalmente acredita, então a Bíblia, sua mensagem à humanidade, deve ser impecável em todas as suas dimensões.

A princípio, Lewis não discordaria, necessariamente, destes pressupostos. Poderíamos esperar de um Ser todo-poderoso e todo amoroso, que nos forneça “algo que podemos quantificar e guardar na memória e confiar como confiamos na tabuada,” mas uma avaliação honesta dos dados disponíveis não fornece base suficiente para tais expectativas.⁵⁵ Lewis acredita que é perigoso atribuir excessivo peso aos nossos pressupostos *a priori*:

Podemos respeitar, e, em alguns momentos invejar, tanto a visão do fundamentalista da Bíblia, quanto a visão católico-romana da Igreja. Mas há um argumento contra o qual devemos nos precaver... Deus deve ter feito o que é o melhor; tal evento é o melhor; então, Deus o fez. Pois somos mortais e não sabemos o que é melhor para nós, e é perigoso prescrever o que Deus teria feito – especialmente, se considerarmos que jamais seremos capazes, enquanto vivermos, de reconhecer que foi Ele quem, no final das contas, o fez.⁵⁶

Lewis acredita ser perigoso o pressuposto que predetermina o que Deus deve ter feito a partir do que nós consideramos que seja o melhor, para depois interpretarmos as evidências, à luz das nossas pressuposições. É por conta disso que Schaeffer lhe parece tão vulnerável. Vamos considerar a estrutura do argumento de Schaeffer, conforme nos sugere Lewis : (1) Deus é perfeito, portanto, ele deve fazer o que é o melhor; (2) a inerrância é o melhor; (3) logo, Deus providenciou uma Bíblia inerrante.

Lewis e Schaeffer teriam concordado com a premissa número um. Ambos acreditavam que Deus não apenas é capaz de fazer o que é o melhor, mas também que Ele deseja fazer o que é melhor. Mas a concordância termina por aí, pois a premissa número dois é precisamente do tipo que Lewis questiona. Ele acredita que ser um salto demasiadamente grande para seres humanos falhos, de querer predeterminar, qual seria a melhor conduta de Deus, especialmente, se considerarmos que tal pressuposição simplesmente não se enquadra à evidência bíblica. Este tipo de abordagem pretende conformar os dados externos às nossas expectativas, levando-nos invariavelmente a estruturas hermenêuticas irrefutáveis. William Abraham identificou esta mesma tendência nos teólogos de Princeton, a tradição, na qual Schaeffer se assenta firmemente:

Warfield e toda a tradição por ele elaborada, aproximou-se da questão da inspiração de forma dedutiva. Isto é, partiam de convicções bastante seguras a cerca do sentido da inspiração e, a partir daí, faziam as suas deduções, quanto às implicações disso para o conteúdo e caráter da Bíblia, seguindo as regras normais da inferência. Partindo do interior dessa estrutura, procuravam então acomodar, o melhor possível, os resultados do estudo direto, indutivo da Bíblia. Onde quer que surgisse um tensão entre esses dois pressupostos, isto é, entre as deduções a respeito do que a Bíblia teria que dizer, se é verdadeiramente inspirada e entre o que as Escrituras parecem realmente dizer, quando a estudamos como estudamos toda e qualquer literatura, o primeiro pressuposto recebia prioridade lógica. A dedução era a regra.⁵⁷

Assim, o que fazer, quando a evidência não concordar com nossas expectativas? Surgem-nos três possibilidades. Primeiro, podemos defender

ferreamente a interpretação de todos os dados bíblicos, seguindo as diretrizes lançadas pelos nossos pressupostos *a priori*. Segundo, podemos descartar a teoria original, como sendo essencialmente falha e buscar uma hipótese totalmente nova. Ou, terceiro, podemos permitir que uma nova teoria nasça, a partir da interação dinâmica entre os nossos pressupostos *a priori* e um estudo indutivo do texto.⁵⁸ Schaeffer parece optar pela primeira alternativa, enquanto Lewis opta pela terceira.

De acordo com Lewis, seria muito bom, se tivéssemos uma Bíblia inerrante ou algum papa infalível, para resolver todos os nossos problemas epistemológicos, acontece que a investigação aberta dos dados da Bíblia nos leva a crer que Deus deve ter escolhido outra conduta. Mas porque um Deus todo-perfeito e todo-amoroso não poderia nos fornecer o tipo de comunicação sugerido por Schaeffer? Lewis parece nos dizer que uma mensagem como esta teria sido remetido apenas à mente e não, “ao ser humano todo”. Esta linha de raciocínio lembra uma afirmação fascinante dos *Pensamentos* de Pascal: “Deus quer mover a vontade, muito mais do que a mente. O perfeito esclarecimento pode ser de ajuda para a mente, mas pode fazer mal ao desejo. Humilhemo-nos diante de tal pretensão.”⁵⁹ Lewis e Pascal parecem inspirar-se na mesma sabedoria. Deus não está, em primeira instância, interessado em satisfazer nossa curiosidade intelectual. Ele está, antes de mais nada, preocupado em transformar os seus em criaturas santas. Pelo que sabemos, as ambigüidades existentes na Bíblia e no mundo como um todo, podem ser necessárias para chegarmos à resposta holística que Deus exige. À medida que respondermos à revelação de Deus com todo o nosso ser, obteremos crescente reconhecimento e certeza psicológica.

A segunda razão para desconfiarmos da montanha da inerrância de Schaeffer é que os dados bíblicos parecem não abalar os pressupostos modernos de Schaeffer. Pois, apesar de todo o seu louvável esforço por defender o Cristianismo contra os efeitos danosos da modernidade, Schaeffer mesmo parece ocasionalmente tornar-se presa da visão-de-mundo do iluminismo. Alister McGrath registra a dependência da escola de Princeton de pressuposições extra-bíblicas, identificando esta tradição hermenêutica, como fenômeno amplamente norte americano:

Uma das coisas que notamos quanto ao evangelicalismo norte americano, a partir da nossa perspectiva européia, é que ele tem sido muito fortemente influenciado por uma série de pressupostos extra-bíblicos. Até onde posso enxergar, trata-se de pressuposições que derivam do iluminismo. Isso nos remete de volta à velha escola de Princeton na América... Assim ficamos com a estranha sensação de que a defesa das Escrituras é, na verdade, elaborada a partir de idéias e valores do iluminismo. Na Europa pelo menos nunca pretendemos proceder assim.⁶⁰

E quais são esses pressupostos do iluminismo? De acordo com Kent Hill, um destes pressupostos é a ênfase desordenada no empirismo: “Ironicamente, apesar de Schaeffer aborrecer-se com o iluminismo, e do seu medo da conformação ao espírito do tempo, sua preocupação fundamentalista parece estar nitidamente em sintonia com as exigências modernas de somente aceitar verdades verificáveis.”⁶¹ Schaeffer escrevia extensivamente a respeito da tendência moderna de dicotomizar fé e razão. No seu esforço por reunificar os campos do conhecimento assim divididos, Schaeffer enfatiza a importância de salvaguardar a textura histórica das Escrituras, particularmente dos onze primeiros capítulos do livro de Gênesis. Ao defender o fato espaço-temporal do registro bíblico, Schaeffer esperava preservar a Escritura Santa no âmbito do verificável. Romper todas as ligações das Escrituras com o mundo empírico significaria dar um salto para a história superior, de confiabilidade nebulosa. Hills considera essa exigência de verificabilidade inteiramente equivocada, se nem mesmo a descoberta das ossadas de Adão e Eva seria capaz de comprovar as afirmações *teológicas* das Escrituras.⁶²

Outro pressuposto do iluminismo que Schaeffer parece abraçar é a tendência de definir o conceito de verdade, em termos de precisão científica moderna. Ele escreve: “Que sentido faz para Deus oferecer-nos verdades religiosas verdadeiras e, ao mesmo tempo, colocá-las em um livro que está errado, no que diz respeito a história e ao cosmos?”⁶³ Muitos estudiosos evangélicos da Bíblia ficariam atentos para a maneira como Schaeffer formulou o dilema. Será que recusar-se em considerar a Bíblia um livro cientificamente preciso implica em acreditar que a Bíblia esteja errada? Certamente não. O que muitos estudiosos defendem, é a importância de se avaliar os dados bíblicos à luz da intenção original dos autores bíblicos e de acordo com os critérios de precisão reconhecida naquela cultura e época particular. E isso exige um cuidadoso estudo histórico, cultural e literário.

A assim chamada terceira investigação do Jesus histórico trouxe importantes contribuições para a questão. Consideremos, por exemplo, o recente progresso obtido em determinar o gênero literário dos Evangelhos. Graças, em grande parte, à pesquisa de Richard Burridge, o autor de *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography* [O que são os Evangelhos? Estudo Comparativo com a Biografia Greco-romana], muitos estudiosos estão agora aceitando a teoria de que os Evangelhos podem ser melhor classificados como biografias e devem ser interpretados, tendem em vista esse gênero.⁶⁴

As biografias antigas são muito diferentes das modernas. As biografias modernas apresentam normalmente uma crônica detalhada da vida da pessoa, desde as fraldas, até o túmulo. E, já que a vida da pessoa em questão é apresentada cronologicamente, os biógrafos modernos, muitas vezes põe à prova aqueles personagens centrais, eventos e circunstâncias, que afetam o estado psicológico e emocional do sujeito, em vários pontos do seu desenvolvimento. As biografias

antigas são muito mais genéricas. Embora preocupadas em apresentar um perfil verdadeiro, preciso e compreensivo do sujeito, os biógrafos antigos sentiam-se um pouco mais livres. Era comum e bastante aceitável acrescentar material temático ao quadro cronológico mais amplo, sem precisão detalhada a respeito de cada ponto. O que importava era o significado de um evento, não, a cronologia estrita ou precisão acurada. Basta uma boa olhada nos Evangelhos para nos revelar grande quantidade de características em comum com as biografias antigas. Quando nos damos conta de que a cronologia mais ampla, a precisão limitada e a inserção de material temático devem ser atribuídas ao estilo antigo dessas biografias, as questões em torno de questões, como a duração da limpeza do templo e o número de negações de Pedro, tornam-se muito menos problemáticas.

Por que estaria o texto errado, quando não vai ao encontro das expectativas modernas? É evidente que não há porquê. Precisamos avaliar os autores bíblicos à luz de sua cultura e época, se quisermos entender a mensagem intencionada e chegar a uma doutrina significativa da inerrância. Esse parece ser o tipo de coisa a que Lewis estava se referindo, quando escrevia que “O tipo de verdade que estamos muitas vezes exigindo é coisa que, a meu ver, os antigos nem sequer imaginavam.”

Infelizmente, Schaeffer parece, de tempos em tempos, cobrir o texto com uma finíssima camada de modernismo, encarando essas obras da antigüidade a partir da perspectiva da precisão científica, que seria absolutamente estranha aos autores bíblicos e pouco esperada pelos receptores originais daquela cultura e época. A tendência de Schaeffer de subestimar o contexto histórico, cultural e literário do texto é identificado por Jack Rogers:

A falta de compreensão de Schaeffer em relação à cultura e sua metodologia antitética levam-no a violar a regra mais elementar da interpretação bíblica: uma passagem tem que ser compreendida no seu contexto. Há absolutos na Bíblia: ame o seu próximo; Cristo é o único caminho para a salvação; não seja cobiçoso. Há ainda coisas que são relativas: o tipo de roupa que um sacerdote deve usar; se é lícito comer carne ou não; e se um homem deve usar cabelo comprido (Schaeffer parece interpretar as prescrições aparentemente absolutas de Paulo contra o uso de cabelo comprido pelos homens, como aplicáveis apenas àquela época e cultura).⁶⁵

Enquanto Schaeffer parece algumas vezes violar este princípio hermenêutico essencial, Lewis consistentemente interpreta literatura à luz do seu cenário original. Como estudioso em literatura e estudante de história, Lewis era especialmente adepto à denúncia das tendências exegéticas, uma tendência que ele certamente reconhecia no fundamentalismo.

A terceira razão para duvidarmos da montanha da inerrância de Schaeffer é que os dados bíblicos não parecem abalar os pressupostos básicos implicitamente deterministas. No capítulo três identificamos um claro compromisso com a liberdade libertária no ensinamento de Schaeffer. Mas quando se trata do assunto da inerrância, temos a impressão de que Schaeffer está partindo para a confiança implícita na noção compatibilística da liberdade humana:

Se a Pessoa não criada desejasse comunicar as suas mensagens, por meio de pessoas criadas individualmente de tal forma, que elas pudessem escrever (em seu próprio estilo individual, etc.) as coisas exatas que o Ser impessoal gostaria que elas escrevessem, tanto no campo das verdades religiosas, quanto das coisas do cosmos e da história - então, a essas alturas, é impossível dizer com certeza, que Ele não o poderia fazer ou que não o faria.”⁶⁶

Poderíamos atentar para dois aspectos aqui. Primeiro, Schaeffer defende que a Bíblia contém exatamente o que Deus pretendia, palavra por palavra. Segundo, Schaeffer parece estar sugerindo que Deus pode controlar com precisão o que os seus agentes humanos escrevem, sem passar por cima da sua liberdade.⁶⁷ Esta afirmação certamente tem um toque compatibilista. Se o compatibilismo é o que Schaeffer tem em mente, então, todo tipo de manobra como essa, descrita no capítulo anterior, é problemático. O problema mais decisivo de todos é a incapacidade de explicar porque, se Deus pode cumprir precisamente com o que pretende, por meio dos seres humanos, sem passar por cima da sua liberdade (e nesse caso, sem determinar a redação exata das palavras usadas pelos escritores bíblicos), ele não teria determinado todos a, livre e espontaneamente, sempre escolherem o que é certo. Este ponto será examinado em maiores detalhes no capítulo nove; por ora basta atentarmos para uma possível adesão implícita a algum paradigma compatibilista problemático.

Essa defesa da idéia de que Deus pudesse ter escolhido o que os autores escreveram com precisão, também parece ser extraordinariamente coerente com a demanda moderna de precisão para tudo. Ironicamente, esta insistência quanto à precisão parece minar precisamente aquela certeza que Schaeffer espera preservar. Ele defende a afirmação da Declaração de Chicago, de que a inerrância deve ser aplicada apenas aos manuscritos originais. Schaeffer até admite erros de escrita.⁶⁸ Entretanto, se os escritos originais, inerrantes não podem ser encontrados em lugar algum, como essa afirmação poderia trazer toda essa certeza epistêmica, em que Schaeffer tanto insiste, para a humanidade moderna? Por que Deus se daria ao trabalho de cuidadosamente impor cada palavra do texto original, sem, entretanto, garantir semelhante grau de precisão para o processo de escritura?

Esse argumento escorregadio exige cem por cento de exatidão. É tudo ou nada. Se removermos uma só peça da sua estrutura, ela estará suscetível ao colapso total. Se fôssemos aplicar a lógica de Schaeffer, teríamos que esperar de um Deus perfeito que garantisse a precisão não só do texto original, mas também da transmissão subsequente, inclusive, com o mesmo grau de cuidado e precisão. Se Deus foi capaz de comunicar, com exatidão, tudo o que ele pretendia através da caneta de um autor humano, sem passar por cima da sua liberdade, porque ele não teria procedido da mesma forma com os escribas, ao longo do processo de transmissão? A certeza epistêmica desejada por Schaeffer exige, além de uma transmissão bem sucedida de um texto perfeito até as gerações subsequentes, Ele teria que ter garantido todos os meios garantidos de mediação de cada passagem da Bíblia. Mas todos nós sabemos que o consenso a respeito de cada passagem das Escrituras é uma ilusão, mesmo entre cristãos conservadores. A verdade das Escrituras penetra as nossas mentes, sem algum processo de mediação.

Um estudo indutivo dos dados bíblicos nos levaria à conclusão de que Deus parecia estar menos preocupado com a expressão exata do que com a confiabilidade essencial de sua mensagem global. A ambigüidade gerada pelos dados aponta para a possibilidade de que Deus não tivesse determinado com precisão, o que os autores deviam dizer mas que, antes teria assegurado que essa mensagem essencial fosse comunicada, sem deixar de conceder liberdade libertária legítima pelo processo criação da mensagem. O mesmo vale para o processo de transmissão. Deus garantiu a transmissão bem sucedida dos dados essenciais das Escrituras. Se isso é verdade, é importante atentar para todo o papel que os seres humanos assumiram no processo de formação e transmissão dos escritos canônicos. Isso não diminui o papel de Deus, mas apenas eleva a sua criatividade, já que ele engaja dinamicamente criaturas, dotadas de uma verdadeira liberdade libertária, ao invés de determinar seus movimentos precisos, a cada momento. Isso também reforça a dignidade da humanidade, pelo fato de Deus ter optado por permitir que as suas criaturas assumissem um papel autêntico na transmissão da sua mensagem para o mundo.

Vimos agora que a teoria da inerrância de Schaeffer parece estar pautada por um *a priori* instável, moderno e por pressupostos deterministas. Se a nossa crítica é pertinente, então, o precipício de Schaeffer é fundamentalmente falho e desnecessariamente estreito. Então será que há alguma esperança de ladearmos o grande abismo que separa Schaeffer e Lewis, ou será que estes dois pensadores estão num irreconciliável impasse? Apesar das diferenças significativas, parece que a declaração de Chicago sobre a inerrância, um documento que foi totalmente endossado por Schaeffer, cava uma fenda muito mais funda - um documento capaz de acomodar os sentimentos de Schaeffer, mas, ao mesmo

também, abre espaço suficiente para grande parte das perspectivas de Lewis. Tal latitude generosa encontra-se bem representada nesta passagem:

Negamos que seja apropriado julgar as Escrituras, de acordo com padrões de verdade e de erro que sejam estranhos ao seu uso e propósito. Nós negamos ainda que a inerrância seja refutada por fenômenos bíblicos, tais como a falta da precisão técnica moderna, irregularidades na gramática ou soletração, descrições de observações da natureza, o relato de falsidades, o uso de hipérboles e arredondamento dos números, a organização do material em tópicos, a variedade de seleções de material, nos registros paralelos ou o uso de citações livres.⁶⁹

Esta passagem parece dar conta do ponto crítico, de que as Escrituras devem ser lidas em seu contexto literário, histórico e cultural original e que precisam ser avaliadas, à luz das intencionalidades e propósitos dos autores originais. Além disso, se os livros da Bíblia foram originalmente escritos para um público pré-moderno, então tais obras não podem ser vistas, de uma perspectiva impregnada pelo iluminismo.

Esta constatação é capaz de eliminar a preocupação inicial que Lewis mantinha contra a interpretação fundamentalista das Escrituras - a tendência de ignorar os aspectos históricos, culturais hermenêutico-literários. Se isso for verdade, parece que a montanha da declaração de Chicago é larga o suficiente para resgatarmos Lewis da rígida condenação para o gelado Mar Báltico.⁷⁰

Considerações Apologéticas

No presente capítulo detalhamos os posicionamentos de Schaeffer e Lewis sobre a autoridade da Bíblia e inspiração divina, identificando alguns pontos-chave do terreno comum e das tensões ao longo do caminho. Temos agora de determinar, quais as implicações desse material para a causa da apologética. Concluiremos o capítulo, então, com cinco considerações de natureza apologética:

1. É preciso defender a natureza histórica da fé cristã. Devemos lembrar sempre que o Cristianismo é uma religião histórica, e não um mero jogo de propostas filosóficas ou um sistema ético qualquer. Ignorar a textura histórica da fé significa pender perigosamente para o gnosticismo. A Bíblia é um registro da intervenção de Deus na história humana e da sua interação dinâmica com o seu povo. A defesa genérica de Schaeffer, em relação à manutenção da historicidade das Escrituras é recomendável e parte para o caminho certo. Embora Schaeffer possa, por vezes, atribuir um peso exagerado à verificabilidade, não há dúvida de que as doutrinas-chave do Cristianismo são corroboradas ou

refutadas como ocorrências espaço-temporais. Se o Filho de Deus não tivesse entrado no mundo, na forma de pequeno bebê em Belém, se não tivesse vivido uma vida sem pecado no corpo de um judeu, morrido uma morte cruel no Calvário e deixado um túmulo vazio na manhã da páscoa, então toda a fé cristã cairia por terra.

2. *Apesar da historicidade ser crítica para certas doutrinas cristãs nucleares, isso não implica absolutamente em uma leitura literal dos primeiros capítulos do Gênesis.* O relacionamento entre ciência e Cristianismo permanece um dos assuntos apologeticos realmente centrais da nossa era. As compridas sombras do incidente ocorrido na Galiléia e as marcas da ofensa da mesma forma também se estenderá bem, para dentro do séc. XXI. Não é estrategicamente nada sábio contrapor o Cristianismo às alegações da ciência, a menos que isso seja necessário, pelas alegações essenciais da ortodoxia. Isso não quer dizer que os cristãos devessem aceitar todos os pronunciamentos mais recentes da ciência ou a-criticamente deixar passar o naturalismo, que é muitas vezes tido pela ciência ela mesma.⁷¹ Mas o que isso quer dizer é que os cristãos têm uma variedade de modelo de criação que fazem jus às convicções ortodoxas nucleares da fé. Os naturalistas, pelo contrário, só têm basicamente uma única opção, que é, alguma versão da evolução naturalista. Por ironia, o cristão, tem mais liberdade para seguir as evidências científicas, para onde quer que elas o levem, podendo adotar qualquer modelo, que lhe pareça estar melhor fundamentado, à medida que avança nas suas pesquisas e descobertas.

É interessante notar que Schaeffer tenha dedicado um capítulo inteiro em *No Final Conflict* [Sem Conflito Final] a esse tipo de liberdades, deixando até uma porta aberta para a possibilidade da evolução teísta, posicionamento defendido por Lewis.⁷² Schaeffer não discute a teoria de Lewis de como a humanidade se desenvolveu (veja capítulo 5 de *O Problema do Sofrimento*), mas apenas discute a proposta de Lewis de que a rebelião de Satanás tenha fragmentado o mundo natural, introduzindo a morte e destruição, antes da criação dos homens. Schaeffer nos diz que “se o posicionamento de Lewis for verdadeiro, então o homem foi posto em um jardim criado em um universo já corrompido e a ordem ‘dominai sobre’ (Gen. 1:28) ganha em profundidade. E a frase ‘e ao pó tornarás’ também se mostra sob outra luz, porque significaria que a morte já existia.”⁷³ Embora Schaeffer considere a hipótese de Lewis de insuficiente suporte bíblico, ele não deixa de apresentá-la como uma possibilidade.

3. *É importante sustentar que Deus pode comunicar-se conosco e que realmente o fez com sucesso.* Esta afirmação encontra-se no centro de qualquer registro substancial revelado. Se o que Deus revelou não fosse acessível e a mensagem essencial não fosse identificável, então a afirmação de que Deus se

revelou a si mesmo deve ser equivocada. É perfeitamente plausível supor que um Deus pessoal pudesse revelar-se a si mesmo dessa forma e essa é a afirmação crucial da apologia distintivamente Cristã, de que o Deus vivo tenha procedido dessa forma, através dos eventos e palavras registradas nas Escrituras. A natureza não negociável de uma comunicação assim distintiva e identificável é a verdade intuitiva essencialmente correta daqueles que insistem em defender a inerrância.

4. *Nossa aproximação das Escrituras deve refletir atenção para com culturas e períodos históricos em que foram escritos.* Isso é essencial para a realização da tarefa hermenêutica e é essencial também, se pretendemos permitir às Escrituras falarem a nós em seus próprios termos. E mais: o fato de as Escrituras serem capazes de tocar-nos é um exemplo poderoso de comunicação transcultural, uma consideração apologética importante que está ganhando em significado à luz da ênfase recente dada ao multiculturalismo. É claro que muito do que defende sob a bandeira do multiculturalismo e da consciência global é não passa de defesa sutilmente velada de relativismo moral e epistemológico. A tarefa do apologeta é de evitar o relativismo contemporâneo, da mesma forma que se deve evitar os cânones modernos de precisão científica e histórica no processo hermenêutico. Isso pode ser alcançado, se desenvolvermos uma leitura das Escrituras mais sensível para a cultura, e ao mesmo tempo, mais informada teológica e historicamente.

5. *Sugerimos que é preferível argumentar a favor da confiabilidade histórica, do que da inerrância, quando se trata de apologética.* Se defendermos a inerrância, já nos primeiros momentos da discussão, seremos levados por caminhos que nos distrairão das afirmações mais centrais da fé, e que são problemas mais propriamente apologéticos. Fazer estas afirmações dependerem da inerrância significa tornar as mesmas afirmações desnecessariamente polêmicas, logo de saída. Isso não quer dizer que nós não devemos argumentar a favor de uma inerrância cuidadosamente definida mais adiante, como sendo a melhor forma de erigir a autoridade das Escrituras, uma vez que a fé tenha sido aceita. Nestas alturas do debate, porém, representaria uma concentração de energia desperdiçada. Esta é a forma de aproximação que os teólogos de Princeton, B. B. Warfield adotavam. E como veremos no próximo capítulo, era também a estratégia adotada por Francis Schaeffer.

Suponhamos que possuímos partes de um romance ou uma sinfonia. Alguém nos traz um pedaço de manuscrito recém-descoberto e diz: “Esta é a parte que falta na obra. Este é o capítulo em que todo o enredo do romance se baseia. O tema principal da sinfonia.” Nossa tarefa seria verificar se a nova passagem realmente esclarece todas as partes que já vimos e as “une”.¹

C.S. Lewis

Precisamos atentar é para o método. Talvez seja como se tentássemos encontrar a chave certa para uma fechadura específica. Tentamos a primeira chave, depois a segunda, e a próxima, até que finalmente, se tivermos sorte, uma delas se encaixa. O mesmo princípio se aplica, pelo que sustentam os cristãos, ao considerarmos as grandes questões. Aqui estão os fenômenos. Qual chave abrirá a porta para o seu sentido? Qual será a explicação certa?²

Francis Schaeffer

Em resposta à questão histórica do porquê de [o cristianismo] ter sido e continuar sendo aceito, ofereço a minha réplica, em nome de milhões de pessoas; porque ele se encaixa na fechadura; porque é como a vida. Trata-se de mais uma entre tantas outras histórias; acontece que ela é a verdadeira. É mais uma entre tantas filosofias; acontece que é a verdadeira.³

G. K. Chesterton

1. C.S. Lewis, *Milagres*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1984.), p. 103.

2. Francis A.Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?* vol. 5, livro 3 de *Complete Works of Francis Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway. 1982), p. 359.

3. G. K. Chesterton, *Collected Works of G. K. Chesterton*, org. George Marlin et al. (São Francisco: Ignatius, 1986), p. 380-81.

Capítulo 6

Apologia Estratégica

Fornecendo a fé

Em 1958 Francis Schaeffer fez a sua primeira de uma longa série de visitas à universidade de Cambridge para falar aos estudantes a respeito da credibilidade da fé cristã. Numa dessas visitas, uma dúzia de estudantes tentou organizar um encontro pessoal entre Schaeffer e C.S. Lewis, mas sem sucesso. De acordo com Edith, a sua estadia na Inglaterra sempre era curta demais e o rigoroso cronograma não comportava um encontro como esse.¹

Resta-nos apenas imaginar como teria sido um encontro como esse: quem sabe uma conversa amigável, acompanhada por uma xícara de chá quente fumegante no gabinete de Lewis. A discussão poderia ter abrangido uma ampla gama de assuntos: a saúde de Joy, o desafio do positivismo lógico, as atividades do L'Abri. A conversa poderia ter tocado até a questão da natureza da estratégia apologética contemporânea.

Embora Schaeffer nunca tenha usufruído o privilégio de uma xícara de chá de fim de tarde com Lewis, ele viveu um momento memorável, envolvendo chá no *campus* de Cambridge. Certa tarde Schaeffer estava conversando com um pequeno grupo de estudantes em um dormitório, quando um jovem Hindu passou a enfaticamente desafiar os postulados do cristianismo. Em resposta a esse desafio, Schaeffer voltou-se para o estudante Indiano e disse: “Corrija-me, se estou errado em afirmar que, de acordo com o seu sistema, ser ou não ser cruel acaba dando na mesma, isto é, que não há diferença intrínseca entre uma coisa e outra?”

O estudante confirmou que isso era verdade. Os seus alunos ficaram chocados com tal idéia. Mas um aluno que pensava rápido, o mesmo que havia

preparado o chá com tanto empenho, aproveitou a oportunidade para um aula improvisada. Pegou a chaleira de água fervente com força e inclinou-a, de forma ameaçadora, sobre a cabeça do estudante indiano. E quando o Hindu assustado quis saber o que é que ele pensava estar fazendo, o estudante simplesmente respondeu: “Se não há diferença entre ser ou não ser cruel...”

Sem responder, o jovem Hindu levantou-se e imediatamente “saiu do quarto”.²

Essa história lembra um comentário oferecido certa vez por um filósofo do séc XI, chamado Avicenna: “Os que negam um princípio primeiro [por exemplo, a lei da não-contradição] deveriam levar uma surra e ser queimados até admitirem que levar uma surra não é o mesmo que não levar uma surra e que ser queimado não é o mesmo que não ser queimado.”³

Esse encontro com o estudante Hindu é um exemplo bem ilustrativo do compromisso apaixonado de Schaeffer com a antítese ou lei da não-contradição. Esta também é uma ilustração emocionante da sua metodologia em ação, que Schaeffer denominou de “arrancar o teto”. Nesse capítulo estaremos explorando esta estratégia apologética para em seguida considerarmos a maneira distinta pela qual Lewis procedia para apresentar os postulados do cristianismo a um mundo incrédulo.

As Alternativas Apologéticas

Antes de nos voltarmos à tarefa de discernir as estratégias apologéticas particulares de Schaeffer e Lewis, entretanto, vale a pena entreter-nos com as metodologias aplicadas pelos apologetas cristãos, de uma maneira geral.⁴ De acordo com Gordon Lewis, três métodos distintos têm sido normalmente aplicados, a fim de justificar postulados racionais próprios. O primeiro é o método indutivo, empírico ou da evidência, que “parte de uma mente ‘objetiva’, que observa um fenômeno específico para daí inferir conclusões genéricas, com diferentes graus de probabilidade.”⁵ Daí que o partidário da evidência trabalhe partindo dos dados particulares até chegar a uma conclusão universal. Este método tem sido aplicado por apologetas cristãos, desde são Tomás de Aquino até J. Oliver Buswell.

A segunda forma de abordagem é frequentemente chamada de método dedutivo ou pressuposicional, que “parte de uma premissa presumida (pressuposta) e certas razões, para chegar a conclusões com possibilidade de obtenção de certeza silogística, caso as premissas sejam verdadeiras.”⁶ Por essa razão, o pressuposicionalista trabalha, a partir de premissas universais imutáveis, para descrever um fenômeno particular em questão. Na apologética cristã, esta escola filosófica é predominantemente associada a Cornelius Van Til.

A terceira forma de abordagem dá-se pelo método hipotético-dedutivo, científico ou verificacional, que parte de “uma hipótese experimental levantada por algum tipo de experiência (por exemplo, pressuposição, observação, intuições criativas, imaginação). Em seguida, estas hipóteses são submetidas a teste e confirmação ou refutação, de acordo com a coerência de sua explicação com as dos dados.”⁷ Portanto o verificacionista, compara várias hipóteses com os dados particulares para verificar, qual teoria faz mais sentido do fenômeno em questão. Este tipo de abordagem inclui considerações indutivas, tanto quanto dedutivas. Como no caso do evidencialismo, esse método testa a teoria particular diante dos dados empíricos; e, como no caso do pressuposicionalismo, parte de uma premissa definida. Entretanto, ao contrário do pressuposicionalismo, esta premissa ou hipótese está, em última análise, aberta para verificação e, conseqüentemente, para a possibilidade de falseamento. Os filósofos cristãos, desde Edward John Carnell, estendendo-se até Richard Swinburne, aplicaram alguma versão desse tipo de abordagem. Com essas três metodologias distintas em mente, estamos agora em condições de considerar a estratégia apologética de Schaeffer.

A Polêmica Metodologia de Francis Schaeffer

A questão da metodologia apologética é provavelmente o assunto mais discutido e polêmico em torno da vida e ministério de Francis Schaeffer. Ele foi chamado de “pressuposicionalista”, por Thomas Morris,⁸ de “pressuposicionalista apaixonado”, por Jerram Barrs,⁹ de “pressuposicionalista inconsistente”, por Kenneth Harper,¹⁰ de “pressupocionalista disfarçado”, por Os Guinness;¹¹ de “empirista inconsistente”, por Robert Lewis Reymond¹² e de “verificacionalista” por Gordon R. Lewis,¹³ Colin Brown¹⁴ e Lane Dennis.¹⁵ Como pode o ministério de um homem produzir interpretações tão radicalmente diferentes? A resposta a esta pergunta emergirá das páginas a seguir.

É fácil ver, como a leitura superficial de sua trilogia apologética, *O Deus que Intervém*, *A Morte da Razão* e *He Is There and He Is Not Silent* [Ele está aí e não está em Silêncio], pode levar a tanta confusão. Schaeffer nunca chega a sistematicamente explicitar a sua metodologia, em nenhuma dessas obras, e costuma discutir a necessidade, tanto da apologética pressuposicional, quanto da prova racional para comunicar sua fé histórica à humanidade moderna. Além disso, Schaeffer resistia enfaticamente àqueles que tentavam associar a sua forma de abordagem a algum método distinto. Certa vez ele disse: “Não sou nem evidencialista, nem pressuposicionalista. Vocês estão tentando enquadrar-me na categoria de apologeta teológico, coisa que eu realmente não sou. Não sou um apologeta acadêmico, estudioso. Meu interesse é evangelístico.”¹⁶ Ele pensava que outros podem ter sido chamados para um empreendimento como este, mas ele mesmo sentia o chamado para o evangelismo direto. Embora a forma de abordagem de

Schaeffer não possa ser facilmente discernida, podemos extrair quatro princípios distintos dos seus escritos. Para Schaeffer, a apologética contemporânea tem que ser pressuposicional, racional, relacional e plausível.

A Apologética Deve Ser Pressuposicional

A noção ingênua do empiricismo puro e de completa objetividade, está sendo submetido a detalhado exame nos últimos anos, graças, em grande parte, ao trabalho inovador de Michael Polanyi e Thomas Kuhn. De acordo com essas personalidades, tanto cientistas, quanto filósofos, historiadores e trabalhadores da construção civil vêem os fatos por meio de alguma espécie de lente ou estrutura noética. Nossa perspectiva ou cosmovisão pode ser formal ou informal, explícita ou implícita, consciente ou inconsciente, mas não há dúvida de que todos vêem a realidade, por uma rede de pressupostos orientativos.

Schaeffer foi um divulgador influente desse reconhecimento valioso, enchendo os seus livros e palestras de observações, a respeito da apologética pressuposicional e pensamento cosmológico.¹⁷ Ele consistentemente encorajava os seus leitores a verem toda a criação de Deus, a partir de um ponto de vista totalmente bíblico e destacava que todas as pessoas, consciente ou inconscientemente, filtram o mundo, por meio de um sistema ou conjunto de pressupostos.¹⁸ Já que não existe o que se possa chamar de objetividade total, Schaeffer acreditava que era imperativo que os cristãos levassem em consideração seus pressupostos ao praticarem as suas apologias.

Schaeffer introduz o seu mais importante tratado, *O Deus que intervém*, com uma defesa a apologética pressuposicional. Uma das premissas-chave apresentadas nessa obra é a convicção de que, até em torno de 1890, na Europa e 1935, nos Estados Unidos praticamente todas as pessoas do mundo ocidental partiam do mesmo conjunto de pressupostos, ou seja, um compromisso com a noção de absolutos. Muito embora as pessoas não concordassem necessariamente com o conteúdo desses padrões absolutos, admitia-se que, se algo é verdadeiro, o contrário é falso; se uma coisa é certa, a contrária é errada. Em outras palavras, todo mundo postulava as leis da lógica clássica, particularmente, a lei da não-contradição ou da antítese.¹⁹ Em um ambiente como esse, o uso de apologética clássica era efetivo, porque havia um comprometimento comum com os cânones auto-evidentes da lógica clássica, como pré-requisito para construir qualquer argumento.

Ocorreu então uma mudança significativa. O século vinte precipitou-se em um sistema de pensamento que minava o conceito de antítese, o que provocou um enorme abismo entre o cristianismo ortodoxo e muitos incrédulos. Aquele pacto coletivo acerca da verdade absoluta e moralidade objetiva e lei da antítese tornava-se coisa do passado. Este acontecimento é trágico. Mas, de acordo com

Schaeffer, a maior tragédia foi a incapacidade dos líderes cristãos em prever esta mudança e preparar os fiéis para uma nova forma de comunicação. Devido a este descuido, a maioria dos cristãos continuou falando, como se os incrédulos ainda estivessem comprometidos com valores absolutos e antíteses. Em outras palavras, os fiéis continuaram empregando uma metodologia da apologética clássica, com pouca ou nenhuma consideração dos novos pressupostos dos descrentes. Schaeffer expressou-o da seguinte forma:

Porém é absolutamente insensato que mesmo agora... muitos cristãos continuem não sabendo o que ocorre. E isso acontece porque ainda não lhes está sendo ensinada a importância de pensar em termos de pressuposições... O uso da apologética clássica, antes que ocorresse a mudança, era eficaz somente porque os não-cristãos agiam, superficialmente, sob as mesmas pressuposições, ainda que tivessem base inadequada para elas. Na apologética clássica, entretanto, as pressuposições raramente eram analisadas, discutidas ou levadas em conta.²⁰

Schaeffer acredita que, se partirmos de uma abordagem clássica, inteligível, no ambiente de hoje, estaremos normalmente cometendo um erro estratégico; seria como que batalhar “no terreno errado”²¹ o que equivalente a estarmos “falando sozinhos a maior parte do tempo”²². Precisamos, antes atacar os vários paradigmas do relativismo e naturalismo, se pretendermos de alguma forma alavancar os argumentos a favor do teísmo Cristão.

A Apologia Tem Que Ser Racional

Alguns podem sugerir que já introduzimos amplas evidências para situarmos Schaeffer no terreno pressuposicional. Sua repetida ênfase nos pressupostos e suspeitas contra a indução pura parecem deixar isso suficientemente claro. Mas seria equivocado taxar Schaeffer como pressuposicionalista radical. Pois, como vimos no capítulo anterior, Schaeffer acreditava nos postulados do cristianismo, e particularmente no conteúdo das Escrituras, que deve ser sujeito ao mesmo tipo de investigação empírica, como todos os outros fenômenos no mundo. Os postulados científicos, históricos e religiosos funcionam, de acordo com as mesmas regras. Pois, para uma teoria ser viável, em qualquer uma dessas disciplinas, deve ter consistência própria, ser compreensiva e sustentável.

Schaeffer fazia questão de que a verdade religiosa respeitasse os mesmos critérios da verdade científica, à luz da tendência moderna de relegar a religião ao campo do não-verificável. De acordo com essa proposta, simplesmente não há como julgar postulados religiosos divergentes. Todos são igualmente válidos, sem que se leve em consideração, se eles são objetivamente verdadeiros ou não.

Mas o cristianismo funda-se na reivindicação de ser uma religião verdadeira, histórica, espaço-temporal, sendo, assim, aberta para verificação e falsificação. Schaeffer escreve: “O cristianismo é realista porque diz que se não há verdade, também não há esperança. E não pode haver verdade se não há base adequada. O cristianismo está preparado para enfrentar as conseqüências se for provado que não é verdadeiro e dizer com Paulo: ‘Se for achado o corpo de Cristo a discussão está terminada; comamos e bebamos, pois amanhã morreremos.’”²³

É muito difícil exagerar o compromisso que Schaeffer tinha com o conceito de verdade objetiva e absoluta. De acordo com Os Guinness, que viveu no chalé de Schaeffer por cinco anos, Schaeffer divertia-se com uma série de coisas, mas ele nunca brincava sobre o conceito de verdade. Como Nietzsche, ele também acreditava que “toda verdade é verdade sangrenta para mim”.²⁴ E para Schaeffer, a verdade só pode ser encontrada por meio da prova racional do fenômeno em questão. Não pode ser encontrada por meio de malabarismos místicos e semânticos ou pela fé cega no campo da religião, da mesma forma que não pode, no campo da ciência.

Como harmonizar toda a conversa de Schaeffer a respeito da verificação no compromisso com a apologética pressuposicional? Por um lado ele alega que a mudança para o relativismo exige uma abordagem pressuposicional; por outro lado, ele fazia questão de provas racionais e evidências empíricas para tudo o que acreditamos. Então, o que está valendo: dedução ou indução? Ou será que Schaeffer está simplesmente postulando duas afirmações mutuamente exclusivas, como ele fez com a questão da liberdade-determinismo? Para respondermos a essas questões, remetemo-nos a um dos professores mais influentes de Schaeffer na época do seminário: o “pai do pressuposicionalismo”, Cornelius Van Til.

Van Til tinha convicções explícitas acerca de como deve ser construída a apologética Cristã e não tinha pruridos em criticar aqueles que não a seguiam o seu plano prescritivo. Ele era particularmente crítico contra o evidencialismo clássico e acreditava que a aproximação indutiva e empírica não estava meramente superada, mas que era completamente anti-bíblica. Van Til enfatizava os efeitos noéticos profundos da depravação total e acreditava que, em princípio, não existe um ponto comum entre o pecador não regenerado e o fiel capacitado pela graça. Os não cristãos mantêm um conjunto de pressupostos sobre a natureza da humanidade e o mundo, sustenta, desde o começo uma negação do Deus da Bíblia. Assim, nenhum montante de evidências poderia jamais convencer tal pessoa de que o cristianismo seja verdadeiro, porque os postulados básicos condutores do incrédulo eliminam a possibilidade das afirmações cristãs, de forma apriorística. Conseqüentemente, Van Til acreditava que, para se chamar a verdade à vida, era preciso que, antes, todos os paradigmas concorrentes fossem descartados e admitidos os pressupostos cristãos. Resumindo, Van Til defendia uma abordagem apologética puramente dedutiva.

A partir daí, podemos imaginar o quanto Van Til ficou incomodado com os livros de Schaeffer e sua lista confusa de referências a pressupostos e verificações dos mesmos. Já era grave o suficiente que o seu ex-aluno tivesse se desgarrado assim da pureza do pressuposicionalismo, mas, para piorar ainda mais as coisas, um volume cada vez maior de leitores estava agora começando a julgar a escola de pensamento pressuposicional, pela ótica opaca de Schaeffer. À luz deste alarmante andamento das coisas, Van Til decidiu desafiar Schaeffer, por uma série de cartas pessoais. Mas, ao invés de esclarecer seu posicionamento, Schaeffer simplesmente recusou-se a responder. Aparentemente havia três razões para sua relutância em encarar Van Til.

Primeiro, conforme observado anteriormente, Schaeffer não era um apologeta escolástico. Ele sentia que alguns podem até ser chamados para esta tarefa, ele, entretanto, era inteiramente absorvido pela tarefa cotidiana de conversão de almas humanas. Com o fruto do evangelismo em jogo, ele simplesmente não tinha como justificar toda energia demandada pelo envolvimento no mérito de um debate acadêmico. Em segundo lugar, Schaeffer respeitava Van Til sinceramente e acreditava que estava se valendo de grande parte do pensamento e dos ensinamentos de seu mentor. Tal admiração ficou patente em uma de suas muitas visitas de volta a Westminster. Nessa ocasião particular, o presidente do seminário reuniu-os no seu escritório, tentando mediar a resolução da aparente discórdia. Van Til, ávido por enredar Schaeffer num confronto verbal, foi levantando ponto por ponto, para, no final, encontrar Schaeffer concordando com tudo o que ele estava dizendo. Van Til acabou gastando quinze minutos ininterruptos, para expor a sua metodologia apologética, com grande discernimento. Quando ele terminou, Schaeffer respondeu respeitosamente, “Este foi o discurso mais bonito sobre apologética que eu já ouvi. Queria ter um gravador aqui. Eu tornaria a audição deste discurso algo obrigatório a todos os obreiros do L’Abri.”²⁵

Em terceiro lugar, Schaeffer tinha consciência de como os debates acadêmicos podiam ficar feios, principalmente aqueles que envolviam Van Til. Em 1948, Van Til e J. Oliver Buswell se envolveram num confronto acalorado e extensivo sobre metodologia apologética, que foi publicado em um periódico denominacional intitulado *The Bible Today* [A Bíblia Hoje]. A disputa entre o pressuposicionalismo de Van Til e o evidencialismo de Buswell tornava-se mais acirrada, a cada semana que passava. Certo dia, um leitor irritado deu-se ao trabalho de escrever o seguinte poema-nocautê, na esperança de provocar uma trégua na briga:

Não gosto da sua briga em torno do pressuposicionalismo; está ficando criminosa; e perdeu a graça, em todos os sentidos. Mas eu sei que vocês dois têm uma coisa em comum: sabem cantar...

Escocês é escocês,
 E holandês, holandês,
 Porém, Calvino era francês,
 Morreu quando cinquenta e cinco fez,
 Não mais velho do que os “Bs” e “Van Ts”
 Escreveu numa língua cortês de 1509
 Não escreveu em Inglês nem Holandês
 Mas em palavras que ele mesmo fez,
 E foi traduzido de quando em vez.
 Mente escocesa interpreta o escocês.
 Mente holandesa vê holandês;
 Mas foi a graça de Deus que fez,
 A alma responder aos porquês.
 E quando, no dia da recompensa,
 Escoceses e holandeses, sem farsa,
 Reconhecerem “Foi pela graça”;
 Teremos alcançado indulgência.
 Mas Buswell ainda guiara seu ônibus,
 E Van Til ficará com a sua “vã”,
 Mas, se pelo túnel ou pela ponte
 Pela graça cada um chegará ao seu destino.²⁶

Presume-se que Schaeffer concordaria inteiramente com os sentimentos expressos neste poema, embora traçasse os seus próprios planos para tomar o “ônibus” da evidência e a “vã” pressuposicional, na mesma auto-estrada apologética. Em um breve artigo de *Bíblia Hoje*, Schaeffer destacava os pontos comuns entre estes dois apologetas reformados: a confiança comum na vocação divina, no ato da salvação, a impossibilidade de levar alguém ao céu pela razão, a necessidade de falar e pregar aos incrédulos, a falência de todas as visões-de-mundo não-cristãs e a convicção compartilhada de que é esta seja a visão de mundo correta e que poderia estar errada, apenas em termos hipotéticos, para efeitos de discussão.²⁷ Ele então partia para esboçar uma terceira forma, uma metodologia mediadora que levasse em conta a melhor da sabedoria das duas escolas de pensamento.

Aquele artigo é fascinante por dois motivos. Primeiro, ele nos mostra o espírito incrivelmente pacífico de Schaeffer, numa época em que os debates acalorados eram rotina entre os presbiterianos. Segundo, ele propõe uma via média que revela toda a sua metodologia apologética, vinte anos antes da publicação de *O Deus que Intervém*.²⁸ No final, entretanto, Van Til acabou não sendo persuadido pela proposta conciliadora de Schaeffer.

Considerando esta aversão de Schaeffer contra a apologética acadêmica, seu respeito sincero por Van Til e muito de sua metodologia pressuposicional, e essa tentativa frustrada de decretar esse assunto encerrado há décadas atrás, não

é de se estranhar que Schaeffer tivesse se recusado a responder às cartas de Van Til. Frustrado com a recusa de Schaeffer de reconhecer seu erro estratégico, Van Til acabou resolvendo tornar pública a sua forte crítica contra a metodologia de Schaeffer, que foi incluída no currículo desse professor em Westminster. Van Til vai fundo no seu exame para manter-se a si mesmo e à sua escola de pensamento pressuposicional distantes do método apologético de Schaeffer. Uma rápida olhada nessa crítica deve ser o suficiente para tirarmos qualquer dúvida, se Schaeffer era um total Van-Tilliano. Consideremos o seguinte trecho:

Até aqui não vimos qualquer desafio de Schaeffer contra o homem do século vinte, em termos do único *Deus que intervém*. Seu apelo constante à Bíblia é premeditado para nos fazer pensar que ele parte do pressuposto do Deus da Bíblia, como a única base para a possibilidade de pregação significativa. A verdade é que, por enquanto, pelo menos em termos de metodologia, ele não conseguiu ir além da teologia natural de um Tomás de Aquino, nem do método evidencial de um Bispo Butler. Suas “pressuposições” são, para todos os efeitos e propósitos, idênticas à noção de *hipótese* do homem moderno.²⁹

Van Til parece acreditar que as referências consistentes de Schaeffer às *Escrituras* são “calculadas” para nos levar à ilusão de que ele é um *pressuposicionalista* verdadeiro. Mas Van Til não deixaria uma decepção como essa passar despercebida. Ele diz que, embora Schaeffer usasse o termo *pressuposição*, ele o reveste de sentido diferente. Para Van Til, o pressupostos bíblicos não são suscetíveis à verificação ou falseamento, mas são totalmente auto-legitimadores. Experimentar a verificação ou refutação dos dados bíblicos seria o mesmo que colocar a razão humana, como se fosse capaz de julgar a palavra de Deus. E isso seria impossível. A humanidade pecaminosa não deve testar indutivamente ou pesar as asserções da Bíblia na imprecisa balança da razão, mas deve antes dobrar-se em subserviente humildade diante do trono da graça.

A concepção que Schaeffer tem de pressuposto, por outro lado, é mais parecida com a noção moderna de hipótese. Longe de um conjunto de convicções isentas de teste posterior, os “pressupostos” de Schaeffer devem ser submetidos ao processo de verificação, se pretendemos discernir honestamente seu valor de verdade. Consideremos a seguinte passagem de *What ever Happened to the Human Race?* [O que foi que Aconteceu com a Raça Humana?]

O sistema bíblico não deve ser aceito cegamente, da mesma forma como as hipóteses científicas também não são aceitáveis cegamente. O que o cientista faz é examinar certos fenômenos no mundo. Em seguida, ele procura elaborar uma explicação, que dê sentido ao fenômeno. Trata-se da hipótese. Acontece que esta hipótese precisa

ser verificada. Inicia-se assim um cuidadoso processo de verificação, para ver, se há, de fato, uma correspondência entre o que está sendo observado e a hipótese levantada. Se houver correspondência, o cientista aceitará a explicação como sendo correta; se não houver, ele a rejeitará como sendo falsa e sairá em busca de uma explicação alternativa. Dependendo da consistência de “verificabilidade” da hipótese, ela passará a ser aceita como uma “lei”... Precisamos atentar é para o método. Talvez seja como se tentássemos encontrar a chave certa para uma fechadura específica. Tentamos a primeira chave, depois a segunda, e a próxima, até que finalmente, se tivermos sorte, uma delas se encaixa. O mesmo princípio se aplica, pelo que sustentam os cristãos, ao considerarmos as grandes questões. Aqui estão os fenômenos. Qual chave abrirá a porta para o seu sentido? Qual será a explicação certa?³⁰

É altamente improvável que Schaeffer tivesse interessado em enganar os seus leitores, fazendo-os pensar que ele era um pressuposicionalista à moda de Van Til. Mas o trecho acima dá considerável credibilidade à acusação de Van Til, de que a noção que Schaeffer tem de pressuposto é mais parecida com uma hipótese, do que com qualquer reivindicação a uma verdade última, que esteja além de qualquer verificabilidade. É evidentemente este o ponto de rompimento entre Schaeffer e Van Til. Schaeffer não conseguia engolir qualquer espécie de misticismo irracional, desde o existencialismo extremo de Sartre, até a falsa piedade dos crentes que aplaudem as virtudes da fé cega: “A princípio este conceito nos dá um sentimento de espiritualidade. Não exijo respostas, simplesmente creio. Isso soa altamente espiritual e engana muita gente boa.”³¹ Schaeffer rejeitava a idéia insistente de achar que a Bíblia deve ser aceita cegamente, livre, leve e solta, independente de qualquer evidência. “A verdade que permitimos entrar por primeiro não é uma afirmação dogmática da verdade das Escrituras, mas a verdade do mundo externo e a verdade daquilo que a própria pessoa é”.³²

Em outras palavras, Schaeffer acreditava que o ponto de partida adequado para a apologética não se encontra em teimar, de forma autoritária, na inerrância das Escrituras, mas antes em um apelo aos estados do mundo externo e interno, que são comuns a toda a humanidade. Adotando esta forma de abordagem, Schaeffer seguiu os passos de B.B. Warfield, que advogava a total inerrância das Escrituras, mas não exigia aceitação dessa doutrina, antes do início da conversa. Warfield optava por acreditar que existiam boas e suficientes razões empíricas para aceitarmos a confiabilidade histórica do relato bíblico. Uma vez que o incrédulo admitisse esta premissa, então seria possível elaborar uma argumentação apropriada a favor da inerrância. Mas o ponto de partida deve ser a confiabilidade histórica dos documentos bíblicos, e não, um postulado que, em última instância, não é verificável.³³

Parece que Van Til identificou corretamente o sentido que Schaeffer dava ao termo *pressuposto*, mas será que ele estava correto em tachar Schaeffer de evidencialista? Acreditamos que não. Van Til aparentemente só levava duas opções apologéticas a sério. Assim, depois de mostrar a inconsistência da sua abordagem pressuposicionalista de Schaeffer, ele simplesmente relega o seu ex-aluno ao “outro” lado. Mas isso seria um equívoco, pois Schaeffer é um seguidor de Aquino tão inautêntico, quanto é de Van Til. Parece-nos que Van Til simplesmente não registrava outras alternativas apologéticas, particularmente a opção do verificacionalismo. À luz do que Schaeffer entendia por pressuposto, isto é, uma hipótese e a necessidade de testar hipóteses contra as evidências relevantes dos dados, parece-nos que Schaeffer não é nem pressuposicionalista, nem evidencialista, mas que seria melhor considerado um verificacionalista.³⁴

Apologética Deve Ser Relacional

Essa conversa toda sobre pressupostos, hipótese e coisas do tipo moveu alguns a caracterizar a metodologia de Schaeffer como sendo desnecessariamente rígida austera e mecânica. Thomas Morris, autor de *Francis Schaeffer's Apologetics* [Apologética de Francis Schaeffer] sugeria que “o leitor é quase levado a imaginar alguém formulando silogismos e métodos de verificação na hora do lanche.”³⁵ Acusações como esta indubitavelmente motivaram Schaeffer a se dar ao trabalho de escrever uma apêndice à edição das suas obras completas de *O Deus que Intervém*. Nesse apêndice, Schaeffer se apressa em esclarecer sua convicção de que a forma de abordagem que ele esboçava não deve nunca ser aplicada mecanicamente, pois todos são diferentes e devem ser tratados com respeito e dignidade. Os descrentes não são projetos, experimentos científicos ou escalpos a serem extraídos como prêmio. Não devemos bombardear as pessoas indiscriminadamente, e sim, dar um passo para fora dos nossos meios confortáveis e certos, em direção às duras e confusas vidas das pessoas que se encontram ao nosso redor. Resumidamente, toda apologética deve ser relacional.

Embora os escritos de Schaeffer possam algumas vezes nos deixar a impressão que Morris sugere, a segurança total com que traça as suas considerações é incrivelmente compassiva e rica, com referências à infinita riqueza da diversidade presente na vida humana. Ele lembra o leitor, de forma consistente, de que os incrédulos são seres humanos, pelos quais Cristo entregou a sua vida. Ele tem sensibilidade para a angústia de pintores como Picasso, músicos como John Cage e poetas como Dylan Thomas. Ao discutir Thomas, Schaeffer conclama compaixão, insistindo que ele “Não é um inseto fincado na ponta de um alfinete, mas um homem de carne e osso, como nós, um homem de hoje em verdadeiro desespero.”³⁶

Schaeffer prossegue com seu apaixonado apelo, descrevendo uma estátua de bronze de Tomás, que se encontra na galeria de arte de Londres : “Quem conseguir olhá-lo sem sentir compaixão é uma pessoa morta. Ele nos encara com um cigarro pendurado no canto da boca de maneira desesperada. É um contra-senso pegarmos um homem assim – ou qualquer um dos outros – e esmagá-lo como se fôssemos responsáveis por eles”.³⁷ Nada podia irritar Schaeffer mais do que cristãos insensíveis e arrogantes, que desprezam friamente as expressões extravagantes, tentativas e sôfregas da cultura contemporânea. Schaeffer confrontava essa atitude apática ao frescor da paixão Kiekegardiana:

Teremos a coragem de rir dessas coisas? Teremos a coragem de nos sentirmos superiores quando vemos a expressão torturada da sua arte? Os cristãos deveriam parar de rir e levar tais homens a sério. Então teremos novamente o direito de falar à nossa geração. Estes homens estão morrendo cada dia um pouco e, contudo, onde está a nossa compaixão por eles? Não há nada mais³⁸ terrível que uma ortodoxia sem entendimento ou sem compaixão.

Schaeffer acreditava que apologética é uma atividade profundamente engajada, que exige uma abordagem holística. Se quisermos levar as pessoas ao Reino, não devemos simplesmente tentar discutir com elas; temos que enfatizar a sua situação. Precisamos ter compreensão para a origem dos descrentes e o que é que os está corroendo por dentro. Esse tipo de compaixão é o que levava Schaeffer a traduzir o conteúdo do Cristianismo em palavras e imagens que fazem sentido às pessoas de hoje. Esse tipo de compaixão é o que motivava Schaeffer a interessar-se por uma ampla variedade de disciplinas, para que fosse capaz de conversar sobre assuntos que se estendem da filosofia até a física. Este tipo de compaixão é o que motivava Schaeffer a traçar uma estratégia apologética diferente para toda pessoa que ele encontrava pela frente, ao invés de oferecer uma exposição sistemática linear ou uma metodologia previamente embalada para as massas.

E quando chegava ao discurso apologético, Schaeffer era extremamente sensível para o contexto do seu companheiro de diálogo. Se ele sentia que a pessoa estava aberta para ouvir acerca do Evangelho, ele nunca partia de crescentes elucubrações sobre a sua “linha do desespero”; mas simplesmente explicava o plano básico de salvação. Se ele sentia a pessoa fechada para o evangelho, ele não tentava introduzir o plano de salvação, mas procurava identificar certos aspectos da vida daquela pessoa, que servissem como ponto de entrada, capaz de gerar algum tipo de algum nível.

Schaeffer era particularmente eficiente com incrédulos que se mostravam fechados. Ele pensava que muitos cristãos desistem muito fácil dos descrentes, relegando-os à lista dos “não-eleitos”, assim que eles se mostram resistentes à

exposição do Evangelho. Mas Schaeffer estava convencido de que muitos críticos do cristianismo não rejeitam a perspectiva autêntica, histórica e ortodoxa da fé, mas apenas uma falsa concepção da mesma. Por isso ele trabalhava diligentemente para ajudar as pessoas a reconhecerem a verdade e beleza da perspectiva cristã, de uma maneira que fosse digna de crédito e, ao mesmo tempo, atrativa para a mente contemporânea.

Ao lidar com incrédulos fechados a uma exposição direta do Evangelho, Schaeffer freqüentemente aplicava uma interessante estratégia que ele chamava de “arrancar o telhado”. Como vimos no capítulo quatro, esta estratégia é resume-se ao esforço por ajudar os não cristãos a levarem os seus sistemas de fé falidos às últimas conseqüências. Schaeffer estava totalmente convencido de que o cristianismo é a única perspectiva que dá sentido às condições externas e internas do mundo comuns à humanidade, ou como ele mesmo o colocou, “todo o universo e sua forma” e a “hombridade do homem”. De acordo com Schaeffer, todas as visões não-cristãs levam a logicamente ao irracionalismo, amoralidade e perda total de sentido. E, se nada mais faz sentido na vida, então o suicídio é a opção lógica que nos resta. As duas opções que restam são o cristianismo ou o niilismo. Em última instância, estas são as duas únicas alternativas racionais.

Schaeffer estava convencido de que o niilismo consistente é um “círculo quadrado”, uma impossibilidade existencial. Um quadrinho publicado na *National Review* [Revista Nacional] há alguns anos atrás, ilustra bem este postulado. Ilustrava dois homens pouco arrumados, de cabelo comprido e barbas mal feitas, cambaleavam até um bar. Um deles estava segurando uma garrafa, tentando equilibrar-se para falar; o outro segurava um cigarro na mão, sem dúvida prestes a tragar outra dose de desespero, quando o seu amigo disse: “Eu não sei não... mas ao que parece o niilismo já não está mais dando conta”. Isso é precisamente o que Schaeffer está nos dizendo: O niilismo pode parecer uma teoria nobre e honesta, mas o fato é que é existencialmente impossível. As pessoas simplesmente não podem viver uma vida irracional, amoral, sem sentido, impelidos pelo vento. Uma posição como esta não se sustenta. Ela leva logicamente ao suicídio.

Felizmente, contudo, são poucos os incrédulos consistentes, e, já que as suas vidas não são coerentes com as visões de mundo que professam, sendo obrigados a conviver com uma contradição perpétua. Por um lado, eles pendem para a inconsistência com as suas pressuposições; por outro, têm que viver existencialmente no mundo real criado por Deus. Por isso, eles são constantemente confrontados com anomalias que não se encaixam nos seus paradigmas. De acordo com Schaeffer, eles não têm base sólida para a comunicação, porém, continuam conversando. Eles não têm fundamento nenhum para a racionalidade, no entanto, continuam pensando. Eles não têm base para a moralidade, mas continuam a

elaborar juízos éticos. Eles não têm razão nenhuma para a apreciação estética, mas continuam apreciando a beleza. Schaeffer não diz que estas pessoas não estejam capazes de experimentar estas coisas; é lógico que são. Ele simplesmente diz que os sistemas não cristãos não conseguem dar conta da realidade inegável de tais experiências.³⁹ Uma vez que os seres humanos são totalmente depravados, Schaeffer acredita que o fato desconcertante de um não cristão ser capaz de vivenciar e apreciar o mundo de Deus, deve-se à graça comum.⁴⁰ Já que os seres humanos encontram-se totalmente decaídos, a graça comum torna-se necessária, se pretendemos reconhecer qualquer base em comum entre o redimidos e os não redimidos. Por isso, a inconsistência do descrente significa, a um tempo, bênção e maldição. Provoca um desagradável incômodo existencial e cognitivo, mas também permite estabelecer um ponto de contato evangelístico, que pode levar à solução cristã.

Uma vez que tenhamos nos dado conta de que todo o incrédulo está vivendo em dissonância, o primeiro passo a ser dado é situar o ponto de contradição ou anomalia específica na vida daquela pessoa - a inconsistência entre o que os descrentes pregam e o que eles realmente vivem, Schaeffer era um mestre nisto, citando casos e mais casos nas entrelinhas dos seus livros. Consideremos a sua crítica contra John Cage. A convicção deste músico moderno de que a realidade tem uma natureza aleatória e irracional, levou-o a um estilo de música que era totalmente caótico e imprevisível. Entretanto, Cage era mais do que um músico; ele era um micologista nacionalmente reconhecido. Porém, quando se tratava de “coleccionar cogumelos”, Cage não podia conviver de forma consistente com a sua filosofia do acaso cego, aleatório, pois um método como esse não permitiria uma discriminação racional entre fungos normais e venenosos. E conseqüentemente, o único meio, pelo qual Cage poderia continuar gravando as suas músicas irracionais, era evitando raciocinar sobre os seus cogumelos mortos. Em outras palavras, Cage não convivia de forma consistente com o seu sistema.⁴¹

Ou então, consideremos a vida de Bernard Berenson, um crítico de arte internacionalmente reconhecido, que justificava o seu casamento “aberto”, porque, afinal de contas, os seres humanos são simples animais que devem seguir os seus instintos básicos, para onde quer que eles nos levem. Todavia, quando se tratava da sua verdadeira paixão, a arte renascentista, Berenson recusava-se a viver como um animal. De fato, ele temia a arte moderna, porque a considerava “animalesca”.⁴² Embora Berenson tivesse vivido como um animal, no que se referia ao seu casamento, ele simplesmente não conseguia viver daquele jeito, quando se tratava, do que ele realmente valorizava, que infelizmente para a Sra. Berenson, não era a fidelidade na cama, mas a pintura na tela.

Assim, Schaeffer nos diz que o melhor via de abordagem dos não-cristãos é pela contradição existente em suas vidas. Esta zona de contradição pode concretizar-se de variadas formas. Na vida de Cage, ela ocorreu na forma de

cogumelos; na de Berenson, de Arte Renascentista. É nisto que devemos concentrar nossos esforços apologéticos. Precisamos conversar com as pessoas, para conhecer a sua origem e tocar naquilo que elas mais valorizam, aquele ponto, com o qual elas simplesmente não conseguem conformar-se e com o qual se recusam e conviver, de forma coerente com as suas visões de mundo. Uma vez feito isso, precisamos levá-las, com todo o amor, mas com firmeza, até as últimas e penosas conseqüências lógicas de suas pressuposições, mostrando-lhes, que os seus paradigmas não são aplicáveis ao que elas valorizam. Eis o sentido de “arrancar o teto”.

Uma vez que o teto artificial tenha sido removido, e os descrentes tenham confrontado e experimentado a futilidade fria e pungente dos seus respectivos sistemas, então, diz Schaeffer, teremos de lhes oferecer um sistema cristão compreensivo, vivencial e com consistência própria, como a única opção, capaz de dar conta do que é mais valioso.⁴³ Edith certa vez perguntou ao seu marido, se ele tinha consciência de que, com este tipo de estratégia, estava expondo as pessoas às implicações desesperadoras dos seus respectivos sistemas de fé, o que poderia levá-las ao suicídio. Schaeffer estava completamente consciente desta possibilidade e avisava os cristãos para não pressionarem as pessoas, além do ponto necessário. Mas ele considerava imperativo que os descrentes estivessem em condições de reconhecer a total falta de sentido e desesperança de suas visões de mundo.⁴⁴ Somente neste caso é que a pessoa verdadeiramente fechada poderia abrir-se para o potencial intelectual e existencial da fé cristã.

A Apologia Tem Que Ser Plausível

Como vimos, Schaeffer acreditava que as reivindicações de verdade devem ter credibilidade racional e devem ser abertas à verificação. Se as mesmas reivindicações não resistirem à investigação cuidadosa, então devem ser rejeitadas. Contudo, a nossa avaliação da metodologia apologética de Schaeffer ficaria lamentavelmente incompleta, se nós não levar em consideração mais outro critério, pelo qual o Cristianismo possa ser julgado - o critério da plausibilidade.

De acordo com Schaeffer, as formulações fechadas e argumentos cognitivos absolutistas podem ser necessários, mas representam parte do pacote apenas. Todas as provas do mundo redundarão vazias, se os crentes não mantiverem uma fé plausível, dando o exemplo de comunidade autenticamente cristã. Schaeffer estava mais do que familiarizado com a tragédia do esvaziamento da ortodoxia. Seu ministério formou-se no caldeirão das guerras denominacionais dos anos trinta e quarenta. Naquela época eram comuns as expulsões, divisões e vaidades, e os efeitos dos conflitos internos e das rivalidades rotineiras acabaram pesando sobre a vida espiritual de Schaeffer. Isto o levou à crise espiritual no início dos anos cinquenta, fato que se provou sendo uma experiência nuclear. Schaeffer

levantou-se desta “noite sombria da alma”, com uma fome renovada por uma espiritualidade pessoal, vivida momento a momento, como manifestação concreta do amor de Cristo.

Em *A Marca do Cristão*, Schaeffer reforça a importância da comunidade autêntica, dizendo aos seus leitores que os cristãos precisam dar-se conta de que estão sendo provados. Consideremos as palavras de Jesus em João 13:34-35 “Novo mandamento vos dou: que vos ameis uns aos outros; assim como eu vos amei, que também vos ameis uns aos outros. Nisto conhecerão todos que sois meus discípulos: se tiverdes amor uns aos outros.”

Schaeffer acredita que Jesus dá ao mundo o direito de julgar os cristãos. E, de acordo com que critério os cristãos serão julgados? Não, de acordo com as reivindicações de verdade ou sua consistência teológica ou suas formulações doutrinárias, e sim, a partir do amor – o seu amor uns pelos outros. E que tipo de amor deve ser este? Nenhuma forma de amor parcial, superficial, “água com açúcar”, mas o mesmo tipo de amor⁴⁵ de fibra, sacrificial e custoso que Jesus mesmo mostrou aos seus discípulos.

Mas isso não é tudo. Jesus não deu ao mundo somente o direito de julgar os cristãos, de acordo com o amor que têm uns pelos outros, ele também deu ao mundo o direito de julgar as reivindicações de verdade da fé cristã, com base no amor visível entre os irmãos. João 17:20-21 apresenta um trecho da grandiosa oração sacerdotal de Jesus: “Não rogo somente por estes, mas também por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra; a fim de que todos sejam um; e como És tu, Ó Pai, em mim e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste.” Schaeffer diz que sempre se admira, quando relê este texto particularmente assombroso. Ele o chama de “a apologética final”.

A idéia central de João 13 era que, se um cristão individual não demonstra amor por outro cristão verdadeiro, o mundo tem o direito de julgar que ele não é um cristão. Com isso, Jesus está dizendo aqui algo mais, que é muito mais incisivo, muito mais profundo: Não podemos esperar que o mundo acredite que o Pai enviou o seu Filho, que as reivindicações de Jesus sejam verdadeira e que o cristianismo seja verdadeiro, se o mundo não puder ver algum tipo de união real entre os cristãos.⁴⁶

Schaeffer não está sugerindo que os cristãos devam ser perfeitos nas suas demonstrações de amor e unidade como corpo, mas ele acredita que deve haver uma diferença substancial entre a comunhão que se dá entre as pessoas do mundo e a comunhão que acontece entre os cristãos. O tipo apropriado de comunhão implica numa grande variedade de fatos, incluindo a prática consistente de arrependimento e de perdão⁴⁷; um compromisso com a discussão teológica

generosa, humilde e amorosa;⁴⁸ apoio financeiro e material concreto⁴⁹; e a inclusão de todos os verdadeiros cristãos. Schaeffer defende que o cristianismo é a única visão de mundo, capaz de providenciar uma unidade na diversidade. Ela perpassa todas as línguas, nacionalidades, faixas etárias, etnias, classes, culturas, formas de serviço e estilos da moda.⁵⁰ O cristianismo não defende a idéia de que os crentes se tornem réplicas homogêneas ou perfeitos clones. Pelo contrário, a doutrina cristã dá abertura para grande e bastante abrangente diversidade, toda tecida em torno de um profundo compromisso com os postulados essenciais da fé. Este tipo de comunhão continua sendo uma das marcas mais cativantes do movimento do L'Abri.

Em suma, podemos dizer que o tipo de abordagem apologética de Schaeffer demonstra um equilíbrio e flexibilidade marcantes. Sua ênfase está na necessidade de se abalar as pressuposições não-cristãs, e, ao mesmo tempo, defender uma base racional para a fé. Ele rejeita qualquer tipo de plano pronto e acabado e ou argumentos universais, do tipo “imbatíveis”, que pregam uma apologética dependente de pessoas. Ele reconhece que, em última análise, as provas cognitivas e reivindicações de verdade terão pouca ou nenhuma força, se os cristãos não concretizarem a verdadeira comunhão, a olhos vistos por todo o mundo. É interessante notar, que para Schaeffer, este grande defensor da antítese, a apologética cristã resume-se a uma sistemática bem equilibrada de “tantos” e “quantos”.⁵¹ Ela requer tanto o raciocínio pressuposicional, quanto a prova racional. Exige tanto a ortodoxia, quanto a ortopraxia. Demanda tanto credibilidade, quanto plausibilidade. Em termos muito simples, a apologética cristã requer uma mente aguçada, ao mesmo tempo em que demanda um coração caloroso.

Os Evangelhos, Segundo “São Lewis”

A eterna briga em torno da metodologia apologética, que é muito semelhante à briga, em torno da inerrância, encontra-se bastante restrita aos círculos reformados, de modo que é pouco surpreendente encontrarmos C.S. Lewis remetendo-se, de maneira explícita, só bastante esporadicamente a esse tópico. Em geral, nós não veremos Lewis escrevendo sobre metodologia ou discutindo estratégia, mas apenas simplesmente fazendo o que ele melhor sabia fazer, que era tornar plausíveis os argumentos favoráveis à fé cristã.

Podemos ter uma idéia, do que Lewis teria dito acerca do tema da metodologia, a partir de um dos mais confiáveis especialistas em Lewis, Peter Kreeft. No seu *Manual de Apologética Cristã*, um livro de quatrocentas páginas e com freqüentes referências à Lewis, Lewis, Kreeft e Ronald Tacelli apresentam algumas considerações intrigantes sobre o lugar da metodologia no seu esquema geral.

Uma introdução à apologética normalmente trata da questão da metodologia. Nós não faremos isso. Acreditamos que, hoje em dia, as questões de segunda ordem, como a do método, frequentemente têm desviado a nossa atenção das questões de primeira ordem acerca da verdade. Nossa intenção é “voltarmos aos fundamentos”. Não temos nenhuma linha metodológica em que nos fiar. O que fazemos é tentar aplicar os padrões do senso comum e os princípios da lógica da racionalidade universalmente aceitos, por toda a nossa argumentação. Assim, nós coletamos e aguçamos argumentos, como fazem os garimpeiros ao escavarem e aquilatarem os diamantes; e deixamos aos leitores a tarefa de dispô-los, por si mesmos, em diferentes combinações.⁵²

Muito provavelmente Lewis teria concordado com uma intenção dessas. Conforme poderemos observar, a busca da verdade é uma das características mais marcantes da vida e ministério apologético de Lewis, pois ele estava totalmente convicto de que os “padrões do senso comum e os princípios da lógica da racionalidade universalmente aceitos” são necessários para acionar qualquer tipo de argumentação. Lewis disse, certa vez, que verdades auto-evidentes como esta são coisas de que “nenhum homem de bom coração jamais duvidaria.”⁵³

Há duas observações preliminares, que valem a pena ser feitas aqui. Primeiro, o fato de que Lewis não costumava se prestar a entrar no mérito de discussões metodológicas, não significa que ele procedia, sem orientar-se por nenhum tipo de método implícito. É claro que não. Isso significa apenas que precisaremos cavar um pouco mais fundo, para conseguirmos deduzir a sua forma de abordagem implícita. Em segundo lugar, não precisamos gastar nosso tempo, em caça das suas afinidades com Van Til. Pois Schaeffer não foi o único apologeta popular, amplamente criticado pelo patriarca do pressuposicionalismo.

Os Guinness lembra de um encontro dele com Van Til e que é muito ilustrativo desta suspeita. Logo após uma de suas palestras de Os Guinness em Westminster, um senhor mais velho acusou-o de estar “cometendo um erro grave”. Este senhor era Van Til que o estava acusando de fazer muitas referências a C.S. Lewis no decorrer da sua palestra. Van Til reprovou Guinness por sua falta de cuidado, mandando-o comparecer no seu escritório, onde ele lhe apresentou uma pilha de livros da sua própria autoria, sobre apologética pressuposicionalista, empilhando-os nos braços relutantes do seu convidado palestrante.⁵⁴

Presumivelmente, um desses livros foi o tratado apologético de Van Til *The Defense of Faith* [A Defesa da Fé]. Nessa obra, Van Til deixa poucas dúvidas, quanto ao seu desprezo pela metodologia de C.S. Lewis: “Só podemos regozijar-nos com nos com o fato de Lewis estar sendo ouvido por todo o mundo, mas só podemos lamentar o fato de ele se deixado influenciar tão profundamente pelo método de Tomás de Aquino, para convocar os homens de volta para o evangelho.

O ‘Evangelho, segundo São Lewis’ mostra-se comprometido demais com as idéias do homem natural, para chegar a representar um desafio explícito aos nossos dias.”⁵⁵

A conclusão deste capítulo será dedicada à análise da estratégia apologética de “São Lewis”. No nosso esforço por identificar o seu método, estaremos considerando quatro aspectos principais da sua apologética: a centralidade da verdade, a necessidade de uma argumentação honesta, a comparação entre diferentes visões de mundo e a arte da comunicação persuasiva.

Homens, Lebres e a Verdade no Centro

C.S. Lewis abraçou inteiramente a causa apologética, depois que a sua busca espiritual honesta o levou à convicção, de que o cristianismo não é meramente uma fonte de consolação, ou uma experiência subjetiva, mística, mas que é uma verdade objetiva. Este compromisso para com a verdade absoluta e objetiva lança fora tanto a semente da teologia liberal moderna, quanto de grande parte do evangelicalismo contemporâneo. A primeira corrente frequentemente nega o caráter mítico e relativiza a mensagem, enquanto grande parte da segunda alimenta o consumismo indulgente e “ensimesmado” da nossa era.

Há mais de uma geração, Lewis já considerava difícil manter o seu público concentrado no tema da verdade objetiva. Os homens modernos simplesmente não estão acostumados a refletir sobre a religião, em termos objetivos. A religião tornou-se algo pessoal, subjetivo e particular, valorizado por sua consolação e poder pragmático. Mas, poderia ser uma verdade objetiva? Esse é geralmente um conceito estranho para a mente do século vinte. Essa é a razão porque Lewis trabalhou tão duro para manter os seus ouvintes e leitores concentrados no tema da verdade. Ele provocava esse feito por memoráveis frases de impacto, como as seguintes: “O cristianismo faz afirmações que, se consideradas falsas, não têm importância, e que, se verdadeiras, são da mais alta relevância. O que jamais serão ser, é meio importantes.”⁵⁶ E “Se procurarmos a verdade, poderemos encontrar a satisfação no fim; se procurarmos primeiro a satisfação, não encontraremos nem a satisfação, nem a verdade.”⁵⁷

Lewis tinha pouca paciência com aqueles que abraçavam o cristianismo por seus atrativos pragmáticos, e sem muita ou sem qualquer preocupação com a verdade. Ele considerava esse tipo de pessoa eticamente equivocada. Por que Lewis sustentava uma hipótese dessas? É que Lewis estava simplesmente convencido, de que é mais do que evidente que nós devemos procurar a verdade, pela verdade. Não se pode provar que precisamos buscar a verdade, da mesma forma como não temos como provar que dois mais dois dá quatro, ou que as leis da lógica sejam confiáveis. Ou você o reconhece, ou não, e toda pessoa em sã consciência estará em condições de reconhecê-lo. Lewis acreditava que o que

muitas vezes afasta as pessoas em sua consciência do reconhecimento da verdade e a corrupção moral, o desejo de suprimir a verdade.

Nesse ensaio memorável *Men or Rabbit?* [Homens ou lebres?], Lewis deixa claro que as pessoas que trocam o pragmatismo e comodismo pela busca da verdade não são apenas desonestas, elas sequer são menos que completamente humanas. Parte da nossa humanidade encontra-se no desejo de buscar a verdade, não importa para onde ela nos leve. Se a verdade levar ao desespero, então devemos ser niilistas. Lewis o expressou nos seguintes termos: “Se o cristianismo é mentira, nenhum homem honesto sentiria o desejo de acreditar nele, por mais que pudesse ajudar: se for verdade, qualquer homem honesto desejaria acreditar nele, mesmo, se não lhe oferecesse qualquer ajuda.”⁵⁸

Uma forma pela qual Lewis mantinha o seu público concentrado no tema da verdade objetiva, era lembrando-os de que ele não estava defendendo as suas próprias convicções pessoais, e, sim, as doutrinas históricas, ortodoxas da fé, transmitidas pelos santos. Estas doutrinas estão permeadas de dados das Escrituras e encontram-se resumidas nos credos clássicos, ecumênicos. Assim as opiniões pessoais subjetivas são simplesmente irrelevantes. O defensor do cristianismo tem tanta liberdade de adulterar o conteúdo histórico da fé, quanto um cientista tem direito de manipular o conteúdo de seus tubos de ensaio.⁵⁹

Lewis acreditava que os cientistas e apologetas não estão comprometidos apenas com os dados objetivos, mas ambos estão amarrados também aos mesmos métodos de julgamento. Em um ensaio chamado *Religion: reality or substitute?* [Religião: realidade ou substituto?] Lewis usa a história da sua infância para ilustrar a sua convicção de que há três formas de se chegar a uma verdade numa dada situação: Quando era garoto, ele e seu irmão Warnie, ocasionalmente roubavam cigarros do pai deles. Naquela época, o estoque de cigarros do seu pai começou a tornar-se tão reduzido, que eles tiveram que parar de consumi-los. Então eles resolveram substituí-los pelos charutos. Os meninos consideravam os charutos um substituto pobre para os cigarros, mas era melhor do que nada. À medida que foram crescendo, eles passaram a considerar pura tolice, optar pelos cigarros como vício preferível aos charutos.

De acordo com Lewis, estes “meninos maus” poderiam ter corrigido seu duplo engano, de três formas diferentes. Primeiro, eles poderiam simplesmente ter perguntado a um adulto, qual seria o vício mais civilizado. Em agindo assim, teriam como determinar a verdade, através do apelo para a *autoridade*. Em segundo lugar, eles poderiam ter descido até o porão e verificado que os charutos representam o vício mais caro. Assim, teriam determinado a verdade, usando sua *razão*. Em terceiro lugar, eles poderiam simplesmente ter esperado, até que desenvolverem uma concepção adulta. Dessa forma, teriam determinado a verdade pela *experiência*.⁶⁰ Lewis reconhecia que autoridade, razão e experiência são, em variados graus, os ingredientes necessários para discernirmos a verdade, em

qualquer situação, em qualquer área da vida, quer você seja um cientista, um apologeta ou até um delinqüente juvenil.

Esta ênfase forte na razão e na verdade objetiva, pode até dar a impressão de deixar pouco espaço para a fé. Mas, na ótica de Lewis, fé e razão podem ser muito bem harmonizadas. Semelhantemente a Schaeffer, Lewis repudiava a afirmação, de que a verdade religiosa possa ser obtida apenas, através de saltos mortais cegos e fideistas. Isso não é fé, de modo algum. Fé e razão são aliados; eles não são inimigos que se encontram separados por um abismo epistemológico infinito.

Lewis fazia distinção entre três tipos de fé. A primeira, é a fé fundada em fatos. Com ajuda da autoridade, razão e experiência - ou qualquer combinação entre estes três elementos – chegamos à conclusão, de que um postulado particular é verdadeiro. As doutrinas do cristianismo, por exemplo, estão fundadas em evidências sólidas. Se a evidência é imperativa, acreditaremos nela. Se não, devemos rejeitá-la. Este é o primeiro tipo de convicção ou fé. O segundo tipo, é uma espécie de confiança e compromisso. No cristianismo, as pessoas são convocadas a depositarem a sua fé ou confiança total na pessoa de Jesus Cristo. Não se trata, novamente, de fé cega, e sim, de uma fé, fundada a constatação de que a pessoa em foco é digna de confiança. Trata-se de uma fé que impele o fiel para além da concordância intelectual com certa resposta existencial e pessoal. O terceiro tipo fé é, o que Lewis chamava de “obstinação”⁶¹ ou teimosia diante das emoções, dos humores ou da imaginação. Depois que passamos a acreditar nas doutrinas cristãs, somos muitas vezes assaltados por vontades e desejos, que nos fazem pensar “seria muito mais conveniente que o cristianismo não fosse verdadeiro.”⁶² Muitas vezes não se trata, nessas horas, de alguma evidência nova, que tivesse surgido para questionar a validade da nossa fé, e sim de um desejo por tentar justificar algum tipo de comportamento imoral. Temos de encarar fatos novos com toda a honestidade⁶³, mas, quando se trata simplesmente de um impulso ou desejo inadequado, precisamos estar dispostos a dizer às nossas vontades “até onde elas podem ir.”⁶⁴ Lewis assim o resume:

Se quisermos ser racionais, não apenas de vez em quando, mas constantemente, temos que orar pelo Dom da fé, pelo poder de continuarmos acreditando não nas garras da razão, mas nas garras do prazer e terror e inveja e tédio e indiferença que a razão, autoridade ou experiência ou todas as três, um dia nos forneceram como verdades.⁶⁵

Em uma palavra, a fé tem três aspectos importantes. Trata-se de uma fé, baseada em fatos, que representa uma confiança e resposta existencial e firmeza de coração em relação às emoções, aos humores ou às ilusões enganosos. Mas a fé jamais representará qualquer salto mortal fideista ou irracional.

A Necessidade de “Desbulverizar”

No prefácio a *Milagres* Lewis nos conta a estória da única pessoa que ele conhecia, que alegava ter visto um fantasma. Essa pessoa não acreditava ter visto um espectro, mas antes “uma ilusão ou uma peça pregada pelos seus nervos”.⁶⁶ Por que esta pessoa não se convencia? Simplesmente, porque a sua visão de mundo não admitia a possibilidade de qualquer atividade sobrenatural, e portanto, defendia uma explicação naturalista.

No capítulo anterior, nós enfatizamos a importância nevrálgica de buscarmos a verdade pelas vias da autoridade, razão e experiência. Isso às vezes, é coisa mais fácil de falar, do que de fazer. Nem sempre a questão se limita a apresentar as evidências, jurando que, elas têm base em fontes das mais confiáveis ou apelando para as faculdades cognitivas dos jurados. Às vezes o júri é que é condenado – isso não, porque alguns não reconhecessem a validade da evidência, tivessem ouvido as mesmas testemunhas ou não tivessem conseguido acompanhar a lógica do caso. Às vezes não são os dados empíricos que escapam ao júri, e sim, os pressupostos dos quais o júri está partindo na sua leitura dos fatos. De acordo com Lewis “O que aprendemos da experiência depende do tipo de filosofia que levamos a ela. É portanto inútil apelar para a experiência antes de termos estabelecido, na medida do possível, a questão filosófica.”⁶⁷ Lewis está apontando aqui para algo muito semelhante, no espírito da coisa, à ênfase que Schaeffer dava às pressuposições. Ambos estavam profundamente conscientes, de que o nosso julgamento acerca de muitas questões, inclusive, questões de fato, levaria os nossos próprios compromissos filosóficos básicos à condenação.

Os pressupostos básicos, predominantes nos dias de Lewis, pelo menos entre as pessoas cultas, eram predominantemente naturalistas. Conseqüentemente, não se negava apenas um inquérito honesto a cerca de um caso sobrenatural, mas muitas vezes também se negava a própria possibilidade de qualquer espécie de inquérito. Tal idéia é simplesmente inadmissível. Ao invés de avaliarem as reivindicações de verdade do cristianismo, a partir de uma base objetiva e empírica, muitos naturalistas partiam do pressuposto da sua falsidade, passando a maior parte do seu tempo tentando explicar, porque os cristãos acreditavam nessas coisas. Lewis defendia que este tipo de viés é a base do pensamento do século vinte. E era tão predominante na sua época, que chegou a inspirar Lewis a inventar um nome para isso. Ele o chamou de “bulverismo”.⁶⁸ A “desbulverização”, portanto, freqüentemente representa o primeiro passo para um diálogo entre o naturalista e o sobrenaturalista.

O que exatamente se entende por bulverismo? Trata-se simplesmente de partir do pressuposto, de que o pensamento do seu adversário está equivocado, ao contrário do seu. Lewis parece estar sugerindo que um pensamento equivocado

é um pensamento, originário de uma fonte duvidosa. Trata-se de um pensamento, que pode ser atribuído a uma origem de desejos freudianos ou a alguma forma de condicionamento econômico, sociológico ou cultural. Conseqüentemente, a pessoa que sustenta uma convicção equivocada encontra-se enganada, ou por si mesma, ou por algum condicionante externo.

Lewis acreditava que era preciso fazer duas perguntas aos “bulveristas”: Primeiro, será que todo e qualquer pensamento é enviesado? Segundo, em que medida este viés está invalidando as pretensões de verdade que se está reivindicando? Se o bulverizador responder, afirmando que todo pensamento tem, de fato, algum tipo de viés (sendo portanto, inválido), então estaremos todos no mesmo barco, tanto bulverizadores, quanto bulverizadas. A razão toda estará naufragando. Se os bulverizadores responderem, afirmando que este viés não invalida as reivindicações de verdade, então, novamente, todos estaremos no mesmo barco e a maré estará subindo, a toda e qualquer reivindicação de verdade alegada. De acordo com Lewis, a única saída que resta ao bulverizador é de admitir, que alguns pensamentos são enviesados e outros não. Mas, se isso é verdade, então, como seria possível qualquer julgamento?

Lewis dizia que o único modo de definir, quais são os pensamentos enviesados e quais, os que não são, é começando por uma investigação empírica dos dados. Se, a partir daí, a posição de uma pessoa se mostrar errada, então, uma possibilidade digna de investigação seria a de que exista alguma motivação nebulosa, que tenha levado do erro. Entretanto, precisamos, antes de mais nada, descobrir se existe, de fato, alguém errado, antes de queremos explicar, porque aquela pessoa estava errada. A forma de abordagem moderna, entretanto, já parte do pressuposto de que todas as alegações sobrenaturais estão equivocadas, e que por isso devem ser consideradas erradas, para depois atrair a nossa atenção para longe dos fatos, apresentando, de bate pronto, sugestões de como é que os sobrenaturalistas se tornaram “tão ingênuos”.⁶⁹

É claro que o bulverismo pode optar por qualquer um dos dois caminhos. Tanto o cristianismo, quanto o naturalismo são suscetíveis a ele. Os naturalistas dizem que a causa cristã foi continuamente imposta pela classe dominante, sequiosa por manter as massas sob o seu controle. Mas os cristãos poderiam dizer, da mesma maneira, que os naturalistas desprezam o conceito de juízo de valor, para legitimar os seus desejos lascivos. Esse jogo admite mais de um participante, acabando por não dar em nada. O único caminho para se chegar à verdade, é de dar um tratamento filosófico e histórico à questão. Em outras palavras, “você só pode descobrir o certo e o errado pelo raciocínio – mas nunca, sendo insensível em relação à psicologia do seu rival.”⁷⁰

Completando o Quadro

Uma vez derrubado o bulverismo, teremos aberto o caminho para investigarmos os fatos relevantes da realidade. Tudo passa então a ser uma questão deixar todos os viés de lado, comparando hipóteses concorrentes, com o intuito de verificar, qual delas oferece uma visão mais consistente e global da realidade.⁷¹ Lewis nos fornece um exemplo disso em *Milagres*: “Não afirmo que a criação da natureza por parte de Deus possa ser tão rigorosamente provada quanto a existência dEle, mas a idéia me parece grandemente provável, tão provável que quem quer que aborde a questão com a mente aberta não irá com certeza cogitar de qualquer outra hipótese”⁷² Precisamos nos perguntar, qual das hipóteses a nossa percepção faz mais sentido diante da ordem das coisas? Qual das hipóteses atribui mais sentido às nossas intuições morais? Qual das hipóteses dota de maior sentido as nossas faculdades racionais? De acordo com qual hipótese nas nossas intuições estéticas adquirem maior sentido? Não há dúvida, na cabeça de Lewis, de qual das hipóteses é a mais consistente com os fatos: “Minha razão... aponta para as dificuldades aparentemente insolúveis do materialismo e prova que a hipótese do mundo espiritual dá conta de uma quantidade de fatos muito mais extensiva, apelando para menor quantidade de pressuposições.”⁷³

Este é precisamente o tratamento que Lewis dava às suas próprias investigações espirituais, que o levaram a verificar e constatar a falência de uma filosofia após a outra, até finalmente concluir que a noção cristã, de encarnação é “algo que, se aceito, ilumina e ordena todos os fenômenos”.⁷⁴ O que Lewis quer dizer com “fácil” e “coerente”? Para ilustrar este ponto, Lewis sugere que a procura humana pelo contexto mais profundo da vida seja comparável a alguém que possuísse um só pedaço de novelo de lã ou uma parte de uma sinfonia. Dispomos de apenas uma parte da história ou partitura, mas carecemos de todas as demais, para podermos entender o sentido geral da narrativa ou para apreciarmos a beleza da peça musical toda:

“Suponhamos que possuímos partes de um romance ou uma sinfonia. Alguém nos traz um pedaço de manuscrito recém-descoberto e diz: “Esta é a parte que falta na obra. Este é o capítulo em que todo o enredo do romance se baseia. O tema principal da sinfonia.” Nossa tarefa seria verificar se a nova passagem realmente esclarece todas as partes que já vimos e as “une”.⁷⁵

É surpreendente notar a similaridade entre essas imagens e a analogia do livro rasgado de Schaeffer, ilustração que analisamos no capítulo quatro. Ambos estão se atendo ao mesmo ponto. Temos acesso a certa porção da realidade, mas o abismo profundo continua lá. A revelação natural (o universo e sua forma e a

hombridade do homem) aponta para um quadro, mas, acontece que o seu motivo está incompleto. Tanto Lewis, quanto Schaeffer, defendiam que a hipótese cristã é capaz de preencher todos os vazios e completar o quadro.

Lewis foi o primeiro a sentir a força dessa verdade, ao ler *O Homem Eterno* (*The Everlasting Men*) de Chesterton. Este livro teve profundo impacto sobre seu pensamento, oferecendo um vislumbre epifânico de “todo o esboço cristão da história delineado de uma forma que para mim parecia fazer sentido”.⁷⁶ Chesterton apresentou a causa do cristianismo, de uma forma, que permitisse o surgimento de um motivo global e convincente. Tal reconhecimento lançou luz sobre o que Lewis já conhecia como sendo verdade, ligando todas as peças que estavam soltas e desarticuladas, numa visão harmoniosa da realidade. Essa explicação enchia de sentido o mundo, como nenhuma outra religião ou filosofia, era capaz de fazer.

Em outro trecho, Chesterton, que foi, sem dúvida, a mais importante influência apologética sobre Lewis, comparava o cristianismo com uma chave, capaz de abrir a porta da realidade última: “Em resposta à questão histórica, de como se explica que [o cristianismo] foi, e continua sendo aceito, respondo, falando em nome de um milhão de pessoas; que é porque ele se encaixa na fechadura; porque é como a vida. Trata-se, sem dúvida, de mais uma entre tantas outras histórias; acontece que ela é verdadeira. Trata-se de um entre muitos filósofos; acontece que este é o verdadeiro.”⁷⁷ Esta figura lança uma luz surpreendente sobre uma passagem de *O que é que Houve com a Raça Humana?* (*Whatever Happened to the Human Race?*), na qual Schaeffer procura explicar a busca pelo sentido da vida “É como tentar encontrar a chave certa para encaixar em um buraco específico. Tentamos a primeira chave e, em seguida, a segunda, e a próxima, até que finalmente, se temos sorte, uma delas se encaixa.”⁷⁸

Assim, encontramos nestes trechos, fortes semelhanças entre Lewis e Schaeffer, em termos de metodologia. A realidade é como um manuscrito incompleto ou uma porta trancada. O que temos de fazer é encontrar a porção que falta para completar o quadro ou a chave que abre a porta. Ambos estavam engajados em uma busca existencial pela verdade que, em última instância, culmina com a convicção, de que somente a hipótese cristã é capaz de completar o quadro e destrancar a porta de acesso à realidade. Tal constatação nos leva a concluir que Lewis se situa bem ao lado de Schaeffer, no campo dos apologetas por análise de verificação.

Dragões Vigilantes e a Arte da Persuasão

Logo nas primeiras páginas de *Os Elementos do Estilo* (*Elements of Style*), um manual clássico de prosa inglesa, E. B. White oferece um tributo muito apropriado ao falecido co-autor do seu livro, William Strunk: “Will sentia que o

leitor estava enfrentando problemas, eram, na maior parte do tempo, pessoas que vivam errantes no meio da lama. Para ele, a obrigação de qualquer um, que se candidatasse a escrever em inglês, era de drenar este pântano, com urgência, trazendo-os para terreno seco, ou, pelo menos, de lançar-lhes uma corda.”⁷⁹

Embora originalmente dedicado a outro escritor, esta passagem faz uma descrição, que também poderia ser atribuída a C.S. Lewis. Lewis foi um mestre em literatura, como nos prova o impressionante volume de leitores. Sua clareza de pensamento, a seleção de metáforas e a época oportuna, cooperaram para torná-lo um dos compositores literários mais efetivos do nosso século.

Mas essa citação de White não é apenas uma descrição adequada de Lewis, como escritor; trata-se de uma descrição igualmente cabível ao Lewis apologeta. Pois, como nós já havíamos visto, Lewis não era apenas um escritor, ele era um “evangelista literário”, preocupado em resgatar os seus leitores, tanto da excessiva obscuridade cultural, quanto do lamaçal do pecado. Em ambos os casos, Lewis consegue puxar, com braços firmes, muitas pessoas para a terra seca. No presente tópico nós analisaremos algumas de suas técnicas de resgate.

À semelhança de Schaeffer, Lewis tinha consciência da ampla variedade de opiniões, acerca das reivindicações de verdade do cristianismo. Algumas pessoas mostram-se abertas, outras, fechadas. A maioria se coloca em algum lugar do meio. Conseqüentemente, o apologeta deve conceder ao descrente o direito de definir a técnica a ser empregada. Se uma pessoa que está no lamaçal, deseja ser salva a todo o custo, jogue-lhe a corda. Se ela recusar a corda, não vá simplesmente chamar um vigilante – dê um jeito de drenar o pântano . Em outras palavras, há mais de um meio de se salvar um homem, que está afundando. Lewis compreendeu isso e mantinha um admirável equilíbrio entre técnicas diretas e indiretas.

Seu método direto pode ser facilmente discernido, a partir de obras como *O Problema do Sofrimento*, *Cristianismo Puro e Simples*, *A Extinção do Homem* (*The Abolition of Men*) e *Milagres*. Ao ler esses livros, podemos até imaginar Lewis, sentado ao lado de um vizinho incrédulo, um colega de alto senso crítico, um conhecido, que estava em busca de algo. Com uma xícara de chá na mão, e uma lareira ardendo no fundo da sala, Lewis jogava as cartas do cristianismo sobre a mesa, de forma lógica, sistemática e coerente. Não existem truques ou cartas na manga. O que ele parecer estar querendo dizer é o seguinte: Venha, vamos raciocinar juntos. Um pouco de senso comum e uma boa pitada de lógica nos conduzirão até a verdade.”

Em *Cristianismo Puro e Simples*, Lewis deixa claro que ele não está “pedindo a ninguém que aceite o Cristianismo se a sua razão lhe diz que as evidências são contrárias.”⁸⁰ . Note que Lewis não está sugerindo que o raciocínio possa nos conduzir, sozinho, até a verdade; mas apenas que esta empreitada exigirá a nossa *máxima* capacidade de raciocínio. Lewis acredita que a sua função

é de bloquear as vias de acesso do irracionalismo, levantar as evidências e expor as alternativas lógicas.

É evidente que esse método só funciona para os que estão dispostos a encarar as evidências com honestidade. Este método também requer uma disposição, da parte do apologeta, para conduzir as pessoas às verdades perenes do cristianismo ortodoxo, de tal maneira, que façam sentido para as pessoas de hoje. Em seu ensaio “Apologetica Cristã” (“Christian Apologetics”) Lewis afirma que é preciso desenvolver uma linguagem significativa para o nosso público: “Nosso negócio é apresentar aquilo que transcende o tempo (o mesmo ontem, hoje e para sempre) numa linguagem específica para a nossa era”⁸¹ Um pouco mais adiante, ainda no mesmo ensaio, ele acrescenta: “é preciso que você saiba traduzir cada parte da sua teologia para a linguagem vernácula... Se você é incapaz de traduzir as suas idéias para uma linguagem não formal, então as suas idéias estão confusas.”⁸² Isso era essencial para Lewis, o filólogo. Ele acreditava que a nossa comunicação escrita e oral deve ser clara, simples e concreta. Não há nada mais eficaz para transformar alguém que procura abertamente em um cético fechado, do que uma boa dose de “evangeliquês” arrogante e abstrato.

O ceticismo fechado, por outro lado, não significa necessariamente uma porta fechada. Se a porta da frente estiver trancada, tente a dos fundos. Ou, aderindo à nossa metáfora anterior, se o nosso bom homem recusar a corda, tente drenar o lamaçal. Lewis sugere pelo menos dois caminhos, para se empreender esse método indireto.

Primeiro, se quisermos alcançar as massas, temos que estar dispostos a “atacar as linhas de comunicação do inimigo”.⁸³ Isso significa que precisamos infundir o cristianismo, em todas as áreas da vida, inclusive naqueles livros, que são grandes formadores da nossa cultura. Lewis sabia que a maioria dos descrentes não lê literatura explicitamente cristã. Então ele acreditava que um dos melhores meios para alcançar os descrentes, era falar de assuntos que lhes interessam, com a diferença de o fazer, a partir de uma perspectiva cristã. É claro, que isso não significa que devemos citar um versículo em cada parágrafo que escrevemos, analisando o plano de salvação, nos mínimos detalhes, até a exaustão. Nosso cristianismo deve estar latente.

Não são os livros, escritos em defesa direta do materialismo, que tornam o homem moderno um materialista; e sim, a concepção materialista, que permeia todos os outros livros. Semelhantemente, não são os livros sobre o cristianismo que o irão interessar de fato. Mas ele ficaria realmente preocupado, se, sempre que quisesse um guia barato e popular, para alguma área da ciência, se os melhores livros do mercado fossem sempre escritos por um cristão. O primeiro passo para a reavivamento deste país seria uma série de obras,

produzidas por cristãos, capaz de competir com uma *Livraria Cultura*⁸⁴ ou coleção *Os Pensadores* no seu próprio campo.

Esta observação antecipa as preocupações que muitos estudiosos evangélicos têm manifestado recentemente, acerca da necessidade de engajarmos nossa cultura em um nível profundamente intelectual. Lewis sabia que a opinião pública é muito talhada pela *intelligentsia* cultural de sua era. Se quisermos que o cristianismo seja novamente levado a sério, os cristãos pensantes devem estar dispostos a dedicar-se às suas respectivas áreas, com rigor competitivo. Quando doutores cristãos, biólogos cristãos, astrônomos cristãos, artistas cristãos e filósofos cristãos estiverem todos engajados em linhas de estudo significativas, dentro das suas áreas respectivas, o mundo vai prestar atenção. Lewis é um testemunho vivo deste método. Junto com a sua produção religiosa popular, ele deixou uma marca permanente no seu campo acadêmico.

Lewis efetivamente empregou um outro método indireto de persuasão, o que Os Guinness chama de “subversão de surpresa”.⁸⁵ Este método consiste essencialmente em pegar as pessoas com suas defesas desarmadas. O autor ou falante constrói todo um discurso momentâneo em determinada direção, trazendo o leitor consigo, para então, repentinamente, virar a mesa ou puxar o tapete. Nesse instante o ouvinte estará mais suscetível a enxergar a verdade. Guinness acredita ser esse o método essencialmente aplicado nas Escrituras e cita inúmeros e diferentes meios pelos quais possa ser empregado.

No seu nível mais elementar, este método pode ser aplicado por uma série de questionamentos. No Gênesis observamos Deus “desmascarando” a culpa de Adão e Eva, por meio de um interrogatório bem planejado. Vemos o mesmo tipo de tratamento no livro de Jó e no ministério de Jesus. Schaeffer usou este método, de forma bastante consistente e com grande habilidade. Conforme notamos, a grande maioria do tempo que ele empenhava com os não-cristãos, era investida em perguntas elaboradas com o fim de identificar incoerências.

Lewis, por outro lado, geralmente empregava uma forma mais sofisticada de subversão, algo comparável com o que acontece nas bem-aventuranças e parábolas de Jesus, bem como no drama e na poesia. Todas essas formas são indiretas, cativantes e imaginativas. Elas envolvem o ouvinte, para depois virar a mesa. Nas bem-aventuranças, Jesus frustra profundamente, todas as expectativas do seu público judeu, com uma série de afirmações chocantes “Bem-aventurados os humildes de espírito”, “Bem-aventurados os que choram”, “Bem-aventurados os mansos”. Em uma cultura que valorizava os ricos, a festa e a pujança, estas palavras eram como um balde de água fria em um rosto surpreendido.

As parábolas são uma forma ainda mais eficaz de subversão. A parábola do bom Samaritano é um exemplo perfeito. Podemos até ver o rosto dos líderes religiosos judeus, ao ouvirem a história de como primeiro o fariseu, depois o

levita, avistando o viajante ferido, passaram para o outro lado da calçada; e de como, logo em seguida, um “desprezível” Samaritano, ao ver a vítima, forneceu toda a caridosa assistência que os considerados religiosos se recusaram a oferecer. Quando a história acaba, Jesus expõe o seu público a um impasse. É impossível recusar-se a reconhecer, quem foi que agiu com amor ao próximo, no caso do viajante ferido, agora, sair e seguir o exemplo do Samaritano, como Jesus sugere, era uma proposta simplesmente escandalosa, para uma cultura que tratava os Samaritanos, como cachorros. Jesus toca na ferida, aberta por um dilema. Ou eles caíam de joelhos a seus pés, arrependendo-se, ou davam de costas, abandonando a verdade. Em todos os casos, a porta trancada, havia sido arrombada e a verdade tornava-se manifesta a todos.

O uso de histórias pode ser um poderoso meio de subversão como Lewis descobriu em sua própria vida, através da leitura de *Phantastes* de Mac Donald. Conforme recontado no capítulo um, na época em que estava trabalhando sob a tutela estética do “grande Knock”, Lewis comprou uma cópia deste conto de fadas romântico. Numa fração de minutos, o adolescente estava encantado, das páginas emergia um novo timbre e uma sombra luminosa passou a envolvê-lo. Naquele tempo ele não conseguiu tocar esta nova inerência, mas ele acabou por reconhecê-lo como sendo o sagrado.⁸⁶ Lewis admite “Eu não tinha a menor noção daquilo em que me envolvera ao comprar *Phantastes*”.⁸⁷ Em outras palavras, Lewis foi *surpreendido pela alegria*.

Esta experiência subversiva indubitavelmente influenciou o gosto de Lewis pelo evangelismo indireto. Em uma carta, escrita anos mais tarde, Lewis escrevia que “qualquer montante de teologia pode, nestas alturas, ser contrabandeada para as mentes das pessoas disfarçadas de romance, sem que elas o saibam”.⁸⁸ Muitas pessoas são simplesmente deixadas de fora das formas religiosas tradicionais. Para elas, o cristianismo lhes parece obscuro, irrelevante, distante, morto. Por outro lado, uma apresentação criativa desse conteúdo é capaz de fazer baixar todas as nuvens, fazendo com que a verdadeira essência do sagrado transpareça. Em um ensaio sobre contos-de-fada, Lewis explicou este fenômeno da seguinte forma: “Mas, suponha que eu introduzisse todos esses ingredientes em um mundo imaginário, removendo toda e qualquer nebulosa associação com escolas dominicais, isso não tornaria possível, pela primeira vez, o realce do seu verdadeiro sabor? Será que, assim, não seríamos capazes, de escapar despercebidos aos olhos dragões vigilantes?”⁸⁹ Estas observações estão em bela harmonia com os sentimentos de um bom amigo e colega J. R. R. Tolkien, que sugeriu certa vez, que o furta-se para o mundo imaginário “faz-nos despertar mais profundamente, do que costumamos estar na maior parte de nossas vidas.”⁹⁰

Lewis empregava esta técnica indireta em uma grande variedade de gêneros criativos. Ele usou a alegoria em *O Regresso do Peregrino* (*The Pilgrim's Regress*), a ficção científica na trilogia espacial e diferentes formas

de fantasia em *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*, *O Grande Abismo* e as *Crônicas de Nárnia*. Em todos esses casos, observamos Lewis a nos contar uma fascinante história, ainda que, com diferentes graus de sutileza. Em todos os casos, o leitor é desafiado a encarar a realidade do cristianismo (quer ele se dê conta disso, quer não), àqueles que sequer o teriam cogitado, se ele tivesse sido apresentado de uma forma mais direta.

Certa ocasião, Lewis recebeu uma carta de uma senhora, que estava com medo de que seu filho amasse Aslan mais do que a Jesus. Lewis respondeu, com toda gentileza, dizendo que esta hipótese seria impossível, “pois as coisas que ele amava tanto nas palavras e atitudes de Aslan, são as mesmas coisas que Jesus disse e fez de fato”.⁹¹ Assim, podemos ver como que as obras imaginativas de Lewis são de especial eficiência, tanto para aqueles que têm uma impressão distorcida do cristianismo, quanto para este menino, ou então, no caso daqueles que não estão propensos a até cogitar a fé, pela via do hemisfério esquerdo do cérebro. Mas, depois de eles terem reconhecido a realidade da verdade do cristianismo, depois que a tiverem tocado, sentido o seu gosto e contemplado a sua beleza eterna, então a fé torna-se uma opção de vida.

Para Lewis, a forma mais alta de literatura imaginativa era o mito. Na verdade Lewis não considerava o mito uma forma de literatura propriamente dita, e sim, um motivo ou história perene, comunicada repetidas vezes, através do veículo da literatura. Em *Crítica Literária: Um Experimento (An Experiment in Criticism)* Lewis realça essa sua convicção de que o mito é extraliterário e sugere a possibilidade de veicular a sua essência por outros meios: “É verdade que uma história como essa raramente possa nos alcançar, a não ser, na forma de palavras, mas isso é logicamente acidental. Se algum tipo de arte perfeita de mímica ou filme mudo ou desenho animado pudesse explicitá-lo sem palavra nenhuma, isso nos abalaria do mesmo jeito.”⁹² Não importa, por que meio ela venha até nós, ela será sempre, de acordo com a convicção de Lewis, algo inevitável, fantástico, sério, capaz de inspirar temor.⁹³

Uma das qualidades mais potentes do mito é, de acordo com Lewis, sua capacidade de unificar nossa existência lamentavelmente fragmentada. Lewis acreditava que era impossível analisar um objeto e experimentá-lo ao mesmo tempo.

Este é o nosso dilema – ou experimentamos e não conhecemos, ou conhecemos e não experimentamos – ou então, dizendo-o de forma mais direta, ou carecemos de um tipo de conhecimento, porque estamos tendo uma experiência, ou de carecemos do outro, porque estamos fora dela. Enquanto estivermos pensando, estamos separados daquelas coisas sobre as quais estamos pensando; enquanto estivermos provando, tocando, desejando, amando, odiando não poderemos

compreendê-lo com clareza. Quanto mais lucidamente pensamos, mais nos privamos: quanto mais profundamente penetramos na realidade, menos seremos capazes de pensar.⁹⁴

De acordo com Lewis, quando começamos a estudar o conceito de sofrimento, não estamos experimentando nosso objeto. Estamos do lado de fora, olhando para ele. Mas, assim que a chama da dor se acende, somos transportados para dentro, só para descobrirmos, que não somos mais capazes de pensar. Ou estudamos nosso objeto de fora, ou o experimentamos de dentro; não podemos fazer as duas coisas ao mesmo tempo. E como, então, poderíamos articular estas duas coisas? Lewis acreditava que a recepção de um “grande mito” foi o máximo que conseguimos nos aproximar “de experimentar de forma concreta o que, sob outras condições só seríamos capazes de compreender como abstrações”.⁹⁵ Como vimos anteriormente, o conceito de mito teve um importante papel na conversão e na concepção da Encarnação de Lewis. Entretanto, Lewis só escreveu um mito, *Até que tenhamos Faces (Till we Have Faces)*. Muitas de suas obras têm uma qualidade mitológica, mas não são estritamente mitopoéticas.

Peter Shaker alegou que existe uma inconsistência entre a visão geral de Lewis sobre o mito e o seu uso pragmático da imaginação.⁹⁶ Shaker põe em dúvida a veemente afirmação de que a razão e a imaginação tivessem sido harmoniosamente articuladas pela conversão de Lewis. Shaker acredita que, na verdade, Lewis consistentemente subordinava a imaginação à razão, ao longo dos anos trinta e quarenta, fazendo o hemisfério direito servir fundamentalmente à incorporação daqueles aspectos cognitivos e lógicos que ele estava interessado em provar. Há muitas analogias e metáforas vivas e ricas impregnadas por todo o *Cristianismo Puro e Simples e Milagres*, mas este imaginário é amplamente usado, com o propósito de promover os argumentos racionais. Shaker sugere que estas duas faculdades não se encontravam totalmente conciliadas e sintonizadas, pelo menos até os anos finais de vida de Lewis.

Está além do escopo do nosso estudo perseguir esta linha em maiores detalhes. Entretanto, questionamos os aparentes pressupostos de Shaker, quais sejam, que não fosse apropriado elevar a razão, acima da imaginação. Shaker parece sugerir que esta visão das coisas é falha e desequilibrada. Qualquer obra que não seja inteiramente sintetizada está, de alguma forma, aquém do que deveria ser. Mas essa suposição é extremamente questionável, pois alguns projetos exigem a diferença, de forma inerente. Quando alguém resolve defender um argumento racional, a favor da fé cristã, não é de se estranhar que a razão ocupe a posição principal, sendo a imaginação o recheio que dá a estrutura de sustentação, por meio de metáforas ilustrativas. É claro que existe espaço na apologética para trabalhos predominantemente racionais, da mesma forma como há lugar na apologética para trabalhos predominantemente imaginativos. A obra não deve

ser julgada à luz de seu equilíbrio racional ou imaginativo, mas antes, à luz do seu propósito implícito.

Com isso em mente, nós simplesmente destacamos o admirável equilíbrio e destreza de Lewis em utilizar ambas as estratégias, a direta e a indireta. A sua recomendação para um escritor novato parece sugerir a necessidade de uma dose saudável de ambas as faculdades, independente do gênero literário escolhido.⁹⁷ Ele acreditava que a boa escrita deve ser clara e simples e deve exibir um sábio senso de seleção de palavras. Estas características são a função primordial da razão. Ele também acreditava que a boa escrita necessariamente incluiria um imaginário concreto, que não diz ao leitor, como ele deve se sentir, mas o faz realmente sentir a emoção pretendida. Estas características são função primordial da imaginação. Expressando-o de forma mais simples, parece que a boa escrita é, ao mesmo tempo, racional e fantasiosa. A recomendação de Lewis revela uma integração equilibrada.

É claro que no final, não há garantias de que a comunicação persuasiva, quer ela seja racional, quer imaginativa, seja capaz de destruir ou distrair a atenção do dragão vigilante. Se o nosso homem não quiser ser salvo, ele terá feita a sua vontade. Ele pode muito bem recusar a corda. Ele pode até mesmo sentar-se e ficar rolando no lodo lamacento do que já havia sido um lago. Todavia, há uma coisa, da qual ele precisa se cuidar: um pântano drenado pode não representar mais uma ameaça de naufrágio, mas com água ou sem água, os pântanos são notórios por abrigarem répteis ocultos. E no pântano do pecado, rodeado desses primos de sangue frio até o mais dedicado dragão ficaria conhecido, por voltar para o seu mestre.

Quanto Aos Argumentos

Nosso estudo sobre metodologia revelou uma afinidade significativa entre Schaeffer e Lewis. Ambos empregaram o tratamento do estudo por verificação, embora, se tivéssemos de situar em uma escala, teríamos que colocar Schaeffer mais perto do extremo do pressuposicionalismo e Lewis, tendendo mais para o lado do evidencialismo. Todavia suas respectivas buscas espirituais e escritos apoloгéticos subseqüentes apontam para um sólido verificacionalismo.

Nós também sugerimos um compromisso comum com a verdade objetiva, a fé fundada em fatos, consciência pressuposicionalista e arsenal balanceado de estratégias diretas e indiretas, incluindo o método de “subversão pela surpresa”. A subversão pode acontecer tanto de forma negativa, quanto positiva. Schaeffer muitas vezes apresenta o lado negativo, forçando as pessoas a chegarem ao ponto de contradição em suas vidas, enquanto Lewis freqüentemente tomava o rumo positivo, pintando a beleza da fé, por meio da literatura imaginativa. Não é de se surpreender que Lewis buscava esta via, já que a fantasia, particularmente a de

Phantastes de George Mac Donald, tenha exercido um papel tão crucial no processo da sua própria subversão à fé.

Finalmente, ao contrário de muitos cristãos, Schaeffer e Lewis não recuavam diante de portas fechadas, eles davam a volta por fora. Se a porta dos fundos estivesse trancada, eles procuravam a janela. Se a janela estivesse travada, eles escalavam a chaminé. Uma vez do lado de dentro, Schaeffer e Lewis eram unânimes em acreditar no poder da evidência e argumento persuasivo, debaixo da condução do Espírito Santo Mas quais argumentos são convincentes? Esta é uma questão que gostaríamos de explorar agora.

Imagine Hegel sentado, num certo dia, na choparia local; rodeado por seus amigos e conversando sobre os problemas filosóficos do dia. Repentinamente, ele põe seu caneco de cerveja na mesa e diz: “Tenho uma nova idéia. De agora em diante pensemos da seguinte maneira: em vez de causa e efeito, pensemos numa tese e em oposição a ela, uma antítese. E a resposta quanto à relação entre as duas não está num movimento horizontal de causa e efeito, porém é sempre uma síntese.” ... Quando ele propôs essa idéia, Hegel mudou o mundo¹

Francis Schaeffer

Cada um de nós tem que optar por uma das alternativas possíveis. Ou este homem era, e é, o Filho de Deus, ou então foi um louco, ou algo pior. Podemos contra-argumentá-lo, taxá-lo de louco, ou cuspir nele e matá-lo como um demônio; ou podemos cair a seus pés e chamá-lo de Senhor e Deus. Mas não venhamos com nenhuma bobagem paternalista sobre ser Ele um grande mestre humano. Ele não nos deu esta escolha. Nem nunca pretendeu.²

C.S. Lewis

Em *De Descriptio Temporum*, que apresenta alguns importantes paralelos em relação ao ensaio de Schaeffer, *A Morte da Razão*, Lewis afirma que o maior desafio da história do ocidente deu-se aproximadamente no início do séc. XIX, induzindo à mentalidade tipicamente moderna.³

Colin Duriez

-
1. Francis A.Schaeffer. *O Deus que Intervém*, trad. Fernando Korndorfer, (São Paulo: Refúgio/ABU, 1981), p.24.
 2. C.S. Lewis. *Cristianismo Puro e Simples*, rev. Renira Cirelli e Milton A.Andrade (5ª ed. São Paulo: A.B.U. Editora, 1997), p. 29.
 3. Colin Duriez, *The C.S. Lewis Handbook* (Grand Rapids, Mi: Baker Book House, 1994), p. 46.

Capítulo 7

Apologética Ofensiva

Promovendo a fé

“Ouçam só isso”, gritou o atendente do bar, ajustando o volume do rádio. “Esse sim, vale a pena ouvir” Em questão de minutos o bar enchia-se de soldados, prestando atenção no seu comandante, à moda dos militares. À medida que as conversas cessavam lentamente, uma rajada de palavras cuidadosamente talhadas começava a jorrar da grande caixa preta, localizada acima do bar. “Se nenhum conjunto de valores morais fosse mais verdadeiro ou melhor do que qualquer outro”, sugeria o orador, em um tom de conversação simpático, “não faria qualquer sentido preferir a moralidade civilizada à moralidade selvagem; nem tampouco a moralidade cristã, à moralidade nazista. O fato é que é evidente que todos nós acreditamos que hajam códigos de ética melhores do que outros.”

Um mar de cabeças balançava em sinal de concordância. Um soldado aderiu “Essa é a mais pura verdade “. Mais cabeças balançavam. Ouviam-se sonoros brindes.

As palavras incisivas da grande caixa preta do rádio continuavam a cortar ar saturado pela fumaça: “Pois bem. Então, no momento preciso em que você admite que um conjunto de valores morais é melhor do que outra, você já a estará, avaliando de acordo com um padrão, dizendo que uma encontra-se mais adequada a este padrão do que a outra. Mas o padrão, de acordo com o qual as duas são medidas é diferente de ambas.”

Ao final do discurso de quinze minutos de duração, instaura-se o silêncio e o espírito de reflexão. Como locutor de radiodifusão durante a guerra CS, lançava as suas flechas com a destreza de um atirador de elite.¹

Era comum, na Grã Bretanha dos anos quarenta, a cena: soldados, famílias, amigos e colegas, reunidos em torno do rádio para ouvir este “leigo tão comum” expondo a sua extraordinária defesa da ortodoxia cristã histórica. Estes colóquios vivos, eruditos e facilmente acessíveis tornavam explícito o equívoco moderno de achar que só pudessem aderir ao cristianismo, aqueles que fossem dotados de uma visão-de-mundo ignorante e pouco reflexiva.

Os anos quarenta provaram ser o auge da carreira de Lewis ,como apologista. Eles estava tornando-se bastante conhecido, devido às suas palestras de radiodifusão, às palestras na Força Aérea Real, aos debates no Clube Socrático e, é claro, à reação dos leitores aos seus ensaios e livros, concentrados em tornar a fé digna de crédito numa era essencialmente cética. A obra apologética mais reconhecida de Lewis , *Cristianismo Puro e Simples*, só apareceu em 1952, mas tratava-se simplesmente de uma coleção do conteúdo dos discursos de rádio na BBC de Londres, que foram publicados nos anos quarenta, em três pequenos livros: *The Case for Christianity* [Em que crêem os Cristãos], *Christian Behaviour* [O Comportamento Cristão] e *Beyond Personality* [Além da Personalidade].

No presente capítulo, estaremos explorando a defesa de Lewis a favor do cristianismo, concentrando-nos em cinco dos seus argumentos ofensivos, três dos quais - o argumento moral, o argumento do desejo e o trilema - foram apresentados nos discursos da BBC e, conseqüentemente, merecem destaque especial em *Cristianismo Puro e Simples*. Os outros dois argumentos, o argumento em defesa da racionalidade e o argumento do ágape, são os pilares fundamentais em *Milagres* e os *Quatro Amores*, respectivamente.

Depois de resumir os principais argumentos ofensivos de Lewis, estaremos voltando nossa atenção para os argumentos centrais, desenvolvidos por Schaeffer: o metafísico, o moral e o epistemológico. Embora Schaeffer discutisse em detalhes, cada um desses três argumentos, por toda sua obra, eles são mais cuidadosamente apresentados no terceiro livro de sua trilogia apologética, *He is There and is Not Silent* [Ele está Aí e não está em Silêncio]. Após a exposição destes argumentos, estaremos passando para o próximo capítulo, onde estaremos considerando os argumentos que estes apologetas prepararam em defesa da fé. Estaremos concluindo o nosso estudo apologético no capítulo nove, onde estaremos oferecendo ainda uma análise comparativa desses argumentos ofensivos e defensivos, discutindo, como se relaciona o conteúdo desses argumentos ao compromisso teológico dos nossos apologistas. Começaremos por Lewis.

O Argumento Moral

Em “Apologética Cristã” (“Christian Apologetics”) Lewis chama a atenção para o fato de o contexto do século vinte ser grande parte, muito diferente da era apostólica, uma época, em que praticamente todos os que ouvissem a mensagem

cristã já eram “perseguidos por uma consciência de culpa” e por isso compreendiam a sua culpabilidade moral². Em nossos tempos, entretanto, a psicologia freudiana conseguiu legitimar grande parte dos sentimentos de culpa, treinando as pessoas a culpar os outros, por tudo de errado que acontece na vida. A culpa não é vista mais como um sistema de alarme embutido, que sinaliza erros morais reais, mas é vista, antes, como um sentimento indicador de disfunções, que precisa ser racionalizado e expurgado a todo custo. Esse modo de pensar predominante é que levou Lewis a procurar meios para despertar um senso de culpa moral no seu público. Pois Lewis estava totalmente convencido de que o cristianismo não poderá começar a falar às pessoas, enquanto elas não perceberem a necessidade de se arrependem.³

Lewis não reivindicava deter algum método certo para despertar a consciência do pecado na vida de alguém, mas ele considerava imperativo que a discussão fosse mantida fora do âmbito genérico das neuroses coletivas e da política pública e “trocava em miúdos – toda estrutura de maldade, inveja, desonestidade e arrogância presente nas vidas das pessoas ‘ordinariamente decentes’ “. ⁴ Em outras palavras, a discussão deve concentrar-se nos pecados particulares que assaltam as pessoas normais.

É precisamente aí que Lewis entra nas páginas de abertura de *Cristianismo Puro e Simples*. Ele começa, descrevendo as pessoas que brigam por um assento no ônibus, um pedaço de fruta, a quebra de uma promessa, um telefone na cara. Em todos esses casos, parece haver um apelo implícito a algum tipo de padrão objetivo, que supomos que a outra pessoa conheça. E, de fato, a outra pessoa quase sempre reconhece o padrão. Entretanto, ao invés de encarar este padrão de frente, saem em busca de brechas de abertura ou desculpas para justificar porque no seu caso, isso não se aplica atualmente. Em outras palavras, as atitudes cotidianas e tipo de conversa das pessoas, por todos os lados, parece ressaltar o fato de haver um padrão último de verdade e falsidade a governar o comportamento humano. Lewis chamava este padrão de *Lei Moral, Lei da Natureza Humana, Regra do Certo e do Errado*.⁵

Podemos até compartilhar o sentimento de honestidade, decência e dever moral, mas isso não significa, que nós sempre tratamos ao próximo com honestidade, ou que sempre nos comportamos de forma decente ou agimos eticamente. De fato, os seres humanos são notórios pelo seu comportamento auto-concentrado e ordinário. De acordo com Lewis é muito difícil passarmos um dia sequer, sem cometermos algo indevido e, sempre que nos chamam a atenção, apresentamos logo uma série de desculpas. Atribuimos a culpa ao cansaço, à falta de dinheiro, à agenda lotada. Essa necessidade de apresentar desculpas prova o nosso comprometimento com o padrão. Lewis acredita que, se nos dermos conta desses dois pontos, da realidade de um padrão moral universal e da nossa incapacidade de respeitá-lo, chegamos a compreensão

clara da “a base de toda a reflexão quanto a nós mesmos e quanto ao universo em que vivemos”⁶.

Alguns podem até estar prontos para concordar que os seres humanos compartilham desse estranho senso de obrigação moral, mas alegam que deve haver outras formas de se explicar esse fenômeno, além do recurso a essa misteriosa Lei Moral. Para começar, que dizer de um instinto coletivo? Lewis admite que os instintos - tais como o amor materno, a necessidade sexual, a fome - são legítimos.⁷ Em todos os casos, sentimos um forte impulso imediato de partir para uma ação particular. As nossas necessidades morais não seriam do mesmo tipo? Lewis acredita que não. Considere aqueles momentos em que os seus instintos entram em conflito. O que acontece quando o nosso instinto de sobrevivência colide com o nosso instinto de salvar uma criança do afogamento? A qual instinto devemos obedecer? Se a moralidade fosse simplesmente uma questão de instinto, é provável que seguiríamos o impulso mais forte. Mas, se isso fosse verdade, nosso mundo se tornaria lamentavelmente carente de ações de nobreza e heroísmo. Os salva-vidas, os bombeiros e a polícia nos diriam que o instinto de auto-preservação é sempre mais forte do que a necessidade de arriscar as suas próprias vidas. Nesse caso eles teriam que despertar um instinto adormecido, se pretendessem fazer a coisa certa.

Se os nossos instintos conflitantes não podem ser julgados pelo próprio instinto, então o julgamento final deve transcender o instinto. A Lei Moral é que detém o martelo. Para dizê-lo de outra forma, nossos instintos são como as teclas do piano e a Lei Moral é como a partitura de uma música. A lei moral determina, quais são as notas necessárias para produzir o tom certo para cada situação.⁸ Da mesma forma que nenhuma nota pode permanecer constantemente impressa na partitura da música, nenhum instinto é sempre o melhor na vida. Há certas horas para proteger os filhos, mas algumas vezes, essa proteção pode levar à discriminação.⁹

Se este senso de obrigação moral não pode ser considerado um instinto, então que tal considerá-lo uma convenção social?¹⁰ Afinal, a moralidade não é inculcada pelos pais, professores e outros líderes sociais? Lewis prontamente concordaria que a moralidade é algo que se ensina, mas isso não quer dizer necessariamente que seja arbitrária ou de origem humana. Lewis identifica duas formas de classificarmos a instrução. A primeira é a que poderia ser diferente: as roupas que usamos, a comida que comemos, as regras de trânsito. Estas são nitidamente invenções humanas. A Segunda categoria, entretanto, é a das verdades reais.¹¹ Coisas desse tipo, como a tabuada, as leis da lógica e cores elementares são embutidas na realidade do mundo. Embora possamos sentir a necessidade de aprendê-las, elas são dificilmente sujeitas a alterações da parte do homem.

Lewis está bastante convicto, de que a moralidade pertence a essa segunda categoria e nos apresenta duas razões para situarmos a mesma ao lado de outras

tantas verdades imutáveis. Em primeiro lugar, Lewis acredita que há um conjunto nuclear de convicções, que perpassam todas as culturas, através de todos os tempos.¹² Em um ensaio intitulado “Sobre a Ética”, Lewis nos diz que a Lei Moral “não é cristã, nem pagã; nem oriental, nem ocidental; nem antiga, nem moderna, mas geral.”¹³ Os modernos gostam de destacar as distinções entre a ética das pessoas, grupos de pessoas e épocas históricas, mas, de acordo com Lewis, estas simplesmente não chegam a representar pontos de real e decisiva discórdia ética. Podemos eventualmente discordar, quanto à quantidade de mulheres que um homem deve ter, mas todos concordariam, que um homem não deve ter toda mulher que deseja.¹⁴ Podemos até divergir acerca de quando possa ser apropriado matar, mas todos concordam, que matar por matar é sempre errado. E quanto àqueles que promoviam a caça às bruxas e queimavam pessoas inocentes na fogueira? Certamente esta é uma distinção moral significativa entre a nossa cultura e a era anterior, pautada pela superstição. De acordo com Lewis, entretanto, não se trata de uma diferença de valor, mas apenas, de uma diferença de fato.

Mas a razão pela qual não mais executamos feiticeiras é porque deixamos de acreditar na sua existência. Se crêssemos, se realmente admitíssemos que há entre nós pessoas que se venderam ao diabo e receberam dele, em troca, poderes sobre-humanos que estariam sendo utilizados para matar o próximo... todos nós seríamos unânimes em concordar que, se há alguém que devesse receber a pena de morte, seriam essas pérfidas criaturas!¹⁵

A segunda razão, porque Lewis acredita que a moralidade deve ser considerada uma verdade imutável é, porque seria impossível considerar um conjunto de valores melhor que o outro, sem se ter um padrão fixo, de acordo com o qual ambos possam ser medidos. Como vimos na vinheta de abertura do capítulo, Lewis aproveitou o problema existencial de comparar valores britânicos e nazistas como exemplo. Sem um padrão objetivo do certo ou errado, não teríamos como considerar os julgamentos de valor de Hitler inferiores, e nem tampouco poderíamos considerar os nazistas culpados por suas ações. Sem um padrão último, que fosse tão intuitivamente evidente para os alemães, quanto é, para os britânicos.¹⁶

Devemos destacar que, nos nossos dias, mesmo as pessoas mais tolerantes não toleram certos tipos de comportamento, como a violência ou o racismo. Mas, se não há padrão último nenhum, como e com base em que nós poderíamos de julgar o estupro e o racismo algo errado? Pelo fato de estar lesando alguém. Mas a troca de quê deveríamos deixar de infligir sofrimento aos outros? Pelo fato de ser danoso à sociedade. Mas a troca de quê deveríamos proteger a sociedade? Essa linha de raciocínio inevitavelmente nos remete a um tipo de padrão último. A conclusão é uma só. Todos nós acreditamos em algum tipo de

padrão último, quer acreditemos explicitamente nele, quer não. Aqueles que insistem em afirmar o contrário, estão advogando um sistema simplesmente inviável.

Lewis também reconhecia a necessidade de um padrão sólido, para experimentarmos o progresso moral. Mas um progresso desses só poderá ocorrer, se as pessoas estiverem dispostas a admitir a possibilidade de um equívoco moral. Embora pareça difícil a probabilidade, de que o que pensamos ser correto, seja certo mesmo. Em resumo, se não estivermos dispostos a admitir equívocos morais, não haverá outro caminho adiante para os que ingressam no reino da moralidade.¹⁷

Ora, mas se este curioso fenômeno universal não pode ser explicado pelo instinto selvagem, nem pela convenção social, então poderíamos supor que o comportamento imoral não seja nada mais, do que aquele que consideramos pouco conveniente, por motivos pessoais ou por uma ameaça à sobrevivência coletiva. Acontece que estas sugestões não satisfazem. Se infiltrássemos um espião no campo do inimigo, por mais conveniente que nos possa parecer pessoalmente, continuaríamos fazendo algo desprezível,¹⁸ e, se pautarmos as nossas convicções morais pela sobrevivência do grupo, simplesmente deixaremos escapar o essencial, pois uma proposta como essa nunca poderá responder à questão anterior, que é, por que razão,¹⁹ para começo de conversa, deveríamos buscar a sobrevivência da sociedade.

À luz dessas propostas alternativas nada satisfatórias, Lewis conclui que, portanto, a Lei Moral deve ser verdadeira. Ela não pode ser reduzida ao instinto selvagem, a uma convenção social, a uma preferência pessoal ou a qualquer técnica de sobrevivência social. No final, Lewis escreve “Começa a parecer que devemos admitir que há mais de uma espécie de realidade; que no caso em questão há algo acima e além dos fatos do comportamento humano, e assim mesmo perfeitamente real: uma lei objetiva, que nenhum de nós criou, mas que sentimos que atua sobre nós.”²⁰

Uma vez certo de que formam eliminados com sucesso todos os argumentos mais comuns contrários a Lei Moral, Lewis concentrava a sua atenção sobre os caminhos alternativos nos quais essa lei possa estar fundada. Em outras palavras, o que se esconde por trás da lei? Qual é a sua base? Qual hipótese faz este fenômeno ter mais sentido? E ele nos oferece duas possibilidades: a visão materialista e a visão religiosa.²¹ A visão materialista necessariamente fundamentaria a Lei Moral no mundo dos fatos materiais, já que ele representa tudo o que existe, enquanto que, para a visão religiosa, ela estaria fundada em algum tipo de mente consciente. Lewis acreditava que a Lei Moral não podia ser guiada pelas leis dos fatos naturais, pois os mesmos só nos dizem o que acontece, e não, o que deve acontecer. Em outras palavras, estamos submetidos à lei da gravidade, quer queiramos, quer não, mas quando se trata da Lei Moral, podemos optar, se queremos ou não obedecer a mesma

lei. Conseqüentemente, Lewis acredita que a Lei Moral deve estar fundada na mente, pois só a mente pode nos dizer, qual o caminho a seguir.²²

O Trilema

Quando escrevia as linhas finais de abertura de *Cristianismo Puro e Simples*, Lewis chegou à conclusão de que uma lei real está nos pressionando e que esta lei mais parece estar fundada em algum tipo de mente. Mas, como Lewis é rápido em destacar, “nós ainda não chegamos à 1.600 Km do Deus cristão.”²³

Lewis podia não estar uma distância assim tão enorme do Cristianismo no final da seção de abertura, mas, menos de dez páginas mais adiante, no capítulo dois, ele desbrava trilha de fogo até a cruz, deixando consumindo-se nas chamas todo e qualquer ateísmo, cristianismo liberal, panteísmo ou dualismo. Nossa tarefa agora, entretanto, não será a de acompanhar Lewis até a sua reta final, mas faremos uma parada estratégica aqui, pois é onde estaremos encontrando os mais memoráveis argumentos de Lewis, mais conhecidos como “o trilema”, designados para defender a divindade de Jesus.

Lewis sistematizou este argumento, que originalmente inferiu da leitura de *The Everlasting Man* de Chesterton, especificamente para fazer frente à convicção amplamente aceita, de que seja coisa fácil descartar Jesus, pela simples sugestão, de que ele não passava de um bom mestre moral, e não, de Deus encarnado em ser humano. Acontece, porém, como veremos, que não há resposta fácil ou simples à questão “Quem é Jesus?”.

Lewis estabelece os fundamentos deste argumento, realçando certas afirmações espantosas e exclusivas de Jesus. Entre outras coisas, Jesus alegava que perdoava pecados, alegava que era um ser necessário e eterno e afirmava que, certo dia, voltaria para julgar o mundo.²⁴ Em outras palavras, Jesus encontrava-se afirmando com consistência coisas, que faziam o público a crer, que ele se considerava um ser divino.

Entretanto, uma alegação como esta, dificilmente poderia ser exclusiva. Basta darmos uma olhada nas últimas publicações das revistas *Rolling Stones* ou *Veja*, para encontrarmos esse tipo de pretensão. Nesta nossa cultura “iluminada”, as reivindicações de divindade são tão comuns, quanto mini-vans no estacionamento da Disney World. É claro que é aí que entra em jogo a contextualização histórica e cultural adequada. Quando Jesus reivindicava para si o ser divino, ele não estava promovendo algum tipo de filosofia de Nova Era ou misticismo Zen. Ele era um puro judeu, que vivia na Palestina, a cidadela do monoteísmo. Para os judeus, simplesmente não existe nenhuma divisão mais profunda, do que o abismo, que separa o Criador de suas criaturas. Conseqüentemente, no judaísmo não há maior pecado, do que o da reivindicação de *status* divino. Tal pretensão era pura blasfêmia, a ser punida com nada menos

do que a morte, essa é precisamente a razão pela qual os judeus acabaram entregando Jesus, para ser crucificado. Os líderes religiosos estavam perfeitamente cientes de que Jesus estava alegando ser igual a Deus – não afirmava ser qualquer tipo de divindade mística da Nova Era, e sim *Yahweh*, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Uma reivindicação dessas, naquele contexto específico, era chocante.

Vamos considerar algo que teria deixado os líderes judaicos mais furiosos, um argumento que geralmente passa despercebido à maioria das mentes modernas: a pretensão que Jesus ostentava, de ser capaz de perdoar os pecados das pessoas. Isso não tem nada de extraordinário, se quem está perdoadando, é igualmente a pessoa ofendida. Mas, no caso de Jesus, podemos encontrá-lo, concedendo o perdão de pecados, praticados contra terceiros, pecados, que pareciam não ter nada a ver com ele. Se você me rouba, eu posso até perdoá-lo. Mas, e se você roubasse de mim e um completo estranho oferecesse perdão? Nós o consideraríamos ridículo. Existem apenas duas pessoas que podem oferecer perdão, aquele que foi pessoalmente lesado e aquele que é, em última instância, lesado por todo e qualquer pecado - Deus. Lewis afirma que “Na boca de qualquer outra pessoa que não fosse Deus, essas palavras seriam para mim consideradas como uma tolice e vaidade jamais igualadas por qualquer outra personagem da História.”²⁵

Nesse contexto, Lewis chama atenção para algo de curioso. Vemos Jesus, reivindicando para si ser eterno e perdoar o pecado das pessoas, teimando em afirmar que todos, um dia, terão que se submeter ao seu julgamento, porém, nem mesmo o mais hostil inimigo do cristianismo seria capaz de considerar estas palavras e ações insignificantes, nem extravagantes. Pelo contrário, reconhecem nos Evangelhos uma qualidade de vida e ensinamentos, acima de qualquer suspeita. As palavras de Jesus soam verdadeiras, com sua mistura de simplicidade honesta e singular profundidade. Gente de todas as religiões, filosofias e culturas ficam maravilhadas diante do seu caráter impecável e sua notável sabedoria. Em suma, há uma unanimidade quase que universal em considerar estas, as palavras de um grande mestre da moral, e não, palavras de um homem tolo e presunçoso.

Então, que fazer diante desta altamente complexa personalidade? Por um lado, encontraremos uma vida exemplar e um professor, que é um mestre, mas, por outro lado, encontram-se estas chocantes reivindicações de divindade. Que sentido tem tudo isso? Lewis acredita que só nos restam, três alternativas e nenhuma delas é coisa simples.

Em primeiro lugar, poderíamos considerar Jesus um lunático. Mas, se concluirmos que Jesus era louco, como explicar a profundidade de seus ensinamentos? Em segundo lugar, poderíamos declarar Jesus um mentiroso, um homem, que intencionalmente enganava seus discípulos, fazendo-os acreditar que ele era Deus encarnado; mas, nesse caso, como casar uma

presunção como esta com a qualidade ética universalmente reconhecida da sua vida? Em terceiro lugar, podemos dizer que Jesus era, quem ele dizia ser, a saber, o Senhor do universo. Estas são as nossas únicas três alternativas: lunático, mentiroso ou Senhor.

Este ponto poderia ser ainda mais refinado, observando o argumento, a partir um ângulo um pouco diferente. O que será necessário para se ser um bom mestre de moral? Uma série de características vêm à nossa mente: capacidade de comunicação, paciência com os discípulos, ética impecável, clareza de pensamento. Enfim, um bom mestre de moral tem que possuir as duas coisas: uma mente aguçada e firmeza de caráter, pois dificilmente alguém seria considerado um bom professor, sem uma mente aguçada e dificilmente poderia ser considerado moral, sem firmeza de caráter. Mas um Jesus meramente humano, que dissesse e fizesse o tipo de coisas relatadas nos Evangelhos não poderia ter apresentado as duas coisas: uma mente aguçada e firmeza de caráter. Os lunáticos não são muito conhecidos por suas mentes aguçadas, e os mentirosos dificilmente seriam reconhecidos por sua firmeza de caráter. Em todos os casos, um Jesus estritamente humano careceria de algum dos atributos, colocados como condição, para se ser considerado um bom mestre moral.

Em última análise, nenhuma das nossas alternativas é simples. Em uma das mais memoráveis referências de todo o legado apologético, Lewis assim o formulou:

Cada um de nós tem que optar por uma das alternativas possíveis. Ou este homem era, e é, o Filho de Deus, ou então foi um louco, ou algo pior. Podemos contra-argumentá-lo taxando-o de louco, ou cuspir nele e matá-lo como um demônio; ou podemos cair a seus pés e chamá-lo de Senhor e Deus. Mas não venhamos com nenhuma bobagem paternalista sobre ser Ele um grande mestre humano. Ele não nos deu esta escolha. Nem nunca pretendeu.²⁶

O Argumento da Racionalidade

Conforme mencionado anteriormente, o livro filosoficamente mais rigoroso de Lewis, é, sem dúvida, *Milagres*. O capítulo três representa um desafio particularmente admirável à coerência e credibilidade do naturalismo. Este era o ponto, que Lewis acreditava ser necessário esclarecer, antes de podermos levar em consideração, da forma certa. Este argumento atraiu a atenção dos filósofos, desde a primeira vez em que Lewis o apresentou. Conforme observado no capítulo um, a mais famosa crítica a este argumento foi empreendida pela filósofa católica romana Elizabeth Anscombe (que mais tarde recebeu a cadeira de filosofia em Cambridge), em um debate no *Clube*

Socrático [*Socratic Club*], em 1948. Lewis fez uma revisão do argumento, em resposta à crítica de Anscombe em uma edição de 1960 de *Milagres*.

O naturalismo evidentemente é aquela visão, segundo a qual tudo o que existe se reduz ao mundo natural. Trata-se de um sistema fechado, não criado, fora do qual não há nada, nem ninguém, que seja capaz de intervir de alguma forma. A estratégia lewisiana geral de ataque contra o naturalismo resumia-se em destacar que, se há uma só coisa no mundo, que não possa, em princípio, ser explicada em termos naturalistas, então o naturalismo “destruiria suas próprias credenciais.”²⁷

Lewis acreditava que o próprio raciocínio se encontrava nessa categoria. Sua estratégia de abordagem inicial é a de frisar, o quanto podemos ficar confiantes por estarmos refletindo sobre nossas reivindicações de conhecimento. Ele reivindica que, na verdade todo conhecimento depende da validade do raciocínio. Talvez Lewis tivesse exagerado um pouco nesse ponto, ou não tenha admitido estritamente, que literalmente *todo* conhecimento dependa do raciocínio, incluindo até os postulados básicos da fé e coisas do tipo. Contudo, o que está além de qualquer suspeita é que muitas das coisas que reivindicamos conhecer depende da validade do raciocínio.

Tudo leva a crer que o naturalismo lança todo o nosso pensamento e raciocínio no descrédito. De acordo com Lewis, “todo acontecimento na natureza deve estar ligado às ocorrências anteriores na relação de Causa e Efeito. Mas nossos atos de pensar são eventos. Portanto, a verdadeira resposta para ‘Por que está pensando nisso?’ deve começar com o *porque* de Causa-efeito.”²⁸ Lewis distingue o porquê da relação Causa-Efeito, do porquê da relação Antecedente-Conseqüente. O segundo sentido do porquê acaba entrando em destaque nesta linha de raciocínio. Lewis ilustra a diferença com base em dois exemplos “Ele gritou *porque* foi ferido” é um exemplo de Causa-Efeito, enquanto “Deve ter ficado ferido *porque* gritou”, é um exemplar de relação Antecedente e Conseqüente.²⁹ Lewis observa que não há maneira mais fácil de lançar algo em que acreditamos no descrédito, do que explicando-o, em termos de causalidade: “Você diz isso, porque (Causa e Efeito) é um capitalista, ou um hipocondríaco, ou apenas um homem, ou só uma mulher.”³⁰ Uma convicção como esta, sugere Lewis, levantaria a dúvida, se há sequer alguma base racional, ou não.

Para preservarmos a razão da devassidão do naturalismo, então, seria necessário termos uma visão legítima da relação Antecedente-Conseqüente. “Um pensamento pode causar outro não pelo fato de *ser*, mas por *ser visto como sendo* uma base para ele. ...Um ato de conhecimento deve ser determinado, em certo sentido, unicamente, com base no que é conhecido. Devemos saber que é assim somente porque é assim.”³¹ Enquanto o naturalista encara um obstáculo, que talvez fosse insuperável, como tal, o teísta tem uma explicação imediata para a nossa capacidade de raciocinar e conhecer:

Para ele, a razão – a razão de Deus – é mais velha do que a natureza e dela deriva a ordem da mesma que é a única coisa que nos capacita a conhecê-la. Para ele, a mente humana no ato do conhecimento é iluminada pela razão divina, sendo assim liberta, na medida necessária, do imenso vínculo da causalidade não-racional; livre deste para ser determinado pela verdade conhecida. E os processos preliminares dentro da natureza, que levaram a essa libertação, se houve algum, foram designados para tanto.³²

Lewis não apenas expôs a incapacidade do naturalismo de oferecer uma explicação plausível para a racionalidade, mas ele também mostra que a visão de mundo cristã possui todos os recursos necessários para fornecer uma explicação intelectualmente satisfatória para o fenômeno da consciência e do conhecimento humano.

O Argumento do Desejo

Enquanto os três primeiros argumentos foram predominantemente dedicados à mente, os dois últimos, o argumento do desejo e o argumento do ágape apelam para o coração e procuram dedicar-se a ele. O desejo é um motivo freqüente na literatura lewisiana. Desde a busca de João pela ilha encantada em *The Pilgrim's Regress* [O Regresso do Peregrino], até a viagem de Pipichípi ao Oriente em *A Viagem do Peregrino da Alvorada*, e a odisséia autobiográfica de Lewis em *Surpreendido pela Alegria*, encontramos suas obras inteiramente saturadas por uma saudade por algo que fosse capaz de satisfazer os nossos desejos mais profundos.

Lewis acredita que esta experiência romântica não é peculiar a ele somente, a de um grupo seleto de exploradores com sensibilidade estética, mas é extensiva a toda a humanidade: “Se a maioria das pessoas tivesse aprendido a olhar para dentro de si mesmas, saberia que deseja, e muito, algo que não se pode ter neste mundo.”³³ Muitas coisas prometem a satisfação total que todos nós desejamos, mas nenhuma dela é capaz de saciar a nossa sede por completo. Quando nos apaixonamos, empreendemos uma longa viagem, perseguindo um objeto que nos revigore; mais cedo ou mais tarde nos daremos conta de que “casamento nenhum, viagem nenhuma, nem estudo nenhum pode nos satisfazer”³⁴. Mas isto não se aplica somente àquelas uniões que acabam em desastres, férias desperdiçadas devido ao mau tempo, ou carreiras que tropeçam na escada da corporação. Mesmo o mais belo casamento, férias divertidíssimas ou sucesso na carreira dos negócios seria incapaz de preencher o coração humano com aquela satisfação, que tão desesperadamente deseja.

De acordo com Lewis, há três formas de responder a esse tipo de frustração. Primeiro, podemos adotar uma postura, como se o problema estivesse

nas coisas particulares em si. Assim, experimentamos diferentes parceiros sexuais, férias em lugares inéditos ou alternativos, achando que o objeto do nosso desejo final surgirá na crista da próxima onda, ou dobrando a próxima esquina. Lewis denomina esta “a maneira do tolo”.³⁵ Mas se formos honestos, a experiência humana dirá, em uma só voz, que perpassa todas as ideologias – cada montanha e cada esquina acaba no mesmo e decepcionante beco sem saída. Não importa, quantos encontros íntimos, expedições improvisadas ou novos postos na carreira busquemos galgar, nunca conseguiremos agarrar nossa insólita e misteriosa borboleta.

A segunda forma de lidar com a nossa insatisfação é de anunciar, que todas estas referências ao preenchimento final não passam de um idealismo entusiasta da juventude. Aqueles que provaram da realidade da vida e “caíram na real” atribuem tais incessantes caçadas ao pássaro dourado à reflexão auto-ilusiva do desejo. As pessoas que adotam esta atitude estão simplesmente recalçando seus desejos mais profundos e se fechando a si mesmas no casulo do “senso comum” rotineiro. Lewis acha que esta forma de tratamento poderia ser razoável se, e somente se, não houvesse algo parecido com a vida eterna. Este caminho é o do “homem sensato” desiludido.³⁶

Lewis, entretanto, acredita que haja uma explicação bem melhor para o nosso vazio – que ele denominou Caminho Cristão. De acordo com Lewis, todo e qualquer desejo natural pode ser atrelado a uma satisfação correspondente. Se os patos têm o desejo de nadar; é porque existe o lago. Se as pessoas se excitam sexualmente; é sinal de que existe o sexo. Se os estômagos roncam, existe a comida. Como todos os humanos desejam alegria profunda duradoura e inabalável; também deve haver uma forma de satisfação correspondente deste desejo natural. Mas, como o nosso mundo não pode satisfazer este desejo, “a explicação mais provável é que fui feito para um outro mundo.”³⁷

Há quem objete que um desejo natural não sirva como prova, de que este desejo possa ser satisfeito. Muitas vezes o pássaro é devorado no seu caminho para o lago, algumas pessoas vivem uma vida de frustração sexual, e alguns seres morrem de fome. Lewis certamente estava consciente desta verdade, mas acreditava que tal objeção não procede. Ainda que um desejo natural não provasse que toda criatura possa experimentar satisfação, isso parece evidenciar que, pelo menos algumas espécimes alcançarão a água, terão relações sexuais e poderão ingerir um alimento qualquer. Semelhantemente, o cristianismo nos diz que, embora fosse possível que nem todos cheguem a experimentar as bênçãos celestiais, nosso desejo por satisfação última e preenchimento profundo sugere que alguns seres da nossa espécie chegarão lá.³⁸

Lewis conclui que os nossos desejos mais profundos foram designados a nos conduzir a Deus, pois só Ele é capaz de satisfazê-los por completo. Certamente

Lewis não é o primeiro cristão a falar sobre um desejo como este. Nas palavras famosas de Santo Agostinho “Nossos corações permanecerão incansáveis enquanto não encontrarem o seu lugar em Ti.” Pascal teve o mesmo *insight*, quando se referia ao vácuo, como se fossem a moldura de Deus, que reside dentro de cada um de nós. E talvez tenha sido Lewis quem, até hoje, melhor captou a essência dessa doce, mas amarga experiência, tendo sido mestre em expressar a sua beleza, por meio de extensa variedade de gêneros literários.

O Argumento do Ágape

Outro recurso existencial bem distintivo, é o argumento do ágape. Em essência, este argumento é parecido com o argumento do desejo, no qual Lewis parte de um profundo e penetrante desejo no homem, e prossegue, mostrando que o mesmo só pode ser satisfeito, através de um relacionamento correto com Deus. Nesse caso, há um desejo que é mais fundamental para a experiência e para aspiração humana, do que qualquer outro. Trata-se do desejo de amar.

Este argumento de Lewis não é completamente apologético, como eram os outros argumentos, até aqui considerados. Ele se desenvolve ao longo de todas as páginas de *Os Quatro Amores*, chegando a ser expressamente formulado somente nas páginas finais do livro. A maior parte do livro é oferecida para descrever e representar os amores humanos, incluindo um capítulo, dedicado a “Preferências e amores pelos sub-humanos”. A partir daí Lewis prossegue com os quatro amores propriamente ditos, a começar pela adornada, mas simples “afeição”, avançando para a “amizade” e, em seguida, para o quase divino “Eros”. Este avanço exemplifica um dos principais temas do livro, de que “O superior não subsiste sem o inferior”³⁹ assim, as formas de amor mais baixas, tais como o amor pela natureza ou o amor pela pátria, ou a modesta afeição que sentimos por um conhecido, podem vir a ser um treinamento para as formas mais altas de amor.

O argumento de fato crucial no livro, entretanto, pode ser formulado, numa espécie de inversão do princípio acima: o que está em segundo plano não pode, afinal de contas, ficar sem o que está no plano superior. Lewis desenvolve este ponto, pela primeira vez na introdução, quando ele nota que o dito de João “Deus é amor”, equipara-se, em sua mente, à observação de M. Denis de Rougement, de que “o amor deixa de ser um demônio somente quando cessa de ser um deus.”⁴⁰ Lewis reitera e desenvolve este pensamento ao longo de todos os capítulos seguintes. Nenhum dos amores pode sustentar-se a si mesmo por seus próprios recursos. Eles permanecerão como são, apenas se estiverem corretamente relacionados ao Amor em si. Bem no final do capítulo sobre o Eros, por exemplo, Lewis escreve: “Ele não pode de si mesmo, ser aquilo que

deve ser, se mantiver como Eros. Precisa de ajuda, portanto necessita de disciplina. O deus morre ou se transforma num demônio a não ser que obedeça a Deus.”⁴¹

Esta afirmação ganha uma expressão mais completa no final do capítulo sobre o quarto amor, intitulado ágape ou a caridade. Ali, Lewis ilustra, como todos os amores naturais podem vir a ser transformados, quando Deus é convidado para entrar no coração humano. Todos eles passam “a ser tipos de Caridade, embora não percam sua qualidade de amores naturais.”⁴² De fato, Lewis vê nesse processo um eco da encarnação. Da mesma forma que Deus se tornou humano, carregando a humanidade dentro de si mesmo, assim o “amor natural, ... é introduzido, feito instrumento adaptado e obediente, do próprio Amor.”⁴³ Qualquer amor que seja assim transformado estará preparado para entrar na eternidade da vida celestial. Qualquer amor que não se submeta a esta transformação deixará de ser amor, para tornar-se um demônio. São essas, no final das contas, as nossas únicas alternativas.

É significativo notar que Lewis destacava esses mesmos pontos em uma obra de outro gênero, *O Grande Abismo*. A diversidade de personagens daquele livro exemplifica a perversão e auto-destruição do amor natural, que não quer se submeter à transformação pelo Amor. Em uma cena especialmente memorável, um dos fantasmas do inferno é uma mãe, cujo filho está no céu. Ela encontra seu irmão, que também está no céu, mas a sua única preocupação, durante toda a conversa, é de rever o seu filho Miguel. Ela também não está nem um pouco interessada em Deus, a não ser que isso fosse condição para ver Miguel. Seu ser íntimo está tão concentrado no seu amor materno, que se torna capaz de pagar qualquer preço para sustentá-lo. Ela está convencida de que ela seria feliz “mesmo naquela cidade” (inferno), se ela ao menos pudesse se reunir novamente com o seu filho.⁴⁴ À medida que a conversa progride, vai se tornando evidente, o quanto ela é auto-centrada e auto-destrutiva, em todas as suas manifestações de amor.

A alegação de que o amor natural é assim tão auto-destrutivo não pode, evidentemente, ser demonstrado, de forma rigorosa e filosófica. O melhor que se pode fazer é retratar as dinâmicas psicológicas e emocionais do amor corrupto, que a maioria das pessoas já observou, em sua própria vida ou na vida dos outros. Nisso Lewis era mestre.

Isto nos fornece a base necessária para demonstrarmos, como as fontes de ágape, ou caridade, podem, se preservadas, aperfeiçoar o amor. Mais uma vez, não será possível demonstrar esse fato, a partir de premissas evidentes ou não-polêmicas, mas pode-se demonstrar que se trata de uma parte integrante da visão cristã. Os que se sentem tocados pela a história cristã do amor perfeito e seu poder de redenção de todas as facetas das nossas vidas ficam mais propensos a acreditar que seja verdade. Pois o cristianismo é, acima de tudo, uma explicação da razão porque o amor é eterno e acabará vencendo no final.

Estas são novidades muito boas para todos que reconhecem o valor do amor, mas percebe sua fragilidade e vulnerabilidade em todos os relacionamentos humanos.

Schaeffer: As Grandes Questões

No início de *He Is There and He Is Not Silent* [Ele está aí e não está em Silêncio], Francis Schaeffer nos diz que há três categorias de problemas filosóficos que precisam ser tratadas, para que certa visão de mundo possa ser considerada suficientemente global. A primeira categoria de problemas ou questões gira em torno da questão da existência. Por que existe algo, e não o nada? Por que o universo é totalmente estruturado, ordenado e complexo? Por que os humanos são diferentes de todas as outras coisas? Todas essas perguntas pertencem ao campo da metafísica.⁴⁵

A segunda categoria de problemas que precisamos encarar é o que Schaeffer chama de “o homem e o dilema do homem.” A condição humana consiste de duas partes. Em primeiro lugar, os seres humanos são pessoais e únicos, embora sejam finitos. Em outras palavras, os seres humanos possuem personalidade – aspirações, sentimentos morais, racionalidade, sensibilidade estética, sentimentos de amor – que os colocam no topo do totem ontológico. Mas, apesar de sua superioridade ontológica, os seres humanos são incapazes de harmonizar o seu ambiente, administrar o seu domínio, encher as suas vidas de sentido e satisfazer as suas aspirações. Como Schaeffer o exprimiu, o ser humano representa um ponto de integração insuficiente para si mesmo. Mas a finitude não é o único desafio da humanidade. Nosso segundo dilema pode ser visto pela curiosa mistura entre bem e mal que permeia toda a humanidade. Como se explica a profunda compaixão de Madre Teresa, por um lado, e a diabólica debilidade de um Hitler, por outro? Na realidade, pergunta-se, como explicar essa confusa mistura de nobreza e miséria nos nossos próprios corações? Toda visão de mundo deve remeter-se a esse fenômeno misterioso. Quando começamos a discutir, porque os seres humanos são nobres, ainda que cruéis, passamos do reino da metafísica, para o da moralidade.⁴⁶

A terceira e última categoria de problemas, lida com a questão da racionalidade e conhecimento. Por que os seres humanos são capazes de discernimento racional? Como nós adquirimos e processamos o conhecimento? Como podemos ter certeza de que as nossas convicções estão corretas? De acordo com Schaeffer, esse assunto estava no centro das atenções da sua época. Ele pensava que o “conflito de gerações” devia ser considerado mais adequadamente, um “conflito epistemológico”. Assim, o último problema que iremos discutir é o do conhecimento ou da epistemologia.⁴⁷

Embora haja uma série de meios de se responder a tais questões metafísicas, epistemológicas e morais, Schaeffer acreditava que, no final

qualquer tentativa nesse sentido, toda resposta pode ser agrupada em uma de duas categorias. A primeira categoria de respostas sugere que não existem respostas, que a vida é totalmente irracional, caótica e, em, última instância, absurda. Schaeffer acreditava que isso pode até ser proposto em tese, mas que jamais encontraria sustentação na prática. Mas nem mesmo um produtor de cinema como Jean-Luc Godard, que era famoso por ignorar totalmente as portas para despedir os seus atores, jamais os teria convidado a atravessar paredes.⁴⁸ Em outras palavras, o mundo tem uma forma, ordem e estrutura inegáveis e isso exige explicações. Por mais que se alegue que tudo é absurdo e caótico nem quem é capaz de deixar de fazê-lo por opção. Pois, se não houvesse nenhuma estrutura ou ordem no universo, toda e qualquer racionalidade e comunicação ficaria parada. Considerando a improbabilidade dessa primeira categoria de respostas, Schaeffer dá especial atenção, na conclusão do livro, às considerações sobre a Segunda categoria, qual seja, a sugestão de que haja respostas lógicas e racionais para as nossas ponderações metafísicas, morais e epistemológicas. Começemos pelo tratamento que Schaeffer dá às possíveis soluções metafísicas.

O Argumento Metafísico

A questão do campo da metafísica é dupla: em primeiro lugar, existe um universo complexo; em segundo, a humanidade é única. Como se explicam estes dois fenômenos? Schaeffer acredita que só existem fundamentalmente três respostas: o mundo veio do nada, o mundo teve uma origem impessoal e o mundo teve uma origem pessoal.

Esta primeira hipótese alega que tudo veio do absoluto nada. Schaeffer é cuidadoso em destacar que não podemos permitir que os que aderem a este posicionamento acrescentem o que bem entendem à fórmula “massa zero, energia zero, movimento zero, personalidade zero.”⁴⁹ O efeito não pode constituir-se parte da sua causa. Uma das marcas registradas do ministério de Schaeffer era a sua habilidade em formular neologismos. Estamos diante de um caso desses. Em um esforço por impedir os que procuram sorrateiramente introduzir algo a mais, na composição desta fórmula aleatória, Schaeffer propôs a expressão “nada de nada”.⁵⁰ Para ilustrar esse ponto, ele costumava traçar um círculo no quadro-negro, apontando para tudo o que havia dentro do círculo, como representando tudo o que existia. Em seguida ele apagava a esfera branca, deixando apenas um espaço preto e vazio no centro. Isso é “nada de nada”. Schaeffer considerava inconcebível supor que a existência desse universo complexo e o caráter único da humanidade pudesse ser atribuída a um nada absoluto.

Se a origem do universo não pode ser atribuída a “nada”, então “algo” precisa ser a base da realidade. De acordo com Schaeffer, este “algo” será necessariamente ou impessoal, ou pessoal. A noção de uma origem impessoal do

universo é o posicionamento que os panteístas e muitos cientistas modernos e teólogos liberais vêm assumindo. Seria muito apropriado começar com os componentes elementares da massa, energia e movimento, mas Schaeffer diz que não podemos deixar que ninguém introduza a noção de personalidade no meio desses componentes. Para eles, tudo deve ser igualmente impessoal. Schaeffer costumava chamar o panteísmo de “pantudismo”, já que o “teísmo” dá a idéia de personalidade.⁵¹

Os que sustentam um início impessoal, entretanto, estão bastante dispostos a levar a sua linha de raciocínio até esse ponto, porque não acreditam que a personalidade humana seja real e distinta de todo o resto. A personalidade é simplesmente uma ilusão ou um complexo de propriedades químicas ou físicas necessárias à sobrevivência. Mas, de acordo com Schaeffer, os que sustentam esta visão precisam agir assim em face de duas objeções. Primeiro, a maior parte da humanidade sempre viu a personalidade como algo real, acreditando que os seres humanos sejam intrinsecamente diferentes de tudo o que é não-humano. Segundo “nenhum determinista químico ou psicológico jamais seria capaz de viver, como se ele mesmo fosse inumano.”⁵² Em outras palavras, esse consenso entre os seres humanos e a impossibilidade existencial de se viver, de forma consistente com esta teoria, lançam propostas como esta no descrédito.

Quem supõe que a personalidade seja real e distinta de todo o resto, mas que emergiu de uma fonte impessoal, também se deparará com certas objeções. Pois esta posição não é capaz de fornecer explicação adequada para a diversidade que afirma. Em outras palavras, o grande problema aqui é de encontrar algum sentido nas particularidades distintivas da existência. Se a origem do universo fosse impessoal, então tudo seria, em última instância, redutível à homogeneidade ou unidade. Mas como a “impessoalidade, mais o tempo, mais a arbitrariedade” – todos os fatores disponíveis a esta visão de mundo – teria sido capaz de ter feito a personalidade emergir cegamente?⁵³ Em outras palavras, como a água poderia antecipar-se à sua fonte? Schaeffer diz que um posicionamento como este poderia explicar a unidade do universo, mas certamente não pode dar conta da vasta diversidade que vemos no mundo, incluindo o caráter único da humanidade.

Se um início impessoal não pode dar conta do nosso universo complexo e da distinção humana, então teremos que voltar-nos, naturalmente, para a hipótese de um início pessoal. Esta proposta sugere muito simplesmente que tudo tem um sentido, porque, em última instância, tudo flui da personalidade. De acordo com Schaeffer, há um trágico senso de falta de sentido atribulando a humanidade moderna. As pessoas que haviam fundado as suas vidas na crença de que tudo surge do nada ou de uma fonte impessoal, simplesmente não vêem nenhuma saída, propósito ou significado nas suas vidas. Mas a visão cristã,

por outro lado, fornece todos os recursos necessários para incutir esperança, sentido e direção dinâmica a toda experiência humana.

Schaeffer acredita que somente o Deus infinito-pessoal triúno é capaz de responder às grandes questões metafísicas que perseguem a humanidade. Deus é infinito, sendo, portanto, suficientemente grande para fornecer à humanidade um ponto de convergência referencial integrador. Deus é pessoal, o que explica, como os seres humanos podem ser diferentes do resto do mundo. Além disso, é triúno, o que explica o enigma da unidade na diversidade. Em outras palavras, temos no Deus infinito-pessoal, triúno, uma comunidade auto-sustentada e eterna, pautada por uma individualidade, harmonia, amor, sentido, inteligência e poder perfeitos. Providencia-se assim uma base metafísica, capaz de dar conta da complexidade do universo e da personalidade da humanidade. A chave cristã encaixa-se no buraco da realidade. E estas respostas são-nos concedidas, para a nossa reflexão metafísica, pois o Deus que intervém escolheu revelar a resposta, por meios verbais e proposicionais, àqueles que são portadores da sua imagem.⁵⁴

O Argumento Moral

Como vimos, Schaeffer acredita que os seres humanos encontram-se em face de dois dilemas básicos. Primeiro, a humanidade é pessoal, ao mesmo tempo finita. Em outras palavras, apesar de possuírem qualidades marcantes, como a racionalidade, desejos estéticos e sensibilidade moral, os seres humanos são incapazes de atribuir propósito e sentido às suas vidas. Os seres humanos não são inteligentes, bons ou criativos o suficiente para solucionar todos os seus problemas, viver eticamente ou satisfazer seus desejos mais profundos. Ironicamente, se tais aspirações e desejos não tivessem como ser preenchidos e são, em última instância, sem sentido, então esse ser ontologicamente superior a todos os seres do planeta terra, seria mais miserável, do que uma folha de grama, por possuir desejos tão profundos, que jamais serão ouvidos, ou atingidos. Como Schaeffer o expressou “O musgo das pedras seria superior a ele pois há um lugar para ele no universo que existe”.⁵⁵

O segundo dilema que precisamos encarar é a mistura confusa de bem e mal, que se encontra impregnada por toda a fábrica da raça humana e entalhada nos nossos próprios corações. Como se explica esta espantosa combinação de nobreza e perversidade no nosso mundo? Schaeffer nos diz que esses dois problemas atingem o coração do dilema humano, conduzindo-nos até a esfera da moralidade.

Como no reino da metafísica, Schaeffer acredita só existem, de fato, duas categorias legítimas de resposta para o dilema humano: podemos remeter o mundo ao pessoal ou então, ao impessoal. Schaeffer diz que os seres humanos

sempre entenderam os dilemas da finitude e crueldade, como dois problemas separados, mas, se partimos do pressuposto de um início impessoal, quer seja forjado pelo naturalista, pelo panteísta ou pelo teólogo liberal moderno, então, estes dois dilemas inevitavelmente entram em colapso, fundindo-se em um só problema metafísico. Pois, se, no final das contas, “tudo é igual” como esta visão sugere, então não há como distinguir o certo do errado, o bem do mal, a nobreza da crueldade.⁵⁶ Não há padrão absoluto. Schaeffer diz que não importa, se é o “cientista moderno, com suas partículas de energia, ou o pantudismo oriental, ou a teologia neo-ortodoxa... A resposta moral acaba revelando-se como sendo a afirmação, de que não existe moral (não importa, de que forma sofisticada isso possa ser expresso)”⁵⁷ A partir desta visão, a moralidade é simplesmente reduzida a diferentes formas de relativismo sociológico, estatístico e circunstancial.⁵⁸

Por mais intensas que sejam as tentativas de alguns, de explicar a não-existência da moral, os mesmos não conseguem abalar a “consciência moral”.⁵⁹ Este é um componente inexorável da condição humana. Schaeffer diz que, embora distintos com respeito a regras particulares, contudo “os seres humanos sempre sentiram que há uma diferença entre o certo e o errado”⁶⁰. É aqui que reside o dilema humano, se atribuímos tudo a um começo impessoal. Em um universo que, no final das contas, é impessoal, não existe algo semelhante a uma moralidade verdadeira, apesar de os mesmos seres não serem capazes de se livrar da noção premente, de que há coisas realmente certas e outras, realmente erradas. Em outras palavras, este posicionamento reduz a humanidade a uma aberração da natureza. Personalidades em geral e a sensibilidade moral, em particular, foram, por acaso, descartadas e lançadas para “fora da linha” de um universo intrinsecamente impessoal e amoral.⁶¹ Em um contexto como este, no final das contas, os impulsos morais seriam inteiramente anormais, totalmente absurdos e fúteis. De acordo com Schaeffer, esta é “a alienação cósmica final, o verdadeiro dilema da nossa geração.”⁶²

Se o começo impessoal não é capaz de dar sentido ao dilema humano, o que dizer de um começo pessoal? Schaeffer acredita que, a origem pessoal nos permite manter separados os aspectos metafísicos e morais, porque um começo pessoal sugere a possibilidade de um padrão ético último. No bojo dessa classificação, podemos encontrar duas teorias possíveis.

Primeiro, podemos sugerir que os seres humanos são intrinsecamente cruéis. Em outras palavras, o mal que encontramos no mundo está de acordo com os desígnios de Deus. Schaeffer, entretanto, acredita que há duas razões porque esta sugestão não é satisfatória: ela pinta Deus de demônio, e ela subestima qualquer esperança de desenvolvimento moral humano de qualidade.⁶³

A segunda resposta possível, na categoria da origem pessoal, entretanto, é mais promissora. Schaeffer acredita que, na verdade, “não se trata simplesmente

da melhor resposta, trata-se da única resposta moral”⁶⁴ É claro que esta é a formulação que Schaeffer dá ao posicionamento cristão ortodoxo. Tal visão defende que a crueldade humana não é intrínseca, e sim, algo inconsistente com as intenções originais de Deus sendo, portanto, uma característica anormal da nossa existência atual. É muito simples: Deus criou-nos bons, mas nós optamos por nos tornar maus. Schaeffer acredita que esta postura possui quatro aspectos vantajosos: Primeiro, ela oferece uma base racional para a atual crueldade humana, sem atribuir o mal a Deus. Em segundo lugar, ela preserva esperanças de solução ao dilema moral da humanidade, porque os seres humanos não são intrinsecamente maus. Esta solução está fundada na obra redentora de Cristo. Terceiro, já que o mal é estranho aos propósitos e planos de Deus, os seres humanos podem lutar contra o mal, sem estarem desafiando a Deus. Em quarto lugar, este posicionamento fornece um padrão moral absoluto, guiado pelo caráter de um ser supremo perfeito e justo.⁶⁵ E somos capazes de perceber este padrão moral, porque Deus optou por revelar o seu caráter por meios verbais e de proposicionais.

Concluimos daí, que o argumento moral de Schaeffer pode ser sintetizado pela resposta a uma simples questão: Seria o dilema humano uma questão de acaso ou de escolha? Se for uma questão de acaso, então algo impessoal conseguiu, de alguma forma, dar conta relutante das anomalias das qualidades irrealizáveis da personalidade humana, pelo que o homem, no caso, é tido como o bobo da corte supremo. Por outro lado, se o dilema humano for uma questão de escolha, então, ou o Criador pessoal optou por criar homens maus - e nesse caso Deus seria um demônio, e o desenvolvimento moral de qualidade, algo impossível - ou o criador pessoal fez uma humanidade boa, e a mesma humanidade optou por tornar-se má. Portanto, ou consideramos o nosso dilema um produto da arbitrariedade cega, ou da escolha divina, ou então, da escolha humana. Schaeffer nos diz que a terceira e última alternativa é a única racionalmente defensável e existencialmente satisfatória explicação para o dilema humano da finitude e da crueldade.

O Argumento Epistemológico

Esta última categoria de problemas filosóficos trata do desafio do conhecimento. Como adquirimos o conhecimento e como podemos estar certos, de que os conhecimentos adquiridos são exatos? De acordo com Schaeffer, que percebeu antecipadamente o extremo relativismo e entorpecente incerteza da nossa era pós-moderna, a epistemologia representa o tema central da segunda parte do século vinte.

Schaeffer acreditava que a maioria das visões de mundo não-cristãs, ainda que diversificadas, na sua forma de expressão, estão operando, a partir da mesma base de pressupostos, qual seja, o comprometimento com um sistema

fechado, impessoal, de causa e efeito. Este compromisso quase que total com uma estrutura naturalista, cumpriu a tarefa central de lançar o mundo ocidental para baixo da linha do desespero.⁶⁶

Conforme discutimos no capítulo anterior, Schaeffer acreditava que podemos situar essa linha do desespero ou mudança epistemológica em fins do século dezenove na Europa e, aproximadamente em 1935 (em torno da época em que J. Gresham Machen foi deposto), nos Estados Unidos. Antes daqueles tempos, a maioria dos ocidentais ainda sustentava a esperança de encontrar um patrimônio de conhecimentos racionais ou algum paradigma universal, capaz de atribuir sentido a todas as áreas da vida, desde o universo e sua forma, até a hombridade do homem. Tal já não é mais o caso. Vivemos hoje na era das divisões, em que o mundo superior do significado está inteiramente desligado do mundo do andar de baixo, da racionalidade. A ciência e a matemática podem ser racionalmente discernidas na história de baixo, sem qualquer relação com a história superior de amor, aspirações, relacionamentos, moralidade e coisas desse tipo. Em outras palavras, a humanidade está em estado de desespero, quanto à possibilidade de algum dia encontrar uma visão racionalmente discernida e integrada da realidade.

Este tipo esquizofrênico de existência gerou, na segunda metade do século vinte, duas alternativas epistemológicas básicas: o cinismo grave e o misticismo “romântico”.⁶⁷ O cinismo grave é a conclusão natural de quem acredita que estamos presos nas malhas da história do andar de baixo, de um universo fechado impessoal, onde o sentido e propósito encontram-se aterrados pelo rolo compressor do determinismo. Schaeffer afirma que os que vivem de forma consistente com este paradigma acabam sinceramente dando de cara com o nihilismo suicida. Consideremos essas eloqüentes e frias palavras do naturalista Bertrand Russell:

Este ser humano é produto de causas, cujo fim a ser alcançando não pode ser previsto; cuja origem, esperanças, medos, amores e convicções não passam do resultado da disposição accidental de átomos; pois que nem fogo, nem herói, nem qualquer tipo de pensamento ou sentimento é capaz de garantir uma vida individual para além do túmulo; pois todo e qualquer trabalho, por todos os tempos, toda a devoção, toda inspiração, toda luminosidade radiante do gênio humano, estão destinados à extinção na vastidão da morte do sistema solar, e todo o templo de obra humana acabará fatalmente soterrado sob as ruínas do universo... só a partir dessa estrutura de verdades, somente sobre o firme fundamento no desespero perseverante, é que a habitação da alma humana, poderá, de agora em diante, ser construída com segurança.⁶⁸

Estas são, sem dúvida, palavras sóbrias. Mas quem poderia suportar viver, como se toda devoção, inspiração e gênio humanos fossem, em última instância, absurdos? Como vimos anteriormente, Schaeffer acredita que a noção de nihilismo consistente é um círculo quadrado, uma impossibilidade existencial. Na verdade, o próprio Russel não estava disposto a viver uma vida, totalmente sem sentido, como se pode concluir a partir dos seus freqüentes engajamentos humanitários. Pois, se partirmos de um universo fechado, impessoal, onde se poderia achar esperança? De acordo com Schaeffer, a única forma de ver esperança num mundo, em que a razão e sentido encontram-se hermeticamente separados em compartimentos mutuamente exclusivos, é de dar o salto irracional e sem garantias da fé para o andar superior.

Vemos assim, restarem duas alternativas básicas para a pessoa, que parte de pressupostos impessoais. Ou ela segue racionalmente a lógica inexorável do determinismo totalitário, a ponto de adotar uma postura de “desespero obstinado”, ou então, ela poderá ignorar as implicações lógicas deste posicionamento, optando por um malabarismo otimista, capaz de elevá-la para o reino do sentido místico. A primeira opção preserva a integridade intelectual, porém, conduzido para o suicídio físico⁶⁹, enquanto a última preserva a integridade física, contudo levando ao suicídio intelectual. Nenhuma das duas opções, entretanto, é capaz de oferecer uma solução totalmente integrada e holística. A alternativa da morte física ou da morte intelectual: estas são as únicas duas alternativas acessíveis ao nosso mundo terrivelmente fragmentado.

Muito bem, mas o que foi que nos fez parar nesse cenário preocupante? O que foi que nos lançou abaixo da linha do desespero? Quando foi que a cultura ocidental saiu do seu rumo? E o que é mais importante, há alguma alternativa epistemológica para estas respostas suicidas? Essas é que são as grandes questões, que estão desafiando o nosso mundo e para as quais Schaeffer buscava providenciar algumas respostas.

Schaeffer dedicou grande parte do seu tempo, energia e caneta a questões como estas. Grande parte da sua estratégia visa abalar a credibilidade das epistemologias não-cristãs atuais, extraíndo suas raízes históricas equivocadas. A expedição de Schaeffer começa pelos gregos antigos, fazendo uma rápida visita ao Império Romano, passando pelo mundo medieval, pelo Renascimento, pelo Iluminismo e o período Romântico, culminando com o caótico século vinte. E todo esse território é percorrido em aproximadamente duzentas páginas de *How Should We Then Live* [Como poderíamos Viver?]- seu tratado mais abrangente e maduro – e grande parte dele, em menos de setenta páginas de *A Morte da Razão*.⁷⁰ Sua discussão epistemológica mais bem delimitada de todo esse material, entretanto, pode ser encontrada nos dois capítulos finais de *Ele Está Aí e não Está em Silêncio* (*He is There and He Is Not Silent*). Não é necessário aqui entrarmos no mérito de todo a extensão deste vasto panorama

transdisciplinar, mas certamente será de grande ajuda esboçarmos um breve resumo dos seus contornos mais amplos.

Schaeffer acreditava que Platão compreendeu o problema básico de “que, quando se trata de conhecimento, como no campo da moral, é necessário dispormos de mais do que particularidades, se supormos haver qualquer sentido.”⁷¹ Em outras palavras, necessitamos categorias e padrões universais para ver sentido e atribuir significado às diversas particularidades existentes no nosso mundo. A ocorrência de carvalhos, pinheiros e o pau-brasil à nível particular encontra-se unificada sob a categoria universal das árvores. A existência de cordilheiras, penhascos e desfiladeiros encontra-se unificada sob o rótulo universal das montanhas. O fato de existirem determinados Filas, Pastores Alemães e Vira-Latas associa-se à categoria unificadora e universal dos cães. A existência particular de alemães, americanos, e coreanos, está ligada à categoria unificadora universal dos seres humanos. Tal classificação aumenta a nossa compreensão, unifica o nosso conhecimento e lança os parâmetros necessários para vermos sentido no mundo.

Entretanto, não basta dispor de um certo número de universais desconexos, capazes de dotar de sentido seus respectivos eventos particulares. Estes universais também precisam, de alguma forma, estar relacionados uns aos outros. Aí é que entra em jogo, uma categoria mais alta de universais. Assim, vemos que os universais de árvores e montanhas unidos sob o conceito universal de objetos inanimados. Semelhantemente, os universais de cachorros e seres humanos, podem ser adequadamente agrupados, sob o conceito integrador universal de objetos animados. A meta é de se acabar encontrando um guarda-chuva universal, sob o qual possam ser reunidas todas as vastas e diversificadas camadas de particulares e universais. De acordo com Schaeffer, as pessoas podem até utilizar diferentes categorias ou padrões, mas todos, a despeito da disciplina ou do seu alcance, encontram-se nesse processo de “constantemente mover-se de eventos particulares para universais.”⁷²

Schaeffer via esse movimento de particulares para universais, não, como um simples exercício acadêmico abstrato, mas como “a própria essência de como realmente adquirimos conhecimentos, e de como sabemos que conhecemos.”⁷³ Em outras palavras, um sistema, capaz de oferecer uma solução consistente, integradora e viável para o quebra-cabeças de particulares e universais será o mais indicado para legitimação epistêmica. Quando tudo estiver se encaixando, e as extremidades soltas estiverem amarradas e todos os detalhes estiverem adequadamente registrados, simplesmente não haverá mais problema epistemológico. É claro que é mais fácil dizer, do que fazer isso. A história está tão atolada de entulhos filosóficos antigos e religiosos, armazenados muito além da pressão dessa demanda. Schaeffer defende que o Deus infinito, pessoal e triúno do Cristianismo é o único universal capaz de elevar-se acima desses escombros.

Schaeffer afirma que, desde o tempo dos gregos, até por volta do século dezoito, todas as filosofias ocidentais não-cristãs dedicavam-se, de modo similar, às expedições em busca de um universal. Ele identifica três tendências comuns. Primeiro, todas elas eram racionalistas. Com isso Schaeffer se refere aos filósofos que achavam que podiam partir dos seus próprios raciocínios, sem qualquer tipo de revelação especial, e ir “reunindo eventos particulares suficientes para formar os [seus] próprios universais.”⁷⁴ Segundo, eles eram racionais. Eles acreditavam que o mundo é razoável e que a contradição é algo fundamental ao pensamento humano. Sem a lei da não-contradição, nem sequer seríamos capazes de começar a pensar ou comunicar-nos. Esta distinção entre racionalismo auto-suficiente e a racionalidade, que se remete a Deus, é crucial para entendermos toda a apologia de Schaeffer. Em terceiro lugar, eles eram românticos e otimistas sobre o que eram capazes de alcançar. Acreditavam que o “racionalismo mais a racionalidade” pode produzir um patrimônio de conhecimentos, capaz de unificar todos os universais e particulares existentes no nosso mundo.⁷⁵ Assim, o que encontramos, desde os gregos, até o século dezoito, é uma busca racional e autônoma por um paradigma global, capaz de dotar de sentido todo o universo: os particulares e os universais, o universo natural e a hombridade do homem, o mundo externo da mecânica e o mundo interno do sentido, o mundo visível mais baixo da física e o mundo invisível superior da alma e do espírito. Mas, em todos os casos, é claro que, se partíssemos somente das fontes da razão humana autônoma, esta busca seria insuficiente. Assim, a expedição em busca de um patrimônio comum de conhecimentos e sentidos unificados e racionalmente discernidos acabou sendo abortada, junto com o nascimento da humanidade moderna. Idéias literalmente concebidas, não são geradas do dia para a noite. Na realidade, Schaeffer acreditava que leva muitos séculos, até que o pensamento moderno alcance realização completa. Mantendo em mente esta metáfora, podemos comparar a crítica histórica de Schaeffer, que se estende do século treze até dezenove, a uma série de retratos falados do desenvolvimento da mentalidade moderna. A seguir, estaremos apresentando algumas fotos essenciais do álbum de retratos de Schaeffer que revelam a sua visão, de como o pensamento moderno desenvolveu.

O primeiro trimestre. O mais importante retrato para Schaeffer destes primeiros estágios do desenvolvimento é o que mostra São Tomás (1225-1274). De acordo com Schaeffer, São Tomás abriu a porta para o humanismo renascentista autônomo, dando uma ênfase extrema à razão humana e à teologia natural. Conseqüentemente, a autoridade da igreja começou a relegar a autoridade da Bíblia ao obscurantismo, a soteriologia cristocêntrica foi suplantada pela justiça das obras e foi realizada uma síntese dos clássicos pagãos, especialmente Aristóteles, com o ensinamento bíblico. Embora Tomás

tivesse, ele mesmo, mantido-se comprometido com a revelação especial, Schaeffer acreditava que as bases estavam lançadas para um crescente senso de auto-suficiência humana e, com o progresso da Renascença, “a natureza começou a tragar a graça”⁷⁶ Ou, para exprimi-lo em outros termos, à medida que a natureza foi se tornando cada vez mais autônoma, separando-se do reino da graça e dos universais, a humanidade foi sendo deixada à mercê de uma vasta estrutura de particulares desarticulados e sem sentido.

O segundo trimestre. Nosso segundo retrato focaliza a transição, no século dezessete, da ciência moderna para o naturalismo, ou, como Schaeffer o denomina, para a “ciência ultra-moderna.”⁷⁷ Os primeiros cientistas, embora fossem todos cristãos confessos, operavam nos moldes do sistema teísta. Eles acreditavam que o universo havia sido criado por um ser inteligente e, portanto, aberto à investigação racional. Mas isso não se deu muito antes do pressuposto de um universo aberto, pessoal ceder à suposição, de que o universo seja fechado, impessoal e determinista. O advento deste novo paradigma provou ser um passo decisivo em direção a um patrimônio de conhecimentos definitivamente dividido. Dos newtonianos em diante, a ciência já não se limitaria mais ao universo e sua forma, vista a partir de seus aspectos químicos, astronômicos e físicos. Hoje em dia, até áreas como a antropologia e a sociologia, são capazes de colocar até a “hombridade do homem” na mira do microscópio do naturalismo.⁷⁸ Em outras palavras, quando o universo transformou-se de aberto, para fechado, tudo começou a ser explicado ou negado em termos naturalistas, incluindo o reino mais alto dos universais e da graça. Os cientistas ultra-modernos supunham romanticamente, que eram capazes de partir de uma objetividade nua e crua (como, por exemplo, a do positivismo) para acabar encontrando uma explicação racional, naturalista para tudo na vida. Schaeffer nos diz que a esperança de encontrarmos qualquer tipo de patrimônio de conhecimentos unificado estava agora sendo seriamente ameaçado.

O terceiro trimestre. Nosso retrato final do desenvolvimento da mentalidade moderna mostra um grupo de filósofos influentes, a conquistar o velho otimismo racionalista, ingressando no mundo contemporâneo do desespero pessimista. Schaeffer acreditava que o efeito acumulado de quatro homens - Rousseau, Kant, Hegel e Kierkegaard - deu origem ao nosso dilema epistemológico moderno. Operando, a partir da nova base de um universo fechado e impessoal - o legado da ciência ultra-moderna - os três primeiros homens procuravam, em vão, unificar o mundo da graça e natureza, libertando-a do sentido do controle impiedoso do determinismo mecânico. Mas, aproximadamente nos tempos de Kierkegaard, a vaga esperança por um patrimônio de conhecimentos comum com sentido unificado, racionalmente distinto, acabou sendo inteiramente extinta.

Schaeffer acreditava que Jean Jacques Rousseau (1712-1778) tenha sido a figura mais importante nesse período, pois ele reconfigurou a dicotomia natureza-graça, substituindo o conceito espiritual da graça, proveniente do reino de cima, pelo conceito secularizado da liberdade humana autônoma, na tentativa de combater a natureza autônoma determinista (por exemplo do naturalismo) logo abaixo.⁷⁹ Rousseau ficou desiludido com o triunfo do iluminismo, perdendo a confiança no ideal do progresso e no poder da razão humana. Ele acreditava que as imposições da sociedade deveriam ser eliminadas, a fim de que a humanidade pudesse voltar ao seu estado natural de bondade, um estado de total e irrestrita liberdade. Schaeffer conta-nos que Rousseau teve um importante papel na formação do romantismo e, mais tarde, do ideal romântico de luta incessante pelos direitos sociais. Esta dicotomia de Rousseau gerou uma tensão entre os reinos superior e inferior da realidade, pois os conceitos de liberdade autônoma e natureza autônoma são logicamente incompatíveis.

Após dedicar alguma atenção a Rousseau, Schaeffer resume as idéias do extraordinariamente influente filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) em meia dúzia de parágrafos pouco substanciais. Schaeffer acredita que Kant reconhecia a querela dos universais, ainda que tachando o reino superior de “mundo dos noumenos” e o reino inferior, de “mundo dos fenômenos”. Kant tentou articular estes dois reinos (Schaeffer não revela como), mas semelhanteramente a Rousseau, ele falhou. O desejo de acreditar em algo estava agora mais intenso do que nunca, e muitos estavam tentando, a todo o custo, escapar das engrenagens da máquina do determinismo do universo fechado e impessoal.⁸⁰

Este contexto do desespero preparou terreno para o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel, da mesma forma que os seus precursores, notou a tensão que havia entre o mundo superior e inferior, mas decidiu que o problema, na realidade, encontrava-se no campo da metodologia. Ao invés de procurar por um corpo de conhecimentos, baseado na lógica clássica ou da antítese, Schaeffer nos diz que Hegel decidiu introduzir uma forma radicalmente nova de raciocínio – o método da síntese. Hegel encarava a história como algo evolutivo e dialético. Sempre que surge uma tese, surge, logo em seguida, a sua antítese. Hegel acreditava que a síntese dessas duas teses contraditórias era capaz de produzir uma forma superior de verdade, em relação às anteriormente conhecidas. Esta nova síntese tornar-se-ia, por sua vez, então, uma nova tese, provocando o surgimento da sua antítese. Este processo produziria outra síntese, que levaria a esclarecimento ainda maior e assim por diante. Schaeffer conta-nos que “quando ele propôs essa idéia, Hegel mudou o mundo”⁸¹. À moda dos filósofos antigos, Hegel também buscava encontrar um patrimônio comum de conhecimentos, mas, ao contrário dos seus antecessores, ele fazia isso, com base na síntese, e não, no método clássico da antítese. A esperança de encontrar um patrimônio de conhecimentos unificado, discernido

racionalmente já havia sido ultrapassado. Como Schaeffer mesmo nos explica “A verdade, como as pessoas a entenderam sempre, [havia] morrido.”⁸²

Schaeffer diz que Hegel representou a porta de acesso à linha do desespero, mas o filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855) foi o primeiro pensador abaixo da linha, porque ele desistiu da esperança de encontrar qualquer tipo de corpo de conhecimentos unificado. Os filósofos não-cristãos anteriores a Hegel, eram otimistas em acreditar que o racionalismo, mais racionalidade, era capaz de produzir a unidade que eles desejavam. Hegel alimentou o otimismo racionalista dos seus precursores, mas acreditava que era a síntese, e não a antítese, o método correto para se alcançar a unidade desejada. Mas, com Kierkegaard, toda a esperança de unidade foi extinta, estabelecendo-se um patrimônio de conhecimentos fragmentado, que se tornou a marca registrada do homem moderno. Daí em diante, diz Schaeffer, “a linha que divide a razão da não-razão continua sólida como uma parede de concreto de milhas de metros de espessura, reforçada com uma grade elétrica, de 10.000 volts de potência.”⁸³ A única maneira de se encontrar sentido seria por meio de um salto mortal, a partir da história do andar de baixo da razão, para a história do andar de cima da não-razão.

Podemos detectar a presença do principal problema epistemológico, o da querela dos universais, ainda que em diferentes formulações, por todas essas eras. Durante o Renascimento ela foi expressa em termos de “natureza e graça”; com Rousseau, ela se transformou em “natureza e liberdade”; com Kant, foi categorizada em “mundo do noumeno e mundo do fenômeno” e; finalmente, com Kierkegaard, foi reformulada numa dicotomia total entre fé e razão. Este é o nosso dilema atual. A expedição em busca pelo patrimônio de conhecimentos comum, com sentidos racionalmente discernidos e unificados está morto. A racionalidade só pode nos levar ao absurdo pessimista. Assim, o homem moderno, como indicamos no início desta seção é relegado ou a um cinismo grave, ou a um misticismo romântico.

É claro que Schaeffer não relega os seus leitores às profundezas do desespero, mas oferece uma solução para o problema epistemológico moderno. Ele acredita que, enquanto os filósofos da Renascença lutavam com a questão da natureza *versus* graça, os reformadores simplesmente não viam nenhum problema epistemológico, já que a revelação verbal e proposicional resolvia a querela dos universais. Nas Escrituras, Deus fala sobre si mesmo (graça), a história e o cosmos (natureza), providenciam um patrimônio de conhecimentos unificado e com sentido.⁸⁴ Schaeffer acredita que “a força do sistema cristão – a sua prova máxima – é que tudo se encaixa sob a soberania de um Deus existente, infinito-pessoal, e é o único sistema do mundo, para o qual isso procede.”⁸⁵ Tudo se encaixa, universais e eventos particulares. Mas, como vimos no capítulo anterior, Schaeffer acredita que era simplesmente um erro tático esperar das pessoas que aceitassem uma afirmação como essa,

especialmente, considerando que a maioria dos modernos sustenta um conjunto de pressuposições, que exclui as reivindicações do cristianismo, com bases apriorísticas. Ele acreditava que “a verdade que permitimos entrar por primeiro não é uma afirmação dogmática da verdade das Escrituras, mas a verdade do mundo externo e a verdade daquilo que a própria pessoa é.”⁸⁶ Em outras palavras, precisamos comparar a hipótese cristã à evidência interna e externa do nosso mundo – o universo e sua forma e a hombridade do homem. A grande questão que resta então é se, diante das evidências, a solução epistemológica cristã da revelação verbal e proposicional, é um posicionamento intelectualmente sustentável.

Schaeffer acredita que a possibilidade da comunicação divina seria absurda, se partíssemos de um sistema fechado e impessoal do universo. Mas este sistema dificilmente deixaria de ser polêmico, pois, de fato, está cheio de problemas, como já vimos. Por outro lado, se considerarmos a visão de mundo alternativa de um sistema pessoal aberto, particularmente do sistema cristão, a revelação torna-se não apenas provável, mas precisamente o que se espera. Já que a nossa visão da revelação é amplamente determinada por uma base de pressupostos selecionada, a tarefa fundamental é decidir, qual é a que melhor se encaixa com as evidências internas e externas do nosso mundo.

Tomemos o fenômeno da comunicação. Schaeffer nos diz que os antropólogos acreditam que a verbalização é o que separa o homem das demais criaturas, mas, do ponto-de-vista naturalista, este fenômeno é, no melhor das hipóteses, misterioso. O cristão, por outro lado, tem uma pronta explicação: o cristianismo nos diz que um Deus triúno criou a humanidade à sua própria imagem, e uma característica própria do ser que é portador da imagem divina, é a capacidade de verbalizar. À luz da capacidade do cristianismo de explicar o fenômeno da verbalização, Schaeffer pergunta: “Será que é impensável ou surpreendente que este Deus pessoal pudesse se comunicar ou que realmente se comunicasse com o homem por meio de proposições? A resposta é: não.”⁸⁷ Se Deus é bom, nós também teremos que supor que a sua forma de comunicação é precisa. Assim, o que dota de máximo sentido a comunicação humana, acontece ser também o que mais abre a porta para a possibilidade de revelação verbal proposicional.

Consideremos ainda o fenômeno da correlação. Da mesma forma como podemos observar no fenômeno da comunicação, todos nós vemos que, por alguma razão, as coisas que existem também se relacionam. As coisas estão dispostas em uma correlação de sujeito-objeto. Schaeffer afirma que este pressuposto básico é o que tornou a ciência moderna possível.⁸⁸

Operando, a partir de um sistema teísta, os primeiros cientistas acreditavam que há uma relação natural entre o conhecedor e o conhecido. Com a passagem para a ciência ultra-moderna, entretanto, esta certeza se desvaneceu, pois, no

universo fechado, impessoal e não teleológico simplesmente não há nenhuma boa razão para acreditarmos que uma coisa poderia se correlacionar a outra. Partindo do conjunto de pressupostos cristãos, entretanto, o fenômeno da correlação é precisamente o que se espera. Se um Deus racional fez, tanto o universo externo, quanto a sua forma e as categorias internas da mente humana, acaso seria surpreendente encontrar uma correlação entre as duas coisas? Supõe-se que elas se encaixem.⁸⁹ Vale notar que, embora Schaeffer não tenha desenvolvido inteiramente este ponto, o fenômeno da correlação nos leva ao mesmo tipo de conclusão que encontramos na verbalização. Acontece que a melhor explicação possível para a correlação e a aventura da ciência, foi também a que mais abriu as portas para a possibilidade de reordenação divina do mundo natural, em outras palavras, os milagres.

Se olharmos para as experiências comuns de comunicação e correlação humanas, não acharemos apenas que o sistema cristão dá maior sentido a este fenômeno, mas que este fenômeno é, também, aquele elemento preciso que abre a porta para a possibilidade da comunicação divina e também, da intervenção divina. Conforme discutido no capítulo cinco, este tipo de raciocínio, que chamamos de racionalismo crítico⁹⁰, tem uma certa redundância em si, mas o que importa, em última instância, é a sua capacidade de explicar os dados em questão. E ela existe. O sistema cristão atribui sentido a experiências importantes, tais como a comunicação e a correlação, bem como a querela dos universais. Schaeffer também acredita que o Cristianismo dota de sentido outras experiências existenciais, tais como o problema de conhecer os outros e distinção entre realidade e fantasia – experiências, das quais o sistema fechado não dava conta. No final Schaeffer defende que o cristianismo é a única visão de mundo, capaz de responder às grandes questões epistemológicas, de como conhecemos e de como sabemos, que conhecemos.

O Maior Desafio Ainda Está em Aberto

Agora que completamos o panorama dos argumentos primariamente ofensivos, formulados pelos nossos apologistas, estaremos empreendendo, no capítulo nove, uma avaliação crítica, mas antes atentemos ainda para o que muitos acreditavam ser o maior desafio todos para o cristianismo, qual seja, o problema do mal. Muitos ateus insistem que, não importa quantos argumentos ofensivos sejam apontados em favor do teísmo, se isso não for capaz de dar explicação racional para a existência do sofrimento, da dor e da aflição. Se Deus é um Deus todo-poderoso e perfeitamente bom, por quê deveria existir alguma forma de mal? Um Deus todo poderoso poderia muito bem extinguir todo o sofrimento num só instante, e para um Deus perfeitamente bom, o mal certamente não seria nada desejável. Portanto, diz o ateu, se Deus existisse, ou

ele seria cruel, ou impotente. Em todos os casos, ficamos relegados a uma divindade que é lamentavelmente inferior à descrição cristã tradicional. Então, como Lewis e Schaeffer respondem a este enorme desafio? Esta é a questão que enfrentaremos a seguir.

Mas, vamos supor que você esteja se revoltando contra um cirurgião, cujas intenções são totalmente boas. Quanto mais gentil e consciente, mais inexoravelmente e incisivamente ele continuará sua operação. Se ele cedesse às suas súplicas, parando antes de completar a operação, toda a dor suportada até aquele momento teria sido inútil. Mas será possível que seja realmente necessário termos que passar por suplícios tão extremos? Bem, faça a sua escolha. Torturas acontecem. Se elas fossem desnecessárias, então, não haveria Deus, ou então haveria um deus mau. Se existe um Deus bom, então torturas como esta são necessárias. Pois, se elas não existissem, nenhum Ser moderadamente bom seria capaz de infligi-las ou permitir que elas acontecessem.¹

C.S. Lewis

Assim, Deus pode de fato usar estas coisas (o mal) na nossa vida, mesmo sem tê-las enviado. Mas isso é muito diferente de deixar-se tragar pelas areias movediças da depressão, pensando que foi Deus quem as enviou. Portanto eu...não sou relegado à idéia cruel ... de que, se fico doente, isso significa que ou não sou um cristão, ou não² tenho fé suficiente. Um ensinamento como este não é só errado, ele é cruel.

Francis Schaeffer

Por um lado, seria totalmente errado afirmar que Deus envia a desgraça à vida das pessoas, como se a sua morte, mutilação, fome ou ruína fosse a vontade de Deus para eles. Mas, por outro lado, Deus nos colocou em um mundo que contém contingências imprevisíveis e perigosas, em que catástrofes inesperadas e não merecidas podem acontecer a qualquer um;³ pois somente um mundo como esse pode gerar solidariedade e amor.

John Hick

1. C.S. Lewis, *A Grief Observed* (Nova York: Bantam, 1976), p.50.

2. Francis A. Schaeffer, *Letters of Francis A. Schaeffer* ed. Lane T. Dennis (Westchester, Ill.: Crossway, 1985), p. 158.

3. John Hick, "Soul-making Theodicy," em *Philosophy of Religion. Selected Readings*, org. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach e David Basinger (Nova York: Oxford University Press), p. 292.

Capítulo 8

Apologética Defensiva

Cultivando a fé

O prédio estava em ruínas. A comida causava náuseas. Os banheiros estavam mofando. O diretor era um carrasco. De acordo com C.S. Lewis, o seu primeiro internato não perdia em nada para um campo de concentração. Semana após tortuosa semana, Jack implorava que seu pai o libertasse do seu confinamento brutal. Quando a absolvição finalmente chegou, isso não foi devido à clemência do seu pai, mas devido ao fechamento da escola. Para Lewis, esta experiência emperrou o pleno desenvolvimento das suas habilidades matemáticas, que ele poderia ter desenvolvido, e quase “selou para sempre [seu] destino de estudante”.¹

Entretanto, havia um ponto de luz neste período negro em Wynyard: Lewis tornou-se um crente ativo. O jovem rapaz começou a rezar, ir à igreja e a nutrir a sua fé com o leite puro da Palavra. Infelizmente, Lewis não conseguiu ir além da sua ração diária, e, quando ele ingressava no seu terceiro internato, sua fé, já vacilante, acabou por atrofiar-se de vez.

Sua inaptidão física, a morte precoce de sua mãe, a postura negativa do seu pai, a leitura de ficção científica e sua internação no período pré-adolescente, tudo isso contribuiu para minar a fé que Lewis mantinha em um Deus todopoderoso, perfeitamente bom. Ele sentia-se igualmente confundido pelas reivindicações de exclusivismo da fé cristã. Não lhe parecia razoável considerar o cristianismo como verdadeiro, se todas as outras religiões, de todos os tempos, eram supostamente um completo absurdo e cruel superstição. De um modo

geral, o problema do mal e o relacionamento entre o cristianismo e outras religiões, conspiravam para tornar a fé de Lewis cada vez mais rançosa.

Não é de se estranhar, portanto, que Lewis lutava contra esse tipo de suposição e que, um dia viria a defender assuntos apologéticos em seus escritos, pois o problema do mal e o escândalo da exclusividade são dois dos mais extraordinários desafios intelectuais e existenciais à fé. De fato, o escândalo da exclusividade é realmente o corolário do problema do sofrimento, pois, se algumas pessoas estão eternamente condenadas, sem oportunidade legítima de ouvir falar do evangelho, então, a justiça e bondade de Deus certamente parecem estar postas em dúvida. Este assunto é particularmente relevante nos nossos dias, em que podemos constatar uma consciência global e uma sensibilidade pluralista.

Nas páginas a seguir, estaremos discutindo, como Lewis e Schaeffer lidavam com o problema do mal e a relação entre o cristianismo e outras religiões. Mas antes, é bom familiarizar-nos com os dois paradigmas essenciais, que os teólogos cristãos têm adotado, em seu esforço por ver sentido na dor, aflição e sofrimento deste mundo.

As Teodicéias de Agostinho e Irineu

O problema do mal não é um problema exclusivo do cristianismo. Não precisamos acreditar que Jesus é o Filho de Deus, para ficarmos profundamente desconcertados diante de uma mãe, que afoga os seus dois filhos pequenos, trancando-os em seu carro e jogando-o em um lago. Mesmo quem não acredita em um Deus bom, considera os atos terroristas, tais como a bomba de Oklahoma, terríveis e desprovidos de sentido. É possível ainda que considere surpreendente o fato de que o nosso mundo esteja repleto de catástrofes naturais, que parecem precipitar-se aleatoriamente e de doenças, que levam à invalidez destruição.

Entretanto, o que não fica claro, é como pode o mal ser um problema àqueles que não acreditam em Deus. Se, em última instância, tudo o que existe se reduz a matéria e energia e os seres humanos só entraram em cena, em virtude de um processo de evolução cega, não parece haver muita razão para nos queixarmos do mal e do sofrimento. Mesmo porque, não há com quem queixar-se. Se os átomos e a energia são a realidade última, supõe-se que eles não ouvirão os nossos protestos. Eles não ouvem, nem se preocupam.

Os cristãos, contudo, alegam que Aquele que, afinal de contas, é real está ouvindo e se preocupa. Eis porque o mal é um problema tão grave para eles. De fato, quanto mais elevada for a nossa visão de Deus, mais difícil parece tornar-se o problema do sofrimento. Se não acreditamos que o nosso Deus seja muito poderoso ou muito bom, poderemos dar conta do mal, com relativa facilidade. Mas, se acreditamos que Deus é todo-poderoso e perfeitamente bom, a existência do mal torna-se mais difícil de explicar.

Muitos críticos do cristianismo iriam mais longe do que isso. De acordo com a visão deles, se houvesse, de fato um Deus todo-poderoso e perfeitamente bom, simplesmente não haveria o mal. Pois um Deus todo-poderoso seria capaz de eliminar todo o mal e, se, além disso, ele fosse perfeitamente bom, ele o faria. Porém, como obviamente existe bastante maldade no mundo, não é possível que haja este Deus. Consequentemente, quem acredita neste Deus, estará sendo positivamente irracional em face do mal. Se é que existe um Deus, defendem os críticos, supõe-se que seja limitado, em termos de poder ou então, falta de bondade.

Este argumento básico do mal vem sendo levantado há séculos, contra a concepção cristã de Deus. Ele foi expresso com grande eloquência pelos seguidores de Hume e Voltaire, na época do Iluminismo. Hoje em dia ela vem sendo formulada, por meio das ferramentas da lógica moderna. E continua sendo a principal arma do arsenal ateu.

A acusação de irracionalismo é tão forte, que os cristãos mais reflexivos dificilmente a conseguem ignorar, e todas as vezes que ela é levantada, os pensadores cristãos têm sido fiéis em apresentar respostas. O projeto de trazer resposta a essa acusação, é chamado também de *teodicéia*, que vem das palavras gregas para “Deus” e “justiça.” Uma teodicéia nada mais é do que a tentativa de demonstrar a justiça de Deus em face do mal.

Historicamente, um dos componentes mais importantes da teodicéia tem sido o recurso ao livre-arbítrio. Esse lance remonta aos pais da igreja, e continua sendo um elemento importante da resposta cristã ao problema do sofrimento. A idéia básica é muito simples, qual seja, de que grande parte da maldade existente no nosso mundo possa ser atribuída ao mau uso da liberdade. Essa afirmação torna-se bastante plausível, se fizermos um levantamento das formas de maldade que têm afligido a sociedade, ao longo de todos esses anos. A guerra, a opressão econômica, o abuso de drogas, o abuso sexual, o assassinato, a decepção, a traição - todas essas coisas entre outras, são exemplos de maldade e do sofrimento, que podem ser atribuídos a escolhas mal feitas pelos seres humanos. Deus nos fez livres, prossegue o argumento, e com a liberdade, veio a possibilidade de fazer essas escolhas. Não era da sua vontade termos agido dessa forma, portanto, Deus não pode ser responsabilizado, se abusamos do presente da liberdade.

Poderíamos supor que Deus pudesse ter feito o mundo, de tal sorte, que sempre escolhêssemos livremente o que é certo. Nesse caso, teríamos liberdade, mas não haveria maldade no mundo. Todas as pessoas exercitariam a sua liberdade de forma positiva responsável e construtiva. Este cenário idealista é certamente uma alternativa atraente. O que não está tão claro, entretanto, é, se Deus pudesse de fato ter criado um mundo como esse. Se ele nos tivesse criado de tal forma, que não pudéssemos efetivamente optar pelo mal, então não

seríamos realmente livres. E, se somos realmente livres, então cabe a nós a decisão de como exercitar a nossa liberdade. Se Deus sabe que todos nós faremos ao menos algumas opções erradas, então, Ele não pode ter criado um mundo, em que sejamos livres,² e em que, ao mesmo tempo, não houvesse o mal, mesmo sendo Ele onipotente.

O ponto nevrálgico do postulado do livre-arbítrio é que a liberdade vale o preço do mal. A liberdade autenticamente libertária é essencial para se alcançar um real amor, real confiança, real comprometimento e reais relacionamentos. Se valorizarmos essas coisas, não poderemos dispensar a liberdade libertária. Esta é a razão, pela qual muitos teólogos acreditam que Deus nos tenha dado a possibilidade de escolha, apesar de muitos abusarem dela. Ela é necessária, se quisermos ter relacionamentos genuínos uns com os outros e mesmo com Deus. A mesma liberdade que torna possível o amor, permite igualmente o ódio. A mesma liberdade que torna possível a existência de um C.S. Lewis, também a possibilita a de um Nero. A mesma liberdade que traz à existência um Francis Schaeffer, também traz um Hitler. A mesma liberdade, que é capaz de nos levar ao céu, também pode levar-nos ao inferno.

O recurso à liberdade explica grande parte da maldade existente nesse mundo, mas há outras maldades que parecem não ser resultado da má opção de ninguém. Por exemplo, o que dizer do sofrimento, devido a desastres naturais tais como terremotos, tornados, fomes enchentes e sofrimento? Como poderíamos dar conta deles?

Esta questão traz à tona a diferença entre duas teodicéias historicamente importantes, que gostaríamos de explicar. A primeira é a teodicéia de Agostinho. Esta tem sido o posicionamento dominante na teologia ocidental, tanto a católico-romana, quanto a protestante. O cerne desse posicionamento diz que Adão e Eva foram criados de modo moralmente e espiritualmente perfeito para um mundo que também era inteiramente perfeito. A partir destas vantagens, a queda pode ser considerada um ato de profunda rebelião que merecia punição severa. Por isso, Deus amaldiçoou o mundo. A queda, então, foi um evento catastrófico, que introduziu sofrimento e maldade no mundo, anteriormente perfeito. Assim, todo o mal é um resultado direto ou indireto do mau uso da liberdade.³

A outra teodicéia, que desejamos considerar, dá uma idéia que contrasta fortemente com essa. Trata-se da “formação de almas” ou teodicéia de Irineu, que recebeu este nome em homenagem a Irineu, um pai da Igreja primitiva oriental, cuja teologia inspirou esta alternativa. Mereceu atenção crescente nos últimos dois séculos, especialmente através da contribuição recente do filósofo John Hick.⁴

O núcleo desta teodicéia é a noção de que nosso mundo foi designado por Deus para ser um lugar de formação de almas ou desenvolvimento do caráter. Os seres humanos, conforme criados originalmente, não eram completamente

perfeitos, mas antes imaturos e carentes de amadurecimento. Em outras palavras, os seres humanos foram feitos com a matéria prima da santidade, mas essa deve ser aperfeiçoada para que os propósitos de Deus sejam alcançados.

De acordo com essa perspectiva, o mundo tinha nele embutida certa quantidade de adversidades e sofrimento, como parte do plano original de Deus. É somente encarando e superando essas dificuldades que o potencial humano pode ser realizado. Esta teodicéia também dá forte ênfase à liberdade, pois devemos livremente optar por cooperar com a graça divina, se quisermos experimentar o plano último de Deus para as nossas vidas. O sofrimento deste mundo é uma ferramenta nas mãos dele para formar e moldar-nos à semelhança de Cristo.

Isso não significa que as dificuldades particulares sejam por Deus especialmente enviadas pelo nosso caminho. Entretanto, vivemos em um mundo, no qual somos vulneráveis aos males naturais, tais como doenças, acidentes e desastres. E todos nós somos obrigados a encarar algum tipo de dificuldade e desafio. Em todo os casos, Deus usa o que vier pelo nosso caminho para cumprir os seus propósitos de santificação e aperfeiçoamento do caráter. Nenhum dos desastres naturais ou fontes de sofrimento pode derrubar os propósitos de Deus, se continuarmos a confiar nEle e cooperar com a sua graça.

Um breve resumo seria útil para consolidarmos a distinção entre estas duas teodicéias. A explicação Agostiniana para o mal sugere que os primeiros seres humanos foram seres grandemente exaltados, que, por livre e espontânea vontade, caíram do estado de perfeição moral e espiritual, rebelando-se audaciosamente contra a vontade de Deus, mesmo conhecendo-a. Devido à grande culpabilidade de Adão e Eva, a Queda evocou uma cruel punição, lançando uma extrema maldição sobre mundo. Assim, todo o mal pode ser atribuído ao mau uso da liberdade humana. Já a explicação de Irineu para o mal sugere, em contrapartida, que os primeiros seres humanos não teriam sido criados de forma moral e espiritualmente perfeita, mas antes entraram para o mundo em um estado de imaturidade espiritual. Esta teodicéia compara a Queda a um erro, cometido por crianças imaturas, ao invés da rebelião de adultos completamente desenvolvidos. A partir dessa perspectiva, a maldade natural não seria resultado da queda, mas parte do desígnio original de Deus, de criar um ambiente de aperfeiçoamento de almas, um mundo, onde pode ocorrer verdadeiro desenvolvimento moral e formação significativa do caráter. Munidos de uma visão clara destas duas teodicéias, podemos discutir agora qual era o tratamento que Lewis e Schaeffer davam ao problema da dor, sofrimento e do mal.

Lewis: O Megafone Divino do Sofrimento

Lewis acreditava que a chave para se entender o sofrimento era a posse correta de três conceitos: onipotência divina, bondade divina e felicidade

humana. Dada a conotação que o século vinte geralmente atribui a estes conceitos, é, de fato, muito difícil, se não, impossível, ver sentido no sofrimento existente no nosso mundo, mas Lewis argumenta que a nossa percepção moderna necessita de um ajuste.

Primeiro, ele deixa claro, conforme discutimos no capítulo quatro, que a noção de onipotência não significa que Deus pode fazer literalmente tudo. Há limites lógicos e morais para a atividade divina. Deus não pode magicamente transformar em harmonia perfeita duas afirmações logicamente inconsistentes, nem pode ele, por um decreto divino, declarar virtuosos, atos que são imorais. A noção de onipotência precisa ser moldada pelas marcas do caráter divino e pelo que é logicamente possível.

À luz dessa visão mais aguçada da onipotência, Lewis sugere que é logicamente impossível dizer que. . “Deus pode dar a uma criatura o livre-arbítrio e, ao mesmo tempo, negar-lhe o livre-arbítrio”.⁵ Se Deus optou por colocar os homens em um meio em que o livre-arbítrio é efetivo, então não podemos esperar que ele passe por cima da liberdade humana ou altere o caráter do mundo material, assim que alguma péssima escolha esteja na eminência de ser feita. De fato, um mundo estável, comum e previsível é essencial, se esperamos que os seres humanos façam opções inteligentes, acerca de como exercitar a sua liberdade, e se esperamos que eles sejam responsáveis por tais escolhas. Um ambiente como esse possuiria uma inevitável natureza dupla, pois “A natureza permanente da madeira que nos capacita a usá-la como viga também nos permite fazer uso dela para golpear nosso próximo na cabeça”.⁶ Um mundo real, significativo e vigoroso, onde os indivíduos sejam responsáveis pelas suas decisões deve incluir a possibilidade de abusos. Por isso, este abuso da liberdade humana, dificilmente pode ser considerado um golpe contra a onipotência divina, já que Deus não pode realizar a impossibilidade lógica do desrespeito da liberdade humana e, ao mesmo tempo, preservar a liberdade humana.⁷ Pois a liberdade humana é necessária para tudo o que faz sentido na vida (por exemplo: amor, relacionamentos, atos de nobreza), portanto Deus não pode criar um mundo, que seja dotado de sentido, sem deixar que as pessoas exercitem a sua liberdade.

Lewis também acredita que os nossos conceitos de bondade divina e felicidade humana precisam ser revistos. Como muitos conceitos na nossa sociedade, nossas noções de bondade e felicidade deterioraram-se para a total superficialidade. Ao invés do conceito tradicional e pujante de bondade divina, hoje, muitos de nós “Queremos ... não tanto um Pai Celestial, mas um avô celestial – uma benevolência senil que, como dizem, ‘gostasse de ver os jovens se divertindo’”.⁸ Uma figura como esta sugere uma divindade patética, cuja única preocupação oferecer às suas criaturas, qualquer tipo de diversão cheia de vida e derradeira, e não o seu bem-estar último.

Há coisas no mundo que oferecem uma recompensa de curto prazo em termos de prazer passageiro, mas a etiqueta de preço indica uma perda de longo prazo em termos da formação do caráter e da alegria mais profunda. Uma boa feijoada ou um quindim podem até descer muito bem, mas não são nem de perto tão gostosos na subida. Por outro lado, o espinafre, e germen de trigo podem não ser o que você mais aprecia nas refeições, mas, à longo prazo, esse tipo de alimentação saudável vai ao encontro das suas necessidades nutricionais. Deus é como o cozinheiro cósmico que tece a nossa dieta para atender às nossas próprias necessidades individuais de saúde. Ele está mais preocupado em fazer uma limpeza no nosso estômago, do que em estragar o nosso gosto pela comida. Em outras palavras, o que Deus busca, em primeiro lugar, é a nossa saúde eterna, e não, a nossa satisfação passageira.

É aqui que a soteriologia da transformação torna-se evidente. Deus não quer nos proteger, a todo o custo, contra a dor, sofrimento e aflição que há no mundo, para podermos nos divertir com os prazeres passageiros que, em última instância, não têm valor para a redenção. O primeiro objetivo de Deus é de transformar-nos em seres saudáveis, capazes de gozar dos prazeres ricos, de satisfação duradoura reservadas pelas bênçãos eternas. Deus não é como um avô velho e caduco, cuja única preocupação é oferecer agrados passageiros aos seus netos; mas é antes como que um cirurgião habilidoso, capaz de fazer de tudo para extrair o câncer do pecado do caráter das suas criaturas, pois ele sabe que a saúde e felicidade finais são impossíveis de se obter, enquanto restar qualquer resquício de malícia. Em um mundo decaído, esse tipo de cirurgia muitas vezes exige a ação do bisturi do sofrimento.

Em outras palavras, Deus é amor mas o seu amor é árduo. A visão que Lewis tem de Deus concretiza-se em Aslam, o personagem principal de *Nárnia*. Em *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, as crianças ouvem falar dele, pela primeira vez, após uma saudável refeição com um casal de castores falantes. Os castores explicam que ele é “o filho do grande Imperador de Além-Mar...o grande Leão!” Susana e Lúcia ficam com sentimentos divididos, quanto à idéia de encontrar-se com o rei dos animais e perguntam, se ele é seguro. E o Sr. Castor oferece uma resposta surpreendente: “Quem foi que disse que ele não era perigoso? Claro que é, perigosíssimo. Mas acontece que é bom”.⁹ As crianças ficam sabendo que Aslam é um leão de verdade, com dentes superafiados e patas penetrantes. Felizmente a sua natureza feroz é continuamente orientada por um caráter impecável.

No quinto livro da série, *O Cavalo e o Menino*, uma jovem princesa chamada Aravis, fica sabendo, de primeira mão, a dor que as patas de Aslam podem causar. A princesa, está fugindo de uma vida familiar abusiva, e deixa para trás um servo inocente, que recebe uma punição injusta pela sua fuga. Ao longo da jornada pelo deserto, no lombo de um cavalo, Aravis e um companheiro

são perseguidos por um leão, que arranha as costas dela, antes de sair de cena. Perto do final da história, Aslam aparece às crianças e explica que era ele quem a havia assim “retalhado”. Ele prossegue revelando as razões para o ferimento causado “As arranhaduras nas suas costas, uma por uma, dor por dor, sangue por sangue, são iguais aos lanhos feitos nas costas da escrava de sua madrastra, em razão da droga que a fez dormir. Você precisava saber o que é isso”.¹⁰ O que aprendemos com essa cena imaginária, é que Lewis acredita que Deus é perfeitamente capaz de nos machucar, para operar a cura final das nossas almas.

Mas por que seria necessário tão grande sofrimento? Lewis acredita que existem pelo menos duas razões. Primeiro, os seres humanos se destacam por sempre estarem recaindo nos moldes da auto-satisfação e auto-suficiência, sempre que as águas estão tranquilas. Todos nós temos a tendência de nos fixarmos nos confortos oferecidos às criaturas desse mundo e “Descansar com uma alegria obscura, como se fosse durar para sempre”.¹¹ A dor nos acorda da nossa perigosa tendência à sonolência: “é o megafone para despertar um mundo surdo”.¹² Ela testa a nossa coragem, corrige as nossas atitudes rebeldes, purifica os nossos motivos e nos ajuda a retomar o nosso rumo, em direção ao fim último de auto-entrega à semelhança de Cristo. Em segundo lugar, a dor e o sofrimento representam oportunidades para realização de atos de compaixão, nobreza e verdadeira interdependência, que, em contrapartida, constroem o caráter, forjam relacionamentos de amor e refletem a glória de Deus.¹³ Lewis acredita que Deus, a partir da sua perspectiva perfeita de conhecimento e sabedoria, usa o que é inerentemente mal - a dor e sofrimento - como instrumentos para o bem.

É importante notar, entretanto, que Lewis não acredita que a dor fazia parte do projeto original de Deus. Lewis acredita que o sofrimento dos animais, a morte e animosidade já existiam antes mesmo dos primeiros seres humanos sequer entrarem em cena, e estas coisas entraram no mundo, através da queda de Satanás, não, pela mão de Deus. Esta primeira queda fragmentou o mundo natural e introduziu a crueldade no mundo animal. Por isso, os seres humanos aparentemente já tinham uma missão redentora, desde o começo.¹⁴

Embora o mundo natural estivesse decaído, os seres humanos foram criados em estado puro sem qualquer tendência para o pecado. Eles possuíam “uma vontade inteiramente disposta, embora não compelida, a voltar-se para Deus”.¹⁵ De fato, os seres humanos receberam todos os recursos para viver uma vida de comunhão ininterrupta com Deus. Mas, em algum ponto, a vontade-própria mostrou a sua face horrível e a dor, sofrimento e aflição humana entra para o mundo, por uma ação direta de desafio e rebelião. Os seres humanos tornaram-se algo que eles nunca pretendiam ser: “uma nova espécie... tinha passado a existir mediante o pecado”.¹⁶ Da forma como isso aconteceu, Lewis não reconhece qualquer motivo para dogmatismo, sugerindo “pode ter ligação

com o ato de comer literalmente uma fruta, mas a questão não é importante”.¹⁷ No limite isso significa que o pecado é real e os seres humanos são responsáveis.

Deus nos designou para um relacionamento íntimo com o nosso Criador, mas este “tão terrível”¹⁸ ato de rebelião, acabou virando uma enorme tormenta, que levou a humanidade ao naufrágio. Resultado, nossa viagem de volta ao porto necessariamente enfrentará rajadas de vento, aguaceiros torrenciais e mares revoltos. Esta viagem é possível, mas ela exigirá a derrota das nossas tendências egoístas, que estão constantemente nos querendo nos sugar para a destruição. O vento da vontade-própria já não está soprando levemente nas costas, em direção ao nosso Criador, como acontecia antes da queda, mas está agora nos batendo no rosto, desviando-nos com violência do Único, para quem nós fomos feitos. Se a visão soteriológica de Lewis for verdadeira - uma visão que exige entrega pessoal total, humildade total e transformação completa em criaturas mansas, imitadoras de Cristo - então é imperativo que os ventos terríveis da vontade-própria pecaminosa sejam acalmados a todo o custo. Esta é a razão porque Lewis acreditava que Deus envia tempestades para o meio do nosso caminho. Precisamos da resistência de uma tempestade, forte o suficiente para derrotar os ventos da nossa vontade própria e nos mandar de volta ao rumo certo. A dor, a aflição e o sofrimento, que desprezamos tão profundamente e a que tão desesperadamente desejamos evitar, revela-se, a longo prazo, como tormentas benéficas, que nos dão o poder de alcançar a segurança final e a tranquilidade do porto celeste.

Em resumo, o que encontramos em Lewis é uma teodicéia que é, na verdade, uma síntese do posicionamento de Agostinho e de Irineu. Seguindo Agostinho, Lewis nos diz que o primeiro ato pecaminoso foi “muito atroz” e as conseqüências foram graves. Foi um ato de rebelião intensa e absoluto desacato. Os seres humanos abusaram do presente maravilhoso da liberdade e este abuso provocou o pecado, sofrimento e aflição, que a humanidade tem que suportar agora. Ao invés da forte inclinação para Deus, os seres humanos possuem agora uma forte inclinação para si mesmos. A única possibilidade de volta para Deus, portanto, dá-se por meio de uma sofrida abnegação. É aqui que a visão de Irineu entra em cena. Lewis diz que o nosso mundo corrente transformou-se em um “vale de formação de almas”.¹⁹ Embora Deus não tivesse originalmente premeditado toda essa aflição, ele agora aplica as matérias-primas da dor e do sofrimento para esculpir-nos, transformando-nos em obras de arte celestes. Ele é o dentista divino que não deixa a sua broca cessar, enquanto o trabalho não estiver feito.²⁰ Ele é o cirurgião sobrenatural que não deixa descansar o seu bisturi, enquanto toda a maldade não for removida.²¹ Ele é chefe cósmico que nos serve um tipo de alimento que purga o nosso paladar de todas as impurezas. E seria inteiramente inútil devolver nossa bandeja à cozinha, pois “Se não aprendermos a comer o único alimento que cresce no universo -

que qualquer universo possível jamais poderá fazer crescer - então iremos ficar eternamente famintos.”²²

Schaeffer: O Túmulo de Lázaro

Semelhantemente a Lewis, Schaeffer estava bastante familiarizado com o problema do mal. Seu filho contraiu poliomielite quando criança e duas de suas filhas tiveram que lutar contra febre reumática. Mas em 1979 o casal enfrentou o seu teste mais duro, quando se diagnosticou câncer linfático em Schaeffer. De uma série de cartas, reunidas em *Letters of Francis A. Schaeffer* [Cartas de Francis A. Schaeffer], podemos ter uma idéia da atitude que Schaeffer assumia em relação ao problema intelectual e existencial do mal na intimidade.

Essas cartas revelam um homem que julgava a sua fé capaz de suportar as pressões de uma tragédia real na vida. Por todo o período da sua doença, ele se recusava a tornar-se uma pessoa amarga, mesmo quando ficou claro que não haveria mais cura para o seu caso. Ele acreditava no toque curador de Deus, entretanto, “estava totalmente convencido... de que o fato de Francis Schaeffer não ter sido ‘curado’ e assim mesmo persistir no trabalho representou um encorajamento e bênção maior para centenas de pessoas, do que, se tivesse sido curado”.²³ Qual era o segredo da capacidade que Schaeffer tinha de superar as dificuldades? A convicção de que nós vivemos o em um mundo anormal. O mal natural e o mal moral que nos ameaça diariamente são entidades alienígenas, contrárias ao desígnio original de Deus e o seu desejo de longo prazo.²⁴

Schaeffer encontrou suporte para a sua fé na reação de Jesus diante do túmulo de Lázaro. O texto grego original relata que Jesus não ficou apenas triste, mas também ficou com raiva, quando ficou sabendo da morte de Lázaro. Isso sugere uma idéia de um Deus que, ao mesmo tempo em que fica comovido com o sofrimento humano, fica perturbado com as condições loucas do nosso mundo. Schaeffer achava particularmente significativo que Jesus, o Senhor soberano da criação, pudesse irar-se com a morte, sem irar-se por si mesmo. Essa é a razão, porque Schaeffer tinha certeza de que Deus não tinha sido a fonte do seu câncer.²⁵ De fato, Deus “odeia os sofrimentos do mundo, mais do que nós – a ponto de ter enviado o Seu Filho para morrer, de sorte que, no final, haverá de vir a cura”.²⁶ É claro que isso não quer dizer, que Deus não possa usar o mal que há no mundo para produzir alguma coisa boa, como ele fez, no caso a doença de Schaeffer, entretanto “isso é muito diferente de se deixar cair no pântano da desesperança, pensando que Deus foi o autor [do mal].”²⁷

Mas, se o mal não é uma parte intrínseca da criação divina, então, como ele surgiu? Seguindo o modo tradicional agostiniano, Schaeffer atribui nossas atuais anomalias à rebelião humana. Adão e Eva, que foram criados no estado de perfeição espiritual e moral, sem inclinação para o pecado, fizeram a opção

consciente, e espaço-temporal, por desobedecer a Deus. Esse ato de fraqueza fragmentou o nosso mundo, permitindo a entrada da dor, da aflição, do estranhamento, da doença, do sofrimento e da morte, nossos inimigos. Schaeffer aposta toda sua fé na defesa da idéia de que Adão e Eva tinham a possibilidade de opção contrária. Se eles tivessem sido, de alguma maneira, pré-determinados para tanto “então toda teologia cristã e cada uma das suas respostas cairia por terra.”²⁸ Em outras palavras, Schaeffer reconhecia a necessidade de uma liberdade libertária para dar conta da teodicéia do livre-arbítrio. Sem a concorrência da teodicéia do livre arbítrio, Schaeffer tinha certeza que estaríamos à mercê de um Deus mau.

Conforme indicamos no capítulo sete, a título do argumento moral, Schaeffer identificava quatro vantagens básicas, que emergem de uma concepção agostiniana do mal. Primeiro, existe uma explicação moral para a crueldade no mundo, que não atribui o mal a Deus. Em segundo lugar, esta resposta para a origem do pecado, fornece esperança de solução para o dilema moral da humanidade. Terceiro, se Deus não tem falhas e o pecado, a dor e o sofrimento são contrários à sua vontade, podemos lutar contra a injustiça e mal no mundo, sem o receio de estarmos lutando contra Deus. Em quarto lugar, este posicionamento nos oferece categorias morais objetivas, para julgarmos entre o certo e o errado, porque a moralidade está, em última instância, fundada nos caráter do Ser supremamente justo.

Por outro lado, Schaeffer não achava que a teodicéia de Irineu, ao menos não, como era interpretada por John Hick, pudesse fornecer solução adequada para o problema do mal.²⁹ Em uma palestra proferida nos anos sessenta, Schaeffer desafiou Hick, que, na época, estava lecionando em Cambridge. A acabaria de Hick, *Evil and the God of Love* [O Mal e o Deus de Amor] acabaria conquistando a fama de ser uma das que mais contribuíram para o problema do mal, na segunda metade do século vinte.

O núcleo da objeção de Schaeffer contra a teodicéia da formação das almas de Hick tem a ver com a noção, de que a natureza do nosso mundo atual é essencialmente consistente com o desígnio original de Deus. O ato do pecado original não teve uma repercussão catastrófica. A queda não fragmentou o mundo e não introduziu dor, sofrimento e aflição. Estes elementos faziam parte intrínseca do intento original de Deus, porque, como Hick o colocou, “apenas num mundo como esse é que se pode obter cooperação e amor”³⁰. Hick sugere que a formação do caráter exige o tipo de mundo que habitamos hoje, de modo que nossas condições atuais sejam simplesmente os meios necessários para os fins desejados por Deus.

Esta sugestão toca no ponto central da persistência que Schaeffer concentrava em encarar a nossa luta atual como sendo algo forma fora do normal. Schaeffer acredita que, se nós estivéssemos vivendo em um mundo

“normal”, de acordo com o projeto original de Deus, então estaríamos à mercê de um Deus mal, uma humanidade intrinsecamente corrupta, sem esperança de solução, nenhuma base para combater a injustiça e nenhum motivo para buscar um padrão último de justiça. Em uma palavra, Schaeffer acredita que a teodicéia de formação da alma de Hick mina as quatro características críticas, que fluem naturalmente da concepção agostiniana de mal. Portanto a única resposta que nos resta ao problema do mal, é de nos fixarmos na tese da queda literal, catastrófica e espaço-temporal. A queda e a dissonância radical entre a nossa luta atual e o intento global de Deus.

O Destino Dos Que Não Ouviram Falar do Evangelho

Com estas concepções em mente, voltemo-nos agora para um exemplo particularmente pungente do problema do mal, qual seja, o destino daqueles que não ouviram falar do Evangelho. Um dos postulados centrais do cristianismo ortodoxo é a afirmação exclusivista de que Jesus Cristo é o único caminho para Deus. À luz desta reivindicação, qual o cristão que já não se tenha perguntado, o que será dos que morrem sem ter tido oportunidade de reação ao Evangelho? Embora muitos cristãos dispensem este tipo de ponderação logo de cara, considerando-a pura especulação teórica sem sentido, muitos cristãos reflexivos perceberam que este tópico não é, em primeira instância uma questão de mera curiosidade intelectual, mas antes o corolário do problema do sofrimento. Pois, se algumas pessoas estão eternamente condenadas, sem oportunidade legítima de serem salvas, então certamente nos parece que estaremos colocando a justiça e bondade de Deus sob forte suspeita.

John Sanders é um dos estudiosos que optou por dedicar-se a este assunto, com rigor filosófico e sensibilidade existencial. Como Sanders destaca, este assunto dificilmente poderia ser ignorado na nossa era de pluralismo e consciência global. De fato, ele nos conta que “de acordo com algumas estimativas esta é a questão apologética mais colocada [nos nossos dias]”.³¹ Por isso, se pretendemos responder às questões que o nosso mundo pós-moderno se está fazendo, teremos de estar dispostos a providenciar uma resposta bem pensada para a investigação do caso pungente, a respeito do que acontece àqueles que não ouviram.

Os cristãos têm respondido a esta questão, de modos amplamente variados, mas a maioria das respostas podem ser agrupadas sob um de três títulos genéricos. Primeiro, existe aquele posicionamento que diz que Deus acabará, no final, salvando todo mundo; os não evangélicos, os que seguem outros sistemas de fé ou mesmo, aqueles que repudiam explicitamente os evangelhos nesta vida, acabaram indo para o céu. Este posicionamento é mais conhecido como “pluralismo” ou “universalismo”.³² Em segundo lugar, há de

se considerar a opinião generalizada, de que apenas aqueles que receberam explicitamente os evangelhos e confessam o nome de Jesus Cristo nessa vida, serão salvos. Deus não providenciou nenhum outro meio, pelo qual a humanidade pudesse receber a vida eterna. Sanders acredita que este posicionamento, que ele denomina “restritivismo”, tem sido o modelo dominante nos círculos fundamentalistas e neo-evangélicos.³³ O terceiro posicionamento, contudo, tenta traçar uma via média. Os adeptos desse modelo acreditam que a salvação só pode vir de Jesus Cristo, mas isso não significa que precisamos abraçar os evangelhos explicitamente nesse mundo para sermos salvos. Já que certas pessoas nunca ouvirão falar dos evangelhos, nem terão uma chance legítima de recebê-los nessa vida, Deus providenciará uma oportunidade para que eles possam abraçar a verdade, para além do túmulo. Ou então, Ele irá julgar as pessoas, de acordo com a luz que receberam durante a sua vida terrestre passageira. Alguns acreditam que esta alternativa incorpora a integridade epistemológica da fé. Este posicionamento tem vários nuances, sob a rubrica de “Esperança mais Ampla”.³⁴ Tentaremos agora interpretar o posicionamento de Schaeffer e Lewis diante desses modelos, e começaremos por Schaeffer .

Schaeffer : Fazendo Justiça

A alusão mais explícita, nos escritos de Francis Schaeffer , ao destino dos que não foram evangelizados, pode ser encontrada nos capítulos sete e oito de *Death in the City* [Morte na Cidade]. Nesses capítulos, intitulados *The Man Without the Bible* [O Homem sem a Bíblia] e *The Justice of God* [A Justiça de Deus], Schaeffer toca em questões chave. Primeiro, como a pessoas que nunca ouviram falar dos Evangelhos poderiam ser julgadas? Em segundo lugar, Deus é justo no seu julgamento?³⁵

Schaeffer acredita que o apóstolo Paulo responde a estas questões nos primeiros capítulos da epístola aos Romanos. Deus providenciou a todos, suficiente revelação para podermos discernir a existência do Criador divino. Mesmo aqueles que não tiveram acesso direto à revelação especial têm o testemunho generoso do universo e sua forma e na “hombridade do homem”. Acrescente-se a isso o fato de que a incapacidade de o “homem sem a Bíblia” dar conta dos estados internos e externos do nosso mundo é um “testemunho poderoso” da inadequação de sua visão-de-mundo.³⁶ À luz de todos esses indicadores da verdade, toda a humanidade tem culpabilidade moral e não tem qualquer desculpa diante da justiça de Deus, quer tenha ouvido falar do Evangelho, quer não.

Todos são culpados, o que não quer dizer que Deus irá julgar a todos do mesmo jeito. Deus julgará aqueles que ouviram os Evangelhos, de acordo com o alto padrão das Escrituras, enquanto que aqueles que nunca ouviram falar dos Evangelhos, serão julgados, de acordo com o padrão inferior da sua própria

consciência, dada por Deus ou do código moral. Schaeffer nos diz que todos têm sensibilidade moral, assumidamente ou não, e esta sensibilidade faz parte da humanidade. Schaeffer conclui que os evangelizados serão julgados, de acordo com o padrão da revelação especial, enquanto os não-evangelizados serão julgados, segundo o padrão da revelação geral, particularmente, da sua própria sensibilidade moral.

Schaeffer ilustra isso, pelo julgamento de uma pessoa sem a Bíblia. Imagine, se todos nascessem com um gravador de fita k-7, enrolado no pescoço com o botão de gravação apertado. E que essa fita fosse capaz de, com o tempo, gravar todos os juízos morais, pensamentos, palavras, ações e julgamentos realizados ao longo da vida de cada pessoa. Ao aproximar-se o dia do juízo, bastava a Deus voltar a fita para trás, ouvindo-a toda, com seus lados bons e não tão bons, dizendo “será que, nos seus próprios termos, *você* mesmo respeitou estes critérios morais?” Schaeffer diz que “o mundo inteiro há de se apresentar totalmente condenável diante de Deus, e isso, com absoluta justiça, porque será julgado não, de acordo com o que lhe era desconhecido, e sim, da mesma forma pela qual julgou os outros, sem considerá-lo para si mesmo. Assim todos os seres humanos terão que dizer: ‘De fato, fui condenado justamente.’”³⁷

Em resumo, Schaeffer não acredita que Deus julgará os que não foram evangelizados, de acordo com algum tipo de revelação, com a qual nunca foram familiarizados, mas ele os julgará antes, de acordo com os mesmos critérios morais, pelos quais julgavam os outros. Schaeffer defende que isso é completamente justo, pois, aqueles que não têm a Bíblia acabarão, em última instância, por condenar-se a si mesmos, quando deixarem de honrar a sua própria bandeira. De acordo com Schaeffer, este tipo de abordagem preserva a santidade de Deus, fazendo questão do julgamento para toda a humanidade e destacando a realidade do significado do homem, pela qual todos são considerados responsáveis por suas ações. Por isso, aqueles que não ouviram o evangelho são suscetíveis à vingança do “Grande Juiz”³⁸ e “a minha responsabilidade [de cristão] é levar as boas novas, com compaixão, até os *meus entes queridos*.”³⁹ Em outras palavras, aqueles que morrem, antes de ouvir falar dos Evangelhos estão destinados à condenação eterna. Esta perspectiva posiciona Schaeffer firmemente no campo restritivista.

Lewis: Buscai e Acharás

Enquanto Schaeffer raramente entrava no mérito de assunto em toda a sua obra, o relacionamento entre o cristianismo e outras religiões era um dos temas centrais na vida e literatura de C.S. Lewis. Esse assunto ajudou a desgastar a sua fé na adolescência e também provou ser um fator importante para trazê-lo de volta, muitos anos mais tarde. Com a ajuda de J. R. R. Tolkien e Hugo

Dyson, Lewis chegou a reconhecer algumas coincidências essenciais entre o Cristianismo e outras visões de mundo. Uma apreciação profunda do mito desenvolveu em Lewis uma percepção, através da qual ele era capaz reconhecer a mão amorosa e providencial de Deus, cuidando de toda a sua criação.

Lewis tinha certeza de que a salvação só pode dar-se, através de Jesus Cristo, mas isso não significa que a confissão de fé explícita em vida seja essencial. Milhões já viveram e morreram, sem terem ouvido falar do Evangelho ou sem receber uma oportunidade legítima para darem uma resposta. Pois os que tiveram negada uma oportunidade como essa, o Espírito Santo os guia secretamente, concentrado em certos pontos de iluminados dos seus respectivos sistemas de fé. Já que toda verdade é a verdade de Deus, qualquer reação à luz disponível é, em última instância, uma resposta ao Pai das luzes e um passo em direção à reconciliação. Conseqüentemente, Lewis acreditava que era possível a alguém, ser um verdadeiro seguidor de Jesus, sem saber disso conscientemente.⁴⁰

Lewis encontrou apoio para essa convicção, nas Escrituras, precisamente em Mateus 25:30-46. Esta passagem, que descreve o juízo final, torna claro que nem sempre é possível separar as ovelhas dos cabritos nesta vida. Toda ação verdadeiramente boa, por mais religiosa que seja a bandeira, sob o qual seja praticado, será, em última instância, atribuída ao Deus sagrado. Semelhantemente, todo mau ato, por mais religiosa que seja a bandeira sob a qual seja cometido, será, em última instância, descartado pelo Deus sagrado. Esta passagem revela o caráter perfeitamente justo e ético de um Deus, que não julga pela aparência externa, mas pela intenção interna.⁴¹

Este ponto encontra-se bem ilustrado na famosa cena do último livro da série de *Crônicas de Nárnia, A Última Batalha*. O capítulo intitulado “Para cima e avante”,⁴² descreve o encontro entre Aslam e Emeth, um soldado que havia sido servo fiel, ainda que ingênuo, do arquiinimigo de Aslam, Tash. Quando Aslam aparece, Emeth o reconhece imediatamente pelo que Ele é – o verdadeiro Senhor. Ele cai aos pés gloriosos do leão, contando com a sua execução, mas fica agradavelmente surpreso em sentir uma língua úmida e suave roçando a sua testa. Aliviado, mas confuso, Emeth pergunta, como era possível ele, o servo de Tash, ser digno de tanta clemência, ao invés do castigo merecido pelo seu mestre maior. Na passagem a seguir, Aslam revela a resposta:

Por sermos o oposto um do outro é que tomo para mim os serviços que tens prestado a ele. Pois eu e ele somos tão diferentes, que nenhum serviço que seja vil pode ser prestado a mim, e nada que não seja vil pode ser feito para ele. Portanto, se qualquer homem jurar em nome de Tash e guardar o juramento por amor a sua palavra, na verdade jurou em meu nome, mesmo sem saber, e eu é que o recompensarei... Compreendes isto, filho meu?” Eu respondi: “Senhor, tu sabes o

quanto eu compreendo. “E, constrangido pela verdade, acrescentei: “Mesmo assim, tenho aspirado por Tash todos os dias da minha vida.” ”Amado,” falou o glorioso ser, “não fora o teu anseio por mim, não terias aspirado tão intensamente, nem por tanto tempo. Pois todos encontram o que realmente procuram.

O que descobrimos em Lewis, então, é a firme confiança em um Deus, cuja exigência primeira em relação às suas criaturas não é uma precisão epistêmica, e sim, pureza de coração. Entretanto isso não quer dizer que todos os caminhos levem ao céu, como os universalistas defendem. Lewis era irredutível em afirmar que Cristo é o caminho exclusivo para Deus. Ele simplesmente sustentava que algumas pessoas, devido a certos percalços ou circunstâncias, além do seu controle, jamais ouvirão os evangelhos, ou, se ouvirem, ouvirão por um filtro, todo enviesado por distorções. Deus leva estes fatores em consideração. Ele conhece nossas limitações históricas e geográficas. Ele sabe que alguém, que nasceu antes da encarnação ou em um lugar ainda não alcançado pelo Evangelho, não tem as mesmas chances que uma pessoa que vive em São Paulo. Ele sabe que uma criança, a quem se ensinou a servir a Tash, desde o colo do seu pai naturalmente percebe os ensinamentos de Aslam, através de um paradigma distorcido. Deus conhece todas essas coisas e os leva em consideração, ao lidar com as suas criaturas.⁴⁴

O que mais importa a um Deus que é verdadeiramente justo e perfeitamente bom não é a expressão externa da fé, mas a disposição interna de cooperar com a graça que lhe foi dada. A Bíblia nos assegura que, se desejarmos honestamente e buscarmos a verdade, nós a encontraremos. Pois, em última instância, toda luz e toda a verdade acabam retornando para a sua única e exclusiva fonte, o *Logos* Divino, Jesus Cristo. Todos terão uma legítima oportunidade de receber os Evangelhos, quer seja nesta vida, quer na outra, mas o fato é que a salvação virá somente, através de Jesus. Esta convicção quanto ao assunto situa Lewis claramente no campo da Esperança mais Ampla.

Resumindo a Discordância Defensiva

Nesse capítulo notamos algumas discrepâncias significativas entre Schaeffer e Lewis. Ambos afirmavam uma noção agostiniana da queda, mas eles encaravam nossa condição atual, por ângulos contrastantes. Schaeffer defendia que Deus odeia nosso sofrimento mais do que nós e que nossa dor, aflições e sofrimentos são, em grande parte, resultado do fato de estarmos vivendo em um mundo decaído. Deus pode até tornar o mal em bem, mas isso não significa que possamos atribuir lutas e aflições específicas à sua vontade direta. Além disso, podemos aprender com os que estamos atualmente sofrendo,

mas isso não tem qualquer relação com a nossa salvação última. É a justiça imputada por Cristo que é a nossa garantia de vida eterna.

Lewis, por outro lado, acreditava que o mundo pós- queda havia se tornado num grande laboratório de formação de almas. Nossa vontade própria representa agora o nosso principal inimigo, e ele precisa ser derrotado a todo custo, se quisermos ser transformados em seres do Reino. Esse processo muitas vezes exige a matéria-prima da dor, do sofrimento e da angústia. Ainda que a dor seja contrária ao plano original e último de Deus, ele está hoje propenso, se necessário, até a enviar-nos porções diretas de sofrimento, para alcançar a grandiosa formação de um bom caráter, capaz de refletir Cristo na vida de uma pessoa.

Nosso levantamento do destino das pessoas, que não foram evangelizadas, revelou mais alguns pontos significativos de tensão. Schaeffer persistentemente defende que todos são culpados, não importando, se ouviram os Evangelhos ou não. Deus não julga aqueles que não foram evangelizados pelo pendão das Escrituras, mas antes, de acordo com os critérios morais, segundo o qual julgam os outros. Já que eles não respeitam a sua própria bandeira, e já que não há salvação, a não ser, através de uma confissão de fé explícita nesta vida, o destino dos que não foram evangelizados é a condenação eterna. A tarefa dos cristãos é de semear o evangelho por todos os cantos do globo, se pretendemos que os que não foram evangelizados tenham qualquer esperança pelo céu.

Lewis, por outro lado, acreditava que Deus distribui sua graça por todo o mundo, de maneiras diversificadas e está constantemente cortejando e trazendo a humanidade devolta para si. A preocupação central de Deus é a pureza interna do coração, não a precisão epistêmica ou formulações externas. Já que toda a luz e verdade vêm de Deus, qualquer um que sinceramente busca iluminação acabará, encontrando a fonte de onde emana, não importa se for através da compreensão consciente nessa vida. Consequentemente, Lewis acreditava que era possível, aos que não ouviram o evangelho, serem salvos, independente da sua confissão de fé expressa nesta vida, mas, em última instância, não independente de Cristo.

Uma vez encerrado o nosso levantamento dos argumentos ofensivos e defensivos, estamos agora preparados para avaliar criticamente a confiabilidade apologética global desses pensadores. Estaremos explorando os principais pontos de contraste e concordância, devotando especial atenção a como os compromissos teológicos de Lewis e Schaeffer estão relacionados a esses assuntos apologéticos chave. O capítulo nove começa por onde encerramos aqui, com o problema do mal e com o destino daqueles, que não foram evangelizados.

Quando chegar então, o dia da vitória do homem sobre a natureza, toda a raça humana encontrar-se-á reduzida a algum ser individual, cujos indivíduos tenham sido reduzidos àquilo que têm de puramente ‘natural’ dentro deles – a seus impulsos naturais. A natureza, não governada pelos valores, passará a controlar os estímulos e, através deles, toda a humanidade. A conquista da natureza pelo homem acabará, no momento de sua consumação, por revelar-se a conquista do homem pela natureza.¹

C.S. Lewis

[B. F.] Skinner atacou C.S.Lewis duas vezes. Por quê? Porque ele é cristão e escreve na linha da literatura tradicional sobre a liberdade e dignidade. Pode-se notar que ele não ataca a igreja evangélica, provavelmente, porque ele não a considerava uma ameaça. Infelizmente ele tem boas razões para isso. Nós estamos muitas vezes dormindo no ponto, deixando de representar um desafio na batalha do futuro. Por outro lado, ele entendeu que um homem como C.S. Lewis, que escrevia um tipo de literatura que meche com as pessoas, representa uma verdadeira ameaça.²

Francis Schaeffer

C.S. Lewis exprime-o sem rodeios: O homem está se extinguindo... faz tempo que a sua extinção está superada. O homem autônomo é um dispositivo usado para explicar, o que não se explica de nenhuma outra forma. Ele tem sido construído, a partir da nossa ignorância e, com a nossa crescente compreensão, toda a matéria, da qual ele é composto, se perde. A ciência não desumaniza o homem, ela o emascula, e ela precisa fazer isso, se quiser precaver-se contra a extinção da espécie humana. Para o homem enquanto homem, só podemos desejar, honestamente, uma boa libertação.³

B.F. Skinner

1. C.S: Lewis, *The Abolition of Man* (Nova York,: McMillan, 1955), p. 79-80.

2. Francis A.Schaeffer, *Back to Freedom and Dignity*, vol, 1, livro 4 de *Complete Works of Francis A.Schaeffer* (Westchester, Ill.:Crossway, 1982), p. 305.

3. B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (Nova York: Alfred A. Knopf, 1971), p. 200.

Capítulo 9

Voltando à liberdade Libertária

Avaliando os argumentos apoloéticos

Em *The Tapestry* [A Tapeçaria], Edith Schaeffer descreve um incidente se tornou uma das experiências mais difíceis e, ao mesmo tempo, mais valiosas que ela e Francis jamais enfrentaram. Foi num dia de mudança. Com todos os seus pertences encaixotados, os Schaeffers migraram da Filadélfia para Delaware, onde se esperava que Francis terminasse os seus estudos teológicos no recentemente instalado Seminário da Fé [*Faith Seminary*].

No decorrer da mudança, entretanto, uma coisa após outra ia dando errado. Tudo começou, quando Francis, que havia se incumbido da missão de comprar alguns móveis usados e ferramentas para a nova escola, quase caiu nas mãos de um comerciante trapaceiro. Ele havia selecionado cuidadosamente cada item, mas quando voltou para retirá-los, alguns dos objetos por ele selecionados haviam sido trocados por mercadoria de qualidade inferior. Quando ele voltou para casa, para reunir os seus pertences pessoais, ele estava “furioso”.¹

Francis parecia ficar mais irritado, a cada minuto com as desajeitadas manobras de carregamento do enorme fardo de seus pertences sobre o caminhão. Depois de uma série de contratemplos e respectivas explosões de raiva, a família toda espremeu-se para dentro do pequeno carro, enquanto um outro homem conduzia o caminhão carregado na frente deles. Fran foi acompanhado por Edith, sua sogra, e Priscilla, sua filha recém-nascida e que havia acabado de amamentar.

Ao longo do caminho pelas ruas da cidade, uma forte chuva começou a precipitar-se sobre o asfalto quente e vapor resultante deste processo embaçava

a vista. Acabaram perdendo o caminhão de vista, ao dobrar numa esquina errada e dando com um farol fechado. Cada incidente novo provocava um esbravejar mais alto de Francis. Foi então que o seu lindo e cheiroso bebê resolveu “vazar dos dois lados ao mesmo tempo.” Vejamos como Edith descreve a cena desagradável:

Um jato de comida recentemente ingerida jorrou por cima do meu ombro, escorreu pelas minhas costas, vindo a desaguar no assento traseiro, enquanto que, ao mesmo tempo, outro jato parecia uma mostarda escura, transbordava dos dois lados das fraldas branquinhas, bem atadas com prendedores cuidadosamente apertados na parte de baixo, cobrindo minhas pernas e sapatos. [Fran gritou] “Será que você não sabe sequer cuidar do bebê? ... Você não sabe sequer apertar os prendedores direito? O QUE É QUE HÁ COM VOCÊ?”²

Imediatamente depois dessa última explosão, Francis perdeu o controle do carro no asfalto liso e bateu em um outro veículo. Felizmente ninguém se machucou, mas as duas mulheres se abraçaram, em vista do clima de desgraça. Mas, ao invés de sofrer outro ataque, o motorista contrito pronunciava lentamente a sua confissão “Tudo bem, Senhor, lamento muito; já chega.”³ No momento da colisão com o outro carro, vieram-lhe imediatamente à cabeça as palavras de Hebreus 12.11 “Toda disciplina, com efeito, no momento não parece ser motivo de alegria, mas de tristeza; ao depois, entretanto, produz fruto pacífico aos que têm sido por ela exercitados, fruto de justiça.”

Ele havia-se conscientizado instantaneamente do seu comportamento e estava convencido, de que Deus havia permitido uma ocorrência após a outra, para corrigi-lo e retificar a sua atitude lastimável.

Algumas páginas adiante no livro, Edith lembra dos tempos em que ela levou uma ferroada no rosto. O acidente havia ocorrido, quando ela estava tentando executar um plano, contrário à vontade de Deus. Da mesma forma que Francis no seu carro, Edith reconheceu a sua experiência dolorosa como um corretivo de Deus - não como uma flecha que tivesse sido diretamente lançada do arco celeste, mas antes, como algo que se permitiu, com o propósito de disciplinar. Edith imediatamente destaca que a experiência corretiva só pode ser entendida a partir de dentro, por quem está passando pela aflição naquele momento:

Ninguém tem o direito de dizer a outra pessoa “Ah, já entendi tudo...você está sendo corrigido. “ Eu não disse nada disso ao Fran, quando tivemos o acidente de carro naquele dia, por toda a sucessão de coisas que o estavam fazendo ficar cada vez mais enfurecido. E ele também não me disse nada disso, mesmo sabendo que eu estava extremamente resolvida e teimosa em relação aos meus planos e

esquemas. Cada um de nós teve de reconhecer o seu próprio corretivo, a seu tempo e estávamos sós diante do Senhor para dizer isso a Ele, tendo sido “exercitados por aquilo” e colhendo alguns frutos pacíficos⁴ que dele foram gerados. A correção é uma experiência bastante pessoal.

Como vimos anteriormente, C.S. Lewis também reconhecia o valor da dor e do sofrimento no processo de correção e formação do caráter. Ao contrário dos Schaeffers, entretanto, Lewis estava disposto a dar alguns exemplos de que Deus não permite que o sofrimento simplesmente aconteça, mas é enviado diretamente das suas mãos. Nas páginas a seguir, a título de pontos de contraste apologético, estaremos avaliando as idéias que esses dois apologetas mantinham a cerca do problema do mal, observando mais especificamente a diferença nas suas respostas diante do encontro existencial com o câncer. Em seguida, estaremos explorando um segundo ponto de tensão, que se refere ao destino dos que não foram evangelizados. (É interessante notar que as duas maiores áreas de contraste entre esses dois homens estão ambas situadas no âmbito da apologética defensiva.)

Depois de analisar estes tópicos de tensão, estaremos considerando os pontos apologéticos primários: os argumentos da “a hombridade do homem”, a acusação de superficialidade e triunfalismo, e o valor dos argumentos, baseados em experiências cumulativas. No decorrer de todo o capítulo, estaremos devotando um cuidado especial ao relacionamento entre os argumentos apologéticos, desenvolvidos por estes homens e seu respectivo compromisso teológico.

O Problema do Mal: O Encontro Existencial com o Câncer

Iniciaremos a nossa análise com a questão com a qual introduzimos o capítulo anterior: Se Deus é todo-poderoso e perfeitamente bom, por que deveria existir o mal? Vimos que ambos apologetas afirmavam uma queda catastrófica conforme a tradição Agostiniana, mas diferenças significativas emergem quando detalhamos suas teodicéias respectivas. Tais pontos de contraste estão concentrados em duas áreas distintas: a defesa do livre arbítrio e o tema da formação da alma.

Para desenvolver o primeiro ponto de contraste, devemos destacar uma área de concordância importante, qual seja a defesa do livre arbítrio para absolver Deus de todo o mal. Deus criou seres livres, que possuem o poder de escolha contrária. Cada indivíduo tem a responsabilidade de decidir como utilizar esta liberdade. Por isso, Deus não deve ser responsabilizado, se o homem escolher utilizar mal esse dom. Essa é provavelmente a estratégia mais comum empregada pelos teístas para combater a acusação de que Deus é culpado pelo mal.

É imperativo compreender que a liberdade libertária é o único modelo de liberdade capaz de desenvolver esta teodicéia particular, pois o compatibilismo insiste que Deus pode determinar todas as coisas em detalhes precisos, sem passar por cima da liberdade humana. Por isso, o compatibilista diz que Deus poderia ter determinado todos a sempre optar pela coisa certa (por exemplo, Deus poderia ter determinado Adão e Eva a livremente recusar a maçã), mas aparentemente ele tinha boas razões para não criar esse tipo de mundo. Assim, o compatibilistas argumentam que Deus determinou o mal existente, para produzir um bem maior, que não teria como realizar-se em um mundo, onde todos optassem sempre pela coisa certa.

Ao deparar-se com o problema do mal, Lewis e Schaeffer concordavam em reconhecer a necessidade de algum tipo de liberdade libertária, capaz de levar adiante a teodicéia do livre-arbítrio. Schaeffer, em particular, depositava toda a sua confiança na alegação de que Adão e Eva possuíam o poder da opção contrária. Se eles tivessem sido, de alguma forma determinados, então “Toda a teologia cristã e toda a resposta cristã caem por terra.”⁵ Schaeffer insiste em afirmar que Deus não pode ser a fonte última do mal, mesmo que se este mal produza um bem maior, como sugere o compatibilismo.

Estamos agora em condições de visualizar nosso primeiro ponto de contraste. Embora ambos apologetas tivessem acusado os seres humanos, pelo mal existente no nosso mundo, Lewis é o único a exibir o instrumental teológico adequado para levar esta teodicéia adiante com consistência. Como nossa análise apresentada no capítulo quatro revelou, a visão de Lewis da soberania e livre arbítrio pode, em alguns casos, ser caracterizada como um apelo ao mistério, ou como agnosticismo temporário, em outros, mas em nenhum dos casos ele pode ser acusado de afirmar uma contradição em termos. Schaeffer, por outro lado, aderiu ao posicionamento incoerente do paradoxo. Conseqüentemente, ele não pode beneficiar-se racionalmente da defesa do livre-arbítrio para explicar o mal, pois, se Deus destinou todos os detalhes da vida, não há caminho possível, de acordo com o qual Adão e Eva tivessem outra alternativa. Em uma palavra, sua crença na predestinação total e incondicional nega a sugestão de que a liberdade humana seja a fonte real do mal.⁶

Como notamos igualmente no capítulo quatro, este paradigma incoerente coloca Schaeffer diante de três opções: Primeiro, ele poderia aderir contundentemente à sua fé na liberdade libertária e predestinação total incondicional, mas, ao fazer isso, ele seria logicamente incompatível. Dada uma predestinação total e incondicional é impossível aos seres humanos optarem por outra coisa diferente daquilo que Deus determinou. Não importa quão cuidadosamente esta alegação tenha sido forjada; resta-nos o fato de que Adão e Eva não tinham como agir de outra forma, precisamente porque eles estavam determinados a

comer a maçã, introduzindo a dor, sofrimento e aflição no nosso mundo. Não há escapatória desta conclusão, a partir da predestinação total e incondicional.

Uma segunda opção para Schaeffer seria de manter sua fé na predestinação total, incondicional, contudo, adotando uma visão compatibilista da liberdade. Embora Schaeffer tivesse sido um adepto estrito da liberdade libertária, parecia que ele freqüentemente flertava com o compatibilismo, ao discutir a inspiração divina e a inerrância da Bíblia.⁷ Como indicamos na nossa análise apresentada no capítulo cinco, Schaeffer tinha certeza de que a Bíblia coincide inteiramente com o desejo de Deus, palavra por palavra. Ele também aparentemente acreditava que Deus pode controlar, com precisão, tudo o que os seus agentes humanos escrevem, sem passar por cima da liberdade deles. Se o compatibilismo é o que Schaeffer tinha em mente ao discutir a inspiração divina e a inerrância, então, mais uma vez, ele recai em um posicionamento, a partir do qual ele não está em condições de levar adiante, com sucesso, a teodicéia do livre-arbítrio.⁸ Pois, se Deus pode realizar com precisão, o que ele deseja, por meio dos seres humanos, sem passar por cima da sua liberdade, nesse caso, determinando as palavras exatas aos escritores bíblicos, então ele também poderia ter determinado que Adão e Eva e todos os seres humanos, desde a fundação do mundo de livremente optar por fazer a coisa certa. Na verdade, se partirmos deste modelo de liberdade, Deus seria capaz de determinar que todos optassem por Ele, para que ninguém tivesse que perecer eternamente no inferno, resta-nos a conclusão espinhosa, de que, apesar de Deus ter tido a possibilidade de salvar todo mundo, mantendo sua liberdade intacta, por alguma razão Ele optou por não fazê-lo. Esse nos parece o terrível problema de quem acredita em um Deus profundamente bom e, que deseja o melhor para todas as criaturas. Assim, resta ao compatibilista o desafio altamente complexo, do ponto de vista moral de reconciliar a bondade de Deus e a sua justiça, com o mal desse mundo, incluindo a existência do inferno, e tudo isso, sem ajuda da defesa do livre-arbítrio.⁹ Se Schaeffer usava o compatibilismo para levar adiante a sua teoria da inspiração, ele estava relegado ao posicionamento inevitável de aceitar o fato de que Deus é, em última instância, a fonte de todo mal, mesmo se esse mal estiver servindo para gerar um bem maior.

Resta, contudo ainda uma terceira opção, que é a única que capaz de levar logicamente adiante a teodicéia do livre-arbítrio. Enquanto mantém sua fé na liberdade libertária, Schaeffer precisa adotar um modelo da soberania que seja coerente com o poder de escolha contrária. Conforme indicado previamente, Schaeffer explicitamente rejeitava esta opção. Ainda sim, é possível que inconscientemente Schaeffer tenha enviesado seu tipo de soberania, ao tratar de questões como o problema do mal e a inerrância. Se isso for verdade, então Schaeffer não está comprometido com os problemas do compatibilismo, mas pode ser acusado de oscilar entre dois modelos de soberania significativamente diferentes.

Agora, o modelo que é mais coerente com a liberdade libertária e tornando as idéias de Schaeffer mais interessantes, é o Molinismo.¹⁰ A partir dessa perspectiva, Deus, por meio do conhecimento médio, identifica aqueles que ele sabe que irão cooperar livremente, no sentido libertário, escrevendo exatamente o que ele quer. Deus não determina o que eles irão escrever, e sim, identifica aqueles que cooperariam voluntariamente, em um sentido libertário, com o Espírito Santo no processo de inspiração, para atingir precisamente o resultado que Deus deseja. Por outro lado, se Schaeffer tinha esse modelo em mente, entretanto, a sua teoria da inerrância foi desenvolvida a partir de categorias que facilmente comparáveis com o posicionamento arminiano, mas não, com o calvinismo. Mas mesmo que ele tivesse aplicado um modelo arminiano, ao discutir a inerrância, Schaeffer só estaria em condições de desenvolver uma teodicéia do livre-arbítrio, se ele adotasse a concepção de soberania divina, que fosse compatível com a liberdade libertária, o tempo todo, e não, apenas numa certa área teológica. Em uma palavra, a única forma, pela qual Schaeffer poderia ter defendido o livre-arbítrio, que era o núcleo de sua teodicéia, de forma lógica seria adotando uma concepção arminiana da soberania em todas as áreas da discussão teológica, incluindo a inspiração, o problema do mal e a eleição divina.

Nosso segundo ponto de contraste, concernente ao problema do mal concentra-se na questão da formação da alma. Conforme vimos, Schaeffer ofereceu uma explanação estritamente agostiniana do mal, mas Lewis sugeriu uma síntese das teodicéias agostiniana e de Irineu. Lewis não acreditava que o relato de Irineu de formação da alma fosse o intento original de Deus, mas, após a queda, este caminho difícil tornou-se o único caminho de volta ao caos celeste. Deus envia tormentas ao nosso caminho para subjugar os ventos do nosso irredutível voluntarismo. A dor, o sofrimento e a aflição são ferramentas indispensáveis no processo de transformação e o "as tribulações não podem cessar até que Deus nos veja transformados ou julgue que nossa transformação seja impossível no momento."¹¹

Schaeffer, por outro lado, reconhecia o valor do sofrimento no processo de santificação, mas não acreditava que a nossa salvação estivesse, de alguma forma, relacionada ao nosso caráter real. A atribuição da justiça de Cristo é a nossa passagem para o céu. Conseqüentemente Schaeffer não via correlação direta entre a formação do caráter e o nosso preparo para o céu. Ele não acreditava que o sofrimento pudesse ser enviado diretamente das mãos de Deus para expor a nossa falta de fé ou derrotar a nossa vontade própria, embora ele acreditasse que o sofrimento possa ser permissível, em certas ocasiões, com o objetivo de correção. A maior parte da dor e sofrimento que encontramos é simplesmente resultado da vida em um mundo anormal, decaído, em que ninguém está imune. Deus odeia nossas desgraças, mais do que nós, a ponto de ter enviado seu próprio Filho para a cruz. Embora Deus não tivesse diretamente

provocado a experiência da dor e do sofrimento, ele criativamente gera o bem, a partir de situações inerentemente ruins ou trágicas.

Este contraste pode ser visto com a maior clareza, na forma, como estes dois homens lidavam com o câncer. Schaeffer atribuía a sua enfermidade ao fato de estar vivendo num mundo decaído e fragmentado, mas Lewis parecia acreditar que o falecimento de sua esposa havia sido ordenada diretamente do trono de Deus para que ele visse que a sua fé não passava de um “castelo de areia.”¹² Esses paradigmas antitéticos afetaram profundamente as suas respostas contrastantes, diante das circunstâncias tortuosas.

Enquanto Schaeffer encontrava conforto e encorajamento na sua visão de um Deus empático, que chora pelas nossas aflições e despreza a morte e depravação do nosso mundo, Lewis lutava para manter intacta a sua fé. Em um comovente desabafo existencial, poucos meses após a morte de Joy, Lewis registrou as suas progressivas dores. *A Grief Observed* [Uma Dor Observada] revela um homem que encontrou pouco conforto em suas horas de necessidade: “Fale-me da verdade da religião e eu ficarei contente em ouvir. Fale-me sobre o dever da religião e eu ouvirei de forma submissa. Mas não me venha falar sobre o consolo que há na religião. Isso me faz suspeitar de que você não entendeu direito”.¹³ Nos auge do seu desespero, Lewis perguntava-se, se Deus não usava as pessoas como “cobaias”¹⁴, se não era um “sadista cósmico,”¹⁵ um “imbecil rancoroso”¹⁶ ou uma divindade má, como “qualquer tipo de calvinismo extremo” poderia sugerir.¹⁷

No capítulo oito, Lewis compara a dor e o sofrimento como se fosse uma tempestade de Deus, que nos empurra para o cais celestial, mas, no auge da sua angústia, Lewis se pergunta, se os seus amados, ao invés de chegarem ao porto, não podem ter sido lançados contra as rochas.

A máquina central desapareceu. E eu, a máquina de proa, preciso mover-me barulhento, até encontrarmos um porto. Ou melhor, até o fim da jornada. Como é que eu suponho encontrar o porto? Numa praia protegida contra o vento, ou antes, na noite escura, sob rajadas de vento ensurdecedor, recifes destruidores à frente - qualquer luz, que surja da terra firme, só pode ser um chamado para a destruição. Foi assim o seu “terra à vista” [de Joy]. Foi assim que a minha mãe a avistou. Eu disse “terra à vista” e não “chegada”.¹⁸

No final do livro, entretanto, vemos Lewis emergindo desta noite escura da alma, com a sua fé abalada, porém intacta.

Uma curiosa ironia acontece quando consideramos estas respostas contrastantes, à luz dos recursos teológicos disponíveis a cada um dos pensadores. Por um lado, observamos Schaeffer, que defendia a predestinação total e incondicional, insistindo que Deus não provoca o sofrimento. Por outro

lado, Lewis, que sustentava um paradigma da providência, que dá conta da verdadeira contingência, insistindo que Deus provocou o seu sofrimento. Em outras palavras, quem estava em condições de logicamente atribuir sofrimento ao nosso mundo anormal, Lewis, optou para atribuir o sofrimento à vontade de Deus, enquanto aquele que deveria ter atribuído o sofrimento à vontade de Deus, Schaeffer, atribuiu-o a um mundo anormal.

Por mais estranho que possa ser este arranjo, devemos observar que Schaeffer é o único a encontrar-se diante de um problema lógico. Não podemos simplesmente exonerar Deus de causar sofrimento, se ele é quem predestina incondicionalmente a totalidade da vida. Repetimos novamente que a única forma, pela qual Schaeffer poderia, de forma consistente, atribuir o mal ao nosso mundo anormal seria adotando um modelo de soberania, capaz de providenciar algum tipo de contingência verdadeira e liberdade libertária. Já Lewis não comete nenhum erro lógico, ao atribuir a causa do sofrimento a Deus, levando em conta o seu paradigma da providência, mas ele parece ficar numa situação existencial seriamente desagradável. Lewis achava que a sua soteriologia transformacional e a sua teodicéia da formação da alma exigia que muitas das nossas aflições fossem atribuídas diretamente à mão de Deus. Ele certamente parecia pensar que este foi o caso por ocasião da morte da sua esposa.

É crucial notar, entretanto, que não precisamos atribuir porções individuais de sofrimento à vontade de Deus, para desenvolvermos a teoria transformacional ou a de Irineu. Lewis o reconhece claramente em alguns de seus escritos sobre o problema do mal. Em uma de suas cartas, por exemplo, ele destacava que o livro de Jó mostra que nem todo sofrimento é punitivo e observa que seria “certamente muito mais perigoso presumir que toda e qualquer ocorrência de dor fosse punitiva.”¹⁹ Pela mesma razão, parece perigoso presumir que toda e qualquer tragédia ou adversidade tenha sido provocada especificamente para expor a fé da pessoa envolvida, como sendo a do tipo “castelo de areia.” Em *O Problema do Sofrimento*, Lewis reconhece que, de fato, enquanto os cristãos precisam absorver totalmente o sofrimento de serem corrigidos no seu voluntarismo, o tipo e grau de sofrimento envolvido varia bastante de caso para caso. Alguns experimentam a morte brutal de um mártir, enquanto outros sofrem de uma forma, a não manifestar sinais externos evidentes. Como Lewis nota, com a devida reserva, “...as causas desta distribuição desconheço”²⁰ Nesse contexto, ele não diz que cada pessoa devesse receber um montante preciso ou algum tipo de sofrimento necessário para a transformação. Se Lewis tivesse mantido a este ponto em mente, isso poderia tê-lo poupado um pouco da aflição existencial de achar que a sua esposa tivesse sido usada para expor a sua falta de fé.

Ainda que estes comentários pareçam estar em conflito com suas afirmações em *A Grief Observed* [Uma Dor Observada], uma olhada mais de

perto pode revelar uma harmonia implícita. Lewis pode ter acreditado que o propósito de tribulações particulares, ainda que não pudessem ser discernidas de fora, poderiam, em alguns casos, ser claros por dentro, isto é, para a pessoa que está passando por elas. Essa parece ser a postura que Lewis desenvolve em *O Cavalo e seu Menino*, o livro em que Aslan arranha as costas de uma jovem princesa, Aravis, com o propósito de lhe dar-lhe uma lição. Depois que o leão explicou a razão para esse corretivo, Aravis pergunta se a servente que ela lesou continuará sofrendo por causa da maldade que cometeu. Aslan responde que, “Filho, estou contando a sua história, não a dela. A cada um só conto a história que lhe pertence”²¹. Em outras palavras, a única pessoa que pode saber, se há um propósito por trás do episódio específico do sofrimento, é quem efetivamente está passando por isso.

Como vimos, a partir da vinheta de abertura deste capítulo, os Schaeffers certamente achavam que os corretivos só poderiam ser entendidos com precisão, se vistos a partir de dentro (embora eles não acreditassem que Deus pudesse causar a aflição diretamente, mas que ele simplesmente permitia que ela acontecesse). Este posicionamento certamente parece razoável, pois, se Deus nos corrige em ocasiões específicas, para efeito corretivo, parece provável que ele também nos tenha conscientizado do porquê de estarmos sendo punidos. Do contrário, certamente o valor corretivo da experiência estaria sob suspeita. Semelhantemente, é possível que Lewis rejeitasse a prática suspeita de julgar as aflições dos outros, mantendo aberta a possibilidade de obter um esclarecimento a partir de dentro. Se isso for verdade, não parece que havia qualquer tensão essencial entre o que Lewis escreveu em *A Grief Observed* [Uma Dor Observada]²² ou em qualquer outro lugar, acerca do problema da dor e do sofrimento.

Não importa como interpretamos o padecimento avassalador de Lewis diante da agonia em seus escritos mais recentes, não há razão para atribuímos parcelas específicas de sofrimento diretamente à atuação de Deus. Para levar adiante o modelo de formação da alma, necessitamos simplesmente acreditar que estamos vivendo em um mundo, onde os seres humanos são verdadeiramente livres, no sentido libertário e, onde existe verdadeira contingência. Somente num mundo como esse pode-se ter relacionamentos de fato amorosos e atos de real nobreza. Considerando estas variáveis, todos somos vulneráveis à dor, ao sofrimento e ao mal. Deus não precisa estar necessariamente causando o sofrimento, mas ele só aproveita tudo o que acontece pelo nosso caminho, usando-o de forma redentora para firmar o nosso caráter e nos transformar em seres mais semelhantes a Cristo.

Lewis acredita que parte, ainda que não todo o nosso sofrimento, que nos é diretamente imputado também levanta outro estranho dilema prático, que é o de não se saber, se estamos desafiando o mensageiro do próprio Deus ou não, quando tentamos lutar contra as aflições naturais. Como saber que certo mal não

é a medicina prescrita para nossa cura final? Se nos negamos a tomar o xarope, poderemos estar nos negando a aproveitar a nossa única chance de cura.²³

Poderíamos sugerir que um dilema como esse possa ser evitado, se alcançarmos um esclarecimento interno, como o que acabamos de considerar. Deus revela o propósito da dor apenas ao sujeito que a está sofrendo, e este conhecimento nos permite saber, se Deus está ou não por trás da aflição. Mas isso não fornece uma solução suficiente, pois a experiência parece mostrar, que os momentos de revelação subjetiva como este são exceções e não a regra. Deus nem sempre conta às pessoas toda “a sua história.” De fato, parece que a maioria das pessoas, que se deparam com as tragédias da vida são relegadas a ficarem sem respostas. Elas ficam sem saber, se é Deus que as está ensinando uma lição particular ou, se elas foram simplesmente pegadas pelos azares da vida. O mistério continua e esta é uma das razões, porque é tão difícil lidar com a tragédia. Se Deus nem sempre nos revela a razão que há por trás do nosso sofrimento, então continuamos, ao que parece, expostos ao estranho dilema de não sabermos, se estamos lutando contra Deus, quando resistimos a uma dor particular.

Schaeffer certamente estava preocupado com este dilema epistemológico. Ele acreditava que o único modo de resistirmos ao mal, sem medo de contrariarmos a Deus é de ter certeza, de que Deus não é a razão das nossas aflições, pelo menos não, a razão direta.²⁴ A única forma de termos certeza de que Deus não é a causa das nossas aflições é de insistirmos na descontinuidade radical entre as condições atuais e a criação divina original. E isso só pode ser alcançado, se insistirmos na queda literal, catastrófica, espaço-temporal, conforme registrado nos primeiros capítulos do Gênesis. Schaeffer alegava que esta fórmula é a única, capaz de fornecer uma base para lutarmos contra o sofrimento, sem medo de estarmos lutando contra Deus.

Schaeffer está tocando aqui, em um ponto importante: Deus é perfeitamente bom e luta contra todas as manifestações de maldade. Mas isso não significa necessariamente que tenhamos de insistir em uma fórmula radical de descontinuidade e leitura literal do Gênesis, para levarmos adiante esta idéia. A contrário da convicção de Schaeffer, o ensinamento De Irineu da continuidade essencial entre o desígnio original de Deus e o nosso ambiente atual, não resulta necessariamente na impugnação do caráter de Deus ou ameaça às nossas categorias objetivas da moral. É totalmente razoável sugerir que um Deus profundamente bom tenha criado um mundo, cujas criaturas sejam vulneráveis à dor, angústia e mal, porque um mundo como este é o tipo de ambiente mais propício para se gerar o bem maior dos relacionamentos verdadeiramente amorosos entre seres dignos. Deus não quer que os seres humanos abusem da sua liberdade, nem deseja diretamente calamidades para as suas criaturas, mas infelizmente estes malignos são parte e parcela de um mundo onde foram tomadas decisões fora do programa e onde existe verdadeira contingência.

É possível então, sustentar um Deus profundamente bom, categorias morais objetivas e uma base, a partir da qual possamos combater o mal existente nesse nosso mundo, independente da teodicéia agostiniana e da leitura literal do Gênesis.

O Destino Dos Que Não Foram Evangelizados

Voltemos a atenção agora para o segundo maior ponto de divergência, qual seja o destino daqueles que morreram, sem terem ouvido falar do Evangelho. Esse assunto, provavelmente mais do que qualquer outro tópico, concretiza as diferenças teológicas fundamentais entre os nossos autores.

Antes de nos aprofundarmos no núcleo deste conflito, entretanto, precisamos antes identificar três pontos-chave de concordância. Primeiro, ambos acreditavam que Deus é perfeitamente sagrado e não pode tolerar pecado de qualquer espécie. Segundo, ambos afirmavam que todos os seres humanos são pecadores e desrespeitam o padrão perfeito de Deus. Terceiro, ambos insistiam que Cristo é a única solução para o dilema moral humano. Tanto Schaeffer, quanto Lewis acreditavam que uma resposta adequada ao destino dos que não foram evangelizados deve atender a todos esses três compromissos com a ortodoxia.

Contudo, apesar dessas convicções básicas comuns, estes apologetas divergiam fortemente nesse ponto. A partir da perspectiva restritiva, Schaeffer sugeria que seja perfeitamente justo, Deus condenar os que não foram evangelizados, já que ele não os julga, a partir do que eles não sabem, mas antes, com base nas suas próprias noções morais. Já que a revelação geral não tem o poder de salvar, os cristãos têm a enorme responsabilidade de espalhar o Evangelho, por todas as partes do planeta. Enquanto Lewis certamente acreditava na importância da Grande Comissão, ele abraçava uma esperança mais ampla de que um Deus profundamente bom, de alguma forma providenciaria legítimas oportunidades para toda a humanidade ter a chance de resposta ao Evangelho. A questão que precisamos nos fazer seria, assim, qual a perspectiva que faz mais jus ao caráter de Deus, à dignidade dos seres humanos e à singularidade de Cristo? Começaremos pelo posicionamento de Schaeffer.

Schaeffer não vê qualquer problema em contar com a singularidade de Cristo, já que ele acredita que ninguém será salvo, a não ser que tenha feito uma confissão de fé explícita nesta vida. Mas quando nos voltamos para o sentido da vida dos seres humanos e o caráter de Deus, a convicção de Schaeffer parece entra em conflito. Vamos reconsiderar o núcleo de seu argumento. Schaeffer nos diz que Deus é inteiramente justo porque “o homem sem Bíblia” não será julgado a partir das Escrituras, e sim, com base em suas próprias convicções morais, mais especificamente, de acordo com os padrões, pelos quais julgou os outros. Ele alega que este posicionamento honra o caráter de

Deus, porque tudo será julgado, de acordo com o grau de revelação recebido. Adicionalmente, o sentido da vida humana estará assegurado, pois toda ação será levada a sério e nenhum pecado passará impune.

Entretanto a insistência de Schaeffer em que Deus julgasse os não evangelizados, com base no que eles sabem, simplesmente não é certa. Qualquer noção significativa de julgamento pressupõe, não apenas o conhecimento do que se espera, mas também a capacidade de satisfazer tais expectativas. Imagine um pai, levando o seu garoto para um jogo de basquete e mandando-o fazer um arremesso certo, a três metros de distância da cesta. Neste caso, o pai seria, no mínimo, um perfeccionista, cujo nível de exigência é de cem por cento de sucesso, mesmo considerando a raiva gerada pela tentativa frustrada. A criança sabe muito bem, o que se espera dela, mas será que isso significa que ele possuirá a capacidade exigida, para cumprir com a tarefa que lhe foi imposta? Não importa qual o nível de esforço empenhado pelo menino, ele saberá que está fadado ao fracasso. Os tropeços, tombos e quedas do garoto, a aflição com o passar dos minutos e mais uma vez, tudo isso só para ver o pai repreendê-lo, por não ter conseguido realizar a façanha impossível.

O mesmo acontece com a concepção de Schaeffer, sobre os que não foram evangelizados. “O homem a-bíblico “ teria recebido uma revelação geral, em forma de consciência moral própria. Ele viveria, como se algumas coisas estivessem bem, e outras, erradas, mas não conseguiria viver, de acordo com o que ele sabe que está certo. Mas se a doutrina da depravação total for verdadeira, e Schaeffer explicitamente acreditava que sim, então o homem a-bíblico não poderá viver, de acordo com o padrão da sua própria consciência moral. E, se ele é incapaz de viver, de acordo com este padrão, então, como seria possível que tal padrão servisse de padrão justo para o julgamento?²⁵

Mas este não é o único problema em Schaeffer. Ele também pintou uma imagem de um Deus que providencia uma solução para este dilema moral, sem, entretanto, tornar esta solução universalmente acessível. Voltemos à nossa vinheta. Depois de ter sido banido por seu fracasso em satisfazer as expectativas nada razoáveis do seu pai, o garoto descobre mais tarde que seu pai tem outro filho, um fruto secreto, capaz de fazer cestas sensacionais, dignas de um Michael Jordan, toda vez que ele toca na bola. Mas ele não conhecia este segredo. Para tornar ainda piores as coisas, o garoto descobre então que o seu pai havia deixado alguns dos seus irmãos ter acesso ao segredo, deixando-o deliberadamente de fora. Todos os filhos eram igualmente incapazes de fazer a cesta, mas a solução secreta foi revelada a alguns, e não, a outros. O garoto está confuso, primeiro pelas expectativas impossíveis de seu pai e segundo, pelo acesso injusto à solução secreta.

Os problemas fundamentais da proposta de Schaeffer devem ter ficado evidentes agora. Será que um pai bom e justo realmente julgaria o seu filho de

acordo com um padrão que está evidentemente acima da capacidade da criança? Será que um pai bom e justo realmente permitiria que o conhecimento dessa solução fosse distribuído de forma desigual? Se este pai trata dessa forma alguns de seus filhos, então a integridade desse pai e o valor desses filhos estarão, sem dúvida, sob forte suspeita. Em uma palavra, o posicionamento de Schaeffer parece pôr em dúvida o caráter de Deus e o valor das pessoas que não foram evangelizadas.²⁶

Voltemos a nossa atenção agora para Lewis . Enquanto Schaeffer pôde responder satisfatoriamente a apenas uma convicção nuclear, a singularidade de Cristo, Lewis oferece-nos um ponto-de-vista que faz jus a todos os três. Sua afirmação, de que todos os seres humanos, tanto os que ouviram falar do evangelho, quanto os que não ouviram, receberão iguais oportunidades legítimas de receber os Evangelhos, faz jus à justiça e bondade de Deus. Deus não é como o pai que mede os seus filhos, de acordo com um padrão, sem fornecer-lhe os recursos necessários para cumpri-los. É claro que os seus filhos podem escolher, se desejam dispor desses recursos ou não, porém, eles estão disponíveis a todos. Conseqüentemente, o valor e sentido de toda a humanidade estão preservados, porque o “pai da luz”²⁷ quer que todos abracem a solução universal de Jesus Cristo, embora nem todo o crente o fará, de forma consciente nesta vida.²⁸

Podemos encontrar no posicionamento de Lewis, então, uma alternativa equilibrada, tanto diante da postura restritiva estreita, que impugna o caráter de Deus e mina o sentido da vida dos que não foram evangelizados, quanto para o universalismo radical, que dilui a singularidade de Cristo, insistindo na igualdade da validade de todas as reivindicações de verdade. Com a sua capacidade de síntese característica, Lewis propõe uma interessante via média, perto do final de seu ensaio *Christian Apologetics* [Apologética Cristã]:

É claro que devemos destacar que, embora não haja salvação, a não ser, através de Jesus Cristo, isso não somos obrigados a concluir daí, que ele não possa salvar as pessoas que não o tenham aceitado explicitamente nesta vida. E é necessário (na minha opinião ao menos) deixar claro, que não estamos defendendo a idéia de que todas as outras religiões sejam totalmente falsas, mas o que estamos dizendo, antes, é que tudo o que é verdadeiro em todas as outras religiões está consumado, e é perfeito em Cristo. Mas, por outro lado, penso que precisamos combater toda e qualquer associação à idéia absurda, de que é possível simultaneamente considerar verdadeiras afirmações mutuamente exclusivas acerca de Deus.²⁹

Como podem dois homens, igualmente comprometidos com as convicções ortodoxas nucleares da santidade de Deus, significância humana e singularidade de Cristo, oferecer respostas tão divergentes sobre este assunto

tão premente? A resposta a essa questão não lançará luz, apenas sobre a razão, já que estes homens trataram da questão do destino dos que não foram evangelizados, de forma totalmente diferenciada, isso também esclarece algumas polêmicas teológicas fundamentais, às quais nos dedicamos nos capítulos anteriores.

Muitas dessas polêmicas, incluindo a natureza da redenção, a questão da eleição divina, o escopo e propósito da revelação e o destino dos não evangelizados são mero sintoma de uma divergência muito mais profunda. Expressando-o de forma simples, a distinção fundamental entre estes dois apologetas deve-se a visões divergentes de Deus. Schaeffer via Deus fundamentalmente como um juiz, e interpretava muitos desses assuntos naturalmente, de acordo com as categorias e imaginário da lei, enquanto Lewis via Deus, antes de mais nada, como um pai e, conseqüentemente, via a realidade predominantemente pela perspectiva dos relacionamentos.

Retomemos o contraste entre as suas concepções de redenção. Enquanto Schaeffer freqüentemente falava de aspectos de relacionais e da salvação presente, a prioridade lógica no seu esquema soteriológico era um ato de justificação legal: Se não fomos perdoados, por meio de uma decisão consciente de aceitar a Jesus, como salvador, então continuamos sob o furor do “Grande Juiz.”³⁰ É simplesmente impossível entrar em um relacionamento com o Pai do Céu, enquanto o aspecto legal não esteja resolvido e o Juiz aplacado. Lewis, por outro lado rejeitava o modelo judicial da redenção, enfatizando, ao invés disso, o modelo de capacitação. Esse paradigma destaca a necessidade de verdadeiro arrependimento, justiça compartilhada e transformação cooperativa completa. Lewis não via Deus, essencialmente como um juiz preocupado essencialmente com a punição, mas como Pai, concentrado fundamentalmente na reabilitação. Para Schaeffer, a salvação é essencial e principalmente uma questão de obter o perdão judicial do Magistrado Divino, mas para Lewis, a salvação é essencialmente uma questão de ter o relacionamento correto com o nosso pai celeste.

As perspectivas predominantes do paradigma judicial e de relacionamento são aparentemente iguais, no que se refere ao tema da eleição divina. Schaeffer acreditava que Deus separa alguns incondicionalmente para a salvação e, outros, para a condenação eterna. Toda a humanidade está sob o julgamento do martelo de Deus, sendo que alguns tiveram sorte suficiente para receber graça, enquanto os outros recebem a sua justa paga, por terem quebrado a lei sagrada de Deus, mesmo se eles não podiam ter agido de outra forma. Esta doutrina da eleição incondicional necessariamente nos remete às categorias legais, pois, na melhor das hipóteses, é difícil imaginar um Pai amoroso procedendo desta forma.³¹ Esta é precisamente a razão, porque Lewis rejeitava esta doutrina. Ele acreditava que Deus é um Pai profundamente bom e justo que está fazendo tudo o que está em seu alcance para salvar todas as suas criaturas. A noção de um

Pai amoroso, que desistisse de qualquer um dos seus filhos, que ele podia, do mesmo jeito, muito bem ter salvo, é simplesmente inconcebível.

A perspectiva soteriológica de cada um encontra-se ainda organicamente associada ao tema da revelação. Pois, se acreditamos que a salvação está limitada à eleição incondicional, então é completamente consistente esperarmos que a revelação de Deus esteja igualmente limitada. Isso é precisamente o que encontramos em Schaeffer, que acreditava que a revelação geral não pode trazer luz suficiente para a salvação, mas somente o suficiente para a condenação.

Schaeffer parecia levar em consideração pelo menos duas coisas, ao discutir a revelação geral. Primeiro, ele acreditava que somente a revelação especial é capaz de salvar. Como vimos na sua crítica a São Tomás de Aquino, Schaeffer rejeitava com firmeza a idéia de que a teologia natural fosse capaz de levar as pessoas à fé redentora. Em segundo lugar, já que algumas pessoas nunca terão acesso à revelação especial, então a revelação geral deve ser suficientemente clara para manter todos responsáveis perante a lei da justiça de Deus. Em resumo, o truque é tornar a revelação geral nebulosa o bastante para preservar a necessidade redentora da revelação especial, mas transparente o suficiente, para declarar os não evangelizados culpados. Os dois exemplos seguintes mostram como Schaeffer tentou dar conta disso.

Primeiro, em *O Deus que Intervém*, Schaeffer nos diz que a revelação é como texto fragmentado. A revelação geral, o universo e sua forma e a hombridade do homem, é como um livro mutilado com “somente três centímetros de matéria impressa em cada página”. Essa revelação é suficiente para se saber que a impressão impenetrável da nessas páginas não vieram por acaso, mas seria “obviamente difícil armar e entender o enredo da história.”⁵² Obviamente o único meio para se entender a história é encontrando as partes faltantes e remontando-as no lugar certo desse livro mutilado. É claro que os fragmentos que falta representam a Bíblia. Esta metáfora não apenas ressalta, como as formas diferentes de manifestação divina são coerentes entre si, mas também revela o papel extremamente limitado do que Schaeffer denomina revelação geral. Em outras palavras, a revelação geral é suficientemente obscura para assegurar a necessidade de redenção da revelação especial.

Contudo, quando Schaeffer trata da questão do destino das pessoas que não foram evangelizadas em *Death in the City* [Morte na Cidade], a clareza da revelação geral se consolida significativamente. Ao invés de fragmentos milimétricos incompletos, conta-se que o “homem sem a Bíblia” tivesse sido dotado de revelação geral suficiente para ser considerado responsável. De fato, a capacidade de uma pessoa não evangelizada ver sentido nessa generosa revelação geral é um “testemunho poderoso” da inadequação de sua visão de mundo. Isso implica em que, se o “homem sem a Bíblia” seguir esta revelação até as suas últimas conseqüências lógicas, ele alcançaria a verdade. É claro que Schaeffer nos diz

que a pessoa que não foi evangelizada não faria isso, porque é um pecador autônomo que suprime a verdade pela injustiça. Em outras palavras, a revelação geral é suficientemente transparente para declarar culpados todos aqueles que não foram evangelizados.

Assim, quando Schaeffer discute a importância das Escrituras, a revelação genérica é reduzida a fragmentos milimétricos de material impresso, entretanto, quando ele discute a responsabilidade dos que não foram evangelizados, então a revelação geral ganha outro brilho, o suficiente para condenar as pessoas ao eterno inferno. Mas como poderiam fragmentos tão milimétricos e ininteligíveis se capazes de representar um bom critério de julgamento? Mesmo se os não evangelizados fossem considerados responsáveis somente por esses fragmentos, que tipo de revelação significativa poderíamos extrair desta confusão toda? Schaeffer certamente responderia, afirmando que tais fragmentos são suficientemente claros para nos dizer que a vida não acontece por acaso, e que deve haver um autor por trás do nosso mundo. Isso é certamente verdade, mas como isso poderia ajudar a pessoa que ficou desprovida da grandeza do livro? Mesmo quando a pessoa não evangelizada se dá conta de que deve haver um autor, esta pessoa continuará relegada à missão impossível de discernir algum tipo de mensagem coerente, de proposta, a partir do texto mutilado a que tem acesso. Embora fosse possível discernir certos traços de ordem, seria possível à pessoa não evangelizada responder, em atitude de perfeita obediência, a esta revelação tão limitada, alcançando salvação? E, se não for possível viver de acordo com o padrão revelado, então como seria possível considerarmos este padrão um critério justo?

Dispusemos lado a lado estes dois exemplos para destacara tensão presente no pensamento de Schaeffer. Ele provavelmente jamais teria imaginado que estas metáforas fossem algum dia postas lado a lado, pois o seu posicionamento só poderia manter-se de algum modo plausível apenas, se os que não foram evangelizados tivessem recebido um montante suficiente de revelação. No entanto, fragmentos milimétricos tão impenetráveis quanto estes dificilmente poderiam ser compreendidos. Ao que parece então, Schaeffer está oscilando sutilmente entre duas visões distintas da revelação geral.

Podemos compará-lo a um fotógrafo que permite à paisagem em questão determinar, qual das perspectivas ele optará por colocar na sua máquina. Sempre que fosse concentrar o foco na necessidade redentora das Escrituras, optaria pela lente que torna a revelação geral bastante opaca. Mas quando se tratava de abrir a sua perspectiva para o destino daqueles que não foram evangelizados, Schaeffer substituíra esta lente opaca por uma lente consideravelmente mais translúcida. A revelação geral amplia-se, de uma hora para a outra, de forma significativa, para que a pessoa não-evangelizada pudesse ter clareza suficiente para ser condenada. A única constante, em ambos os casos, é que a revelação

geral nunca é suficiente em si mesma, para oferecer esperança de salvação. Ela é limitada na sua abrangência e função. Conseqüentemente, aqueles que nunca foram expostos à revelação especial estarão necessariamente entre os não eleitos.

Reiteremos então a pergunta, que pai deste mundo decaído, sem falar em um Pai perfeitamente divino, seria capaz de fornecer luz suficiente para condenar alguns dos seus filhos, mas não o suficiente para serem salvos? Fica até difícil imaginar um juiz terrestre decaído capaz de cometer tal coisa. Ao contrário da visão fragmentada de Schaeffer, Lewis insistia em uma continuidade essencial entre todas as formas de manifestação divina. Já que o nosso pai celeste é criador e redentor de todo o mundo, parece razoável acreditar que ele seja capaz de providenciar revelação suficiente, não apenas para considerar toda a humanidade responsável, mas também para providenciar oportunidades legítimas para que todos pudessem ser salvos.

Aqui é precisamente onde as concepções lewisianas da Lei Moral e do mito tornam-se essenciais. Deus impregnou todo o universo com sua Lei Moral (que Lewis chamou de Tao em *The Abolition of Man* [A Extinção do Homem]) e também aspergiu “bons sonhos” ou motivos míticos da verdade por toda a sua criação. Conseqüentemente, todos receberam uma certa medida de iluminação, e quem quer que coopere com a graça de Deus e siga sua luminosidade até a fonte irá encontrar o Logos eterno de Jesus Cristo e do “Pai das luzes.”³³

Os assuntos que acabamos de discutir - o resgate, a eleição incondicional e a natureza da revelação - têm uma influência direta sobre o destino daqueles que não foram evangelizados. A força cumulativa da perspectiva jurídica de Schaeffer relega aqueles que morrem, sem terem ouvido falar do Evangelho, às mãos impiedosas do Grande Juiz, que ordenou o mundo de tal forma, que estas pessoas infelizes não fiquem privadas da solução redentora de Deus.³⁴ Em resumo, duas palavras descrevem a luta dos que não foram evangelizados: *pura sorte*. Elas simplesmente nasceram no lugar errado. Ou então, na época errada. Ou foram ignoradas. Não lhe foi dada nenhuma a chance, mas receberam o que mereciam - ainda que não pudessem ter agido de outra forma.³⁵

Lewis, pelo contrário, não acreditava que Deus é um Juiz que demanda algum tipo de expressão epistêmica externa de alguém que possivelmente não tivesse como expressá-lo desta forma; ao invés disso, Deus é um Pai amoroso que vê o coração e julga, de acordo com a intenção. Ele é como um pai que reconhece a diferença entre a criança, que derrama o seu leite por acidente e a criança, que joga o seu copo deliberadamente no chão. Um Pai amoroso não ignoraria a gravidade do fato, mas ele levaria em consideração a intencionalidade. Um juiz, por outro lado, simplesmente declararia o leite derramado, e exigiria uma reparação, não importa, qual foi a intenção. Esta é a distinção mais contrastante entre a perspectiva legal e aquela, baseada no relacionamento

que podemos ter com Deus. O paradigma legal concentra-se na expressão externa da fé, para que alguém possa ser salvo, enquanto o paradigma do relacionamento defende que um Pai profundamente bom e justo estará examinando o coração, calculando inconstâncias e desvantagens e julgando cada pessoa, em última instância, de acordo com o montante de luz preciso e recursos a que teve acesso. Evidentemente, a partir da soteriologia de Lewis, haverá necessidade de ter um plano geral cooperativo, visando a transformação prévia necessária para se estar preparado para o céu, não importa, se tivemos acesso ao Evangelho neste mundo ou não.³⁶ Nosso Pai é bom, mas não é mole. Em todos os casos, porém, é sempre melhor contar com um amor duro, do com a pura sorte do dia.

Concluimos esta seção, adiantando-nos a uma possível objeção. Alguns podem querer insistir em afirmar que nós distorcemos o posicionamento dos nossos apologetas. Afinal de contas, Schaeffer sequer discutiu, de forma consistente, assuntos tais como o sentido da vida humana, a santificação e a liberdade libertária, tópicos que podem ser entendidos bem melhor, se vistos, a partir da perspectiva dos relacionamentos. E Lewis não defendia sempre que o cristianismo só começa a dizer algo para as pessoas quando elas percebem a sua culpa diante do Legislador? Ambos não usaram da mesma quantidade enorme de metáforas para falar de Deus em seus respectivos escritos? A tentativa de classificar com clareza todas as perspectivas teológicas e apologéticas desses autores, em duas categorias bem delimitadas não representaria uma tremenda distorção?

Não resta dúvida de que ambos reconheciam a rica diversidade do imaginário divino, impregnado nas Escrituras, e que, se ignorarmos tal imaginário, de alguma forma, poderemos acabar adquirindo uma visão distorcida de Deus. Entretanto o que estamos defendendo é que cada um desses apologetas filtrou toda a realidade por uma perspectiva fundamental. Schaeffer partia de um paradigma reformado, que enfatizava as qualidades jurídicas e reais de Deus, enquanto que Lewis operava dentro da estrutura anglicana/arminiana, que destacava as qualidades relacionais e éticas de Deus. É importante perceber, que ambas as tradições vêem Deus como um Pai, Juiz e Rei; a diferença dá-se em termos da ênfase. Contudo, como vimos, se atentarmos para os pontos de ênfase contrastante poderemos encontrar visões radicalmente divergentes de Deus.

O que encontramos, em Schaeffer, particularmente, é um homem que, embora confiante em um corpo unificado de conhecimentos, convivia com um grau significativo de tensão teológica. Seu treinamento equipou-o com categorias reformadas, mas os seus escritos constantemente revelam uma forte intuição arminiana.³⁷ Ele freqüentemente escrevia sobre a possibilidade de opção contrária, o sentido da vida humana, e a santificação, mas ele nunca foi capaz de reconciliar, com clareza, as suas visões acerca desses assuntos, a partir da sua compreensão Reformada da providência. Ele alegava ser capaz de manter um perfeito equilíbrio entre o livre-arbítrio de primeira causa e a

predestinação totalmente incondicional, mas, quando a pressão vinha para pressioná-lo, suas convicções Reformadas prevaleciam. Isso fica evidente na clara articulação orgânica existente entre as suas concepções soteriológicas da eleição divina, da abrangência da revelação e do destino dos que não foram evangelizados. Em todos esses casos, Deus é essencialmente visto como “Grande Juiz.”

Simplesmente não é suficiente atentarmos para todo o volume de escritos de Schaeffer, se pretendermos determinar a sua perspectiva dominante. Se a mera quantidade de escritos não é suficiente resolver a questão, a ênfase que Schaeffer dava à liberdade de causalidade primeira e à santificação, aliada ao seu suspeito silêncio acerca da predestinação, pode facilmente levar o leitor desavisado a declarar Schaeffer um arminiano, que flertava às vezes com o calvinismo.³⁸ O que é, em última instância, crucial para identificar a perspectiva dominante de Schaeffer é atentar para a coerência entre as suas concepções acerca das questões teológicas centrais e acerca de outros assuntos apologéticos. Feito isso, veremos que o que os liga uma coisa à outra é o viés jurídico.

Pura Sorte ou Puro Amor? Pontos de Vista Contrastantes

	Schaeffer	Lewis
1. Papel fundamental de Deus	Juiz	Pai
2. Perspectiva predominante	Legal	Relacional
3. Ênfase soteriológica	Punição Justificação Perdão Justiça imputada	Capacitação Transformação moral Justiça imputada
4. Propósito redentor de Deus	Expressão epistêmica externa	Pureza interna do coração
5. Relacionamento entre revelação natural e especial	Eleição incondicional A revelação natural concede luz suficiente para condenar, mas não o bastante para salvar. A revelação especial é a única forma redentora de revelação	Acessibilidade universal Continuidade essencial entre todas as formas de revelação. O TAO fornece um padrão universal que torna todos responsáveis; e o mito revela motivos universais, que antecipam e apontam para a revelação mais completa em Cristo.
6. Destino dos que não foram evangelizados	Ao contrário daqueles que ouviram o Evangelho: depende da sorte	O mesmo que daqueles que ouviram - puro amor

Argumentos Sobre a Hombridade do Homem: De Volta Para a Liberdade e Dignidade

Na primeira parte desse capítulo, consideramos alguns pontos fundamentais de contraste entre Schaeffer e Lewis. Voltemos a nossa atenção agora para o primeiro ponto significativo de concordância apologética, qual seja, o emprego dos argumentos de “hombridade do homem”. O leitor deve lembrar-se daquela separação que Schaeffer estabelece no terreno comum com os não-cristãos em duas áreas: o mundo externo, ou do universo e sua forma, e o mundo interno ou da hombridade do homem.³⁹ Embora Lewis e Schaeffer tivessem se comprometido com a apologética holística, ambos concentravam-se nitidamente em sua obra no segundo terreno. Nas páginas a seguir, estaremos identificando a razão para esta ênfase e veremos, como estes apologetas compartilhavam uma preocupação comum, desafiavam o mesmo inimigo, empregavam uma mesma estratégia e se nutriam de uma fonte comum, no esforço por levar adiante, a partir da perspectiva interior, muitos desses argumentos.

The Complete Works of Francis A. Schaeffer [Obras Completas de Francis A. Schaeffer] é uma compilação de vinte e um títulos, em mais de duas mil páginas. Em toda a série de cinco volumes, Schaeffer cita Lewis oito vezes ao todo, em quatro livros: *No Final Conflict* [Sem Conflito Final], *Back to Freedom and Dignity* [De volta para a Liberdade e Dignidade], *How Should We Then Live?* [Como é que nós Poderíamos Viver?], e *Whatever Happend to the Human Race?* [O que é que Aconteceu com a Raça Humana?]. Interessante notar que todas essas referências, exceto uma, remete-se à Trilogia Espacial de Lewis.

Em *No Final Conflict* [Sem Conflito Final], Schaeffer considera a tese desenvolvida por Lewis em *Longe do Planeta Silencioso e Perelandra*. Nesses livros, Lewis sugere que a terra tivesse sido fragmentada pela queda de Satanás, de modo que certo grau de anormalidade tenha entrado em cena, já por ocasião do aparecimento dos primeiros seres humanos. Conforme notamos no capítulo cinco, Schaeffer considerava esta tese bíblicamente suspeita. Se voltarmos nossa atenção para *How Should We Then Live?* [Como é que nós Poderíamos Viver?] e *Back to Freedom and Dignity* [De volta para a Liberdade e Dignidade], entretanto, encontraremos Schaeffer citando Lewis, com a mais profunda apreciação. Em ambos os livros ele se remete à conclusão épica da trilogia espacial, *That Hideous Strength* [Esta Força Medonha]. Em *How Should We Then Live?* [Como é que nós Poderíamos Viver?], Schaeffer inclui sua trilha de ficção científica em um quadro cronológico, contendo os principais eventos, personagens e literatura, que ajudaram a formar e interpretar a cultura ocidental. Em *Back to Freedom and Dignity* [De volta para a Liberdade e Dignidade] Schaeffer encoraja os cristãos a “lerem com atenção toda a parte profética da

ficção científica. O que Lewis anuncia como advertência, sob forma de fantasia e ficção científica, encontra-se muito mais próximo hoje.”⁴⁰

Não é nada surpreendente o fato de Schaeffer citar esta obra, pois se trata de uma previsão segura dos rumos que um mundo sem objetivos morais está tomando. Em *That Hideous Strength* [Esta Força Medonha], o contraponto imaginativo de *The Abolition of Man* [A Extinção do Homem], vemos pintado um quadro dos condicionantes naturalistas, impostos para controlar o destino da raça humana. Lewis vislumbra um mundo, em que a engenharia genética, a manipulação psicológica e a química dominarão a sociedade, numa tentativa de erradicar tudo o que é singularmente humano. A ausência de vínculos com o absoluto e o objetivo viabilizará a seleção de uma elite, nas condições humanas que estejam de acordo com certas preferências pessoais. Numa cena notável, certo membro do anel interno explica a razão de ser do grupo denominado Dêtre:

O homem veio para encarregar-se do Homem. Isto significa, como vocês devem lembrar bem, que alguns seres humanos encarregaram-se de assumir o resto... erradicação dos inaptos, extermínio das raças inferiores (não queremos carregar pesos mortos), formação seletiva... Levaremos o nosso projeto de condicionamento bioquímico e manipulação direta da mente até o fim.⁴¹

Lewis acreditava que o determinismo naturalista, se lhe fosse permitido seguir o seu próprio rumo, acabaria levando à extinção da humanidade. Schaeffer investigou este mesmo tema em *Back to Freedom and Dignity* [De Volta para a Liberdade e Dignidade], que, como o jogo de palavras no título sugere, é uma paródia contra a obra clássica de B. F. Skinner *Beyond Freedom and Dignity* [Para Além da Liberdade e Dignidade]. Nesse livro, Schaeffer toca um sinal de alerta, que têm forte ressonância nas palavras de Lewis:

Estamos no limiar da maior revolução que o mundo jamais viu -O controle e modelagem do homem, através da aplicação abusiva do conhecimento genético e do condicionamento químico e psicológico. Será que as pessoas submeter-se-ão a isso? Acho que elas só deixariam de aceitá-lo, se (1) elas já não tivessem aceito os pressupostos que levam a isso, e (2) se elas não estivessem tão desprovidas de esperanças.⁴²

Está claro que os dois pensadores compartilhavam das mesmas preocupações profundas - a preservação da liberdade e da dignidade humana. Esta preocupação compartilhada é o principal ponto de ressonância entre eles. Ambos reconheciam a crescente desumanização do século vinte e a suscetibilidade da sociedade às influências manipuladoras. Como se pode ver, a partir da citação acima, Schaeffer achava que as pessoas teriam como defender-se da manipulação e o

condicionamento, se não fossem suas pressuposições inculcadas e sua absoluta falta de esperança. Mas que tipo de base de pressupostos terá gerado este estado de desespero mórbido? É simples: os pressupostos, arraigados numa visão-de-mundo impessoal.

No capítulo intitulado “O Fundamento da Dignidade Humana” de *Whatever Happened to Human Race?* [O que é que aconteceu com a Raça Humana?], Schaeffer deixa claro, que ele e Lewis estavam lutando contra um inimigo comum: “C.S. Lewis destacava que há somente duas alternativas para a resposta cristã - a filosofia humanista do ocidente e a filosofia panteísta no oriente. Concordamos com isso.”⁴³ Por mais que essas duas visões de mundo possam parecer muito diferentes na superfície, Schaeffer continua o raciocínio, para identificar a similaridade fundamental entre elas, qual seja, a convicção de que a realidade última é impessoal. No Ocidente, tudo acaba, em última instância, sendo reduzido ao espírito. Em ambos os casos, tudo é reduzido, em última instância, ao impessoal, mais tempo mais acaso. Quando colocamos o impessoal, como pano de fundo de toda realidade e os seres humanos passam a ser tidos como produto do acaso, então na estrutura mais ampla das coisas, a personalidade passa a configurar-se como uma anormalidade desconcertante, que acaba ficando sem sentido e pouco viável. As palavras de Bertrand Russel que consideramos no capítulo sete são um lembrete contundente de que, se o mundo pode ser reduzido, em última instância, à matéria ou energia, então, todas as esperanças, amores, crenças, atos heróicos, devoções, inspirações e talentos acabarão fatalmente “enterrados sob os escombros de um universo em ruínas”.⁴⁴ Esta é a implicação inevitável do naturalismo - desespero sem esperança.

Esta atenção compartilhada, voltada para o significado do ser humano, em face da sua luta contra o inimigo comum da impessoalidade, parece explicar, porque Lewis e Schaeffer fizeram tão pouco uso dos argumentos apologéticos e históricos tradicionais e da teologia natural. Ao invés de focarem na integridade documental do Novo Testamento e de detalharem os argumentos cosmológicos e teológicos, ambos fixaram a sua vista sobre o ponto principal, que é a debilidade das visões de mundo impessoais, que se encontram na esfera da personalidade.⁴⁵ A genialidade dessa estratégia está no seu caráter econômico. Uma apologética focada na personalidade humana oferece dois benefícios ao preço de um, pois que as pressuposições impessoais são mais vulneráveis precisamente naqueles pontos em que o pressuposto cristão incute imediata esperança. Em outras palavras, uma apologética da “hombridade do homem” mina os pressupostos das visões impessoais dominantes, enquanto fornece, simultaneamente, uma base racional para a esperança humana, duas condições que Schaeffer considerava das mais necessárias para combater “a maior de todas as revoluções que o mundo já viu” - o condicionamento da raça humana pelo naturalismo.

No terceiro capítulo de *Milagres*, intitulado “A principal dificuldade do naturalismo” Lewis tenta atingir o calcanhar de Aquiles do seu inimigo. Ele nos diz que “No caso de admitirmos o naturalismo como verdadeiro, toda coisa ou evento finito deve ser (em princípio) explicável em termos do Sistema Total.” Se existe algo que não possa ser explicado em termos naturalistas, “o naturalismo se desfaria de imediato.”⁴⁶ É claro que Lewis acreditava que a racionalidade é um fenômeno capaz de realizar essa façanha. Mas a racionalidade não é o único ponto fraco. Uma visão de mundo impessoal sofre sob a forte pressão de não ser capaz de dar conta de qualquer aspecto da personalidade. Além do mais, a razão, a liberdade humana, a consciência moral, a sensibilidade estética, as aspirações e o amor são fenômenos completamente desconcertantes, em um universo que fosse, em última instância, impessoal. Já que poucos naturalistas e panteístas estão dispostos a negar a existência dessas importantes qualidades humanas, pelo menos, no que diz respeito às suas vidas cotidianas, essa era a brecha apologética que, tanto Lewis, quanto Schaeffer exploravam. De fato, sete dos argumentos ofensivos considerados no capítulo sete concentram-se nessa esfera, e, como já vimos anteriormente, ambos também aplicavam a defesa do livre-arbítrio no tratamento do problema do mal.

Assim, ao invés de argumentos teleológicos externos, veremos Lewis e Schaeffer concentrando as suas energias na articulação de um conjunto de argumentos teleológicos, designados, não apenas para combater os sistemas impessoais do naturalismo e do panteísmo, mas também, para providenciar uma alternativa plausível e contributiva para estas visões díspares. Deus designou a humanidade com um propósito e cada um dos aspectos da personalidade tem uma função adequada a isso, atrelada a uma satisfação correspondente. Já que o cristianismo pode dar conta de todos os aspectos da personalidade, ele oferece uma explicação plausível para a questão existencialmente confusa, do porquê do ser humano ser esse misto de virtude e mal. A maioria dos argumentos arrolados por esses autores (por exemplo, a moralidade, a racionalidade, o desejo, o ágape) são arrolados para explicar o lado positivo da humanidade, de como as pessoas são capazes de elevar-se às maiores alturas da grandeza e da nobreza.

O primeiro argumento defensivo, a defesa do livre-arbítrio, procura explicação para o lado negativo da humanidade, o que leva as pessoas a recair na mais profunda depravação. Podemos ver aí, como os argumentos ofensivos e defensivos cooperam, para providenciar uma explanação satisfatória, bem acabada para a experiência global do ser humano.

Temos um último ponto importante a considerar. Procuramos, por todo o presente livro, enfatizar, de forma consistente, a relação entre teologia e apologética. Os argumentos apologéticos não são fontes neutras, que valham para todas as tradições teológicas. A apologética de cada um precisa ser coerente com a sua visão de mundo e dela emergir. Conseqüentemente, os argumentos

em favor da personalidade humana serão mais convincentes, quanto mais decorrerem de uma teologia que é fundamentalmente relacional e pessoal. Isso incluirá necessariamente uma visão do livre arbítrio humano, racionalmente compreensiva, que traga um juízo moral e uma resposta relacional verdadeira. Em uma palavra, grande parte dos argumentos, concentrados na personalidade desenvolvem-se a partir de uma fonte libertária.

Conforme visto anteriormente, o poder de optar contrariamente é essencial para garantir o argumento de que os seres humanos são valiosos e responsáveis. Todo e qualquer tipo de determinismo, seja ele naturalista, comportamentalista ou teísta, compromete o sentido mais humano das coisas. Ambos apologetas enfatizam esse ponto essencial. Schaeffer costumava enfatizar, que todos os sistemas de pensamento cristão estão comprometidas com uma humanidade não-determinada. Nesta concepção, qualquer determinismo totalitário reduz as pessoas a máquinas. Esta é a grande luta da humanidade no século vinte: todas as facetas da personalidade foram reduzidas à mediocridade pelo rolo compressor da ciência “super moderna”.

Semelhantemente, Lewis reconhecia os efeitos avassaladores do determinismo naturalista. No argumento a favor da racionalidade, ele deixa claro que a postura cristã declara que a razão humana “sendo assim liberta, na medida necessária, do imenso vínculo da causalidade não-racional; livre deste para ser determinado pela verdade conhecida.”⁴⁷ Em outras palavras, a compreensão racional da verdade requer certo grau de indeterminação.

Em *The Abolition of Man* [A Extinção do Homem], Lewis apresenta um ponto parecido. Afirma ele que os naturalistas que empregam a manipulação, estão com isso interessados em destruir qualquer compromisso com a realidade e a moralidade objetiva, oferecendo uma visão de liberdade desprendida e controle utópico, mas entregando mesmo é escravidão universal e desumanização.

Assim, quando a vitória do ser humano sobre a natureza, instantaneamente encontramos toda a raça humana escravizada por um ser humano individualistas, indivíduos escravizados ao que se encontra neles mesmos, ao que é puramente “natural” – aos seus impulsos irracionais . A natureza descomprometida de valores controla todos os condicionantes e, através deles, toda a humanidade. No momento de sua declaração, a conquista da natureza pelo homem acaba se revelando, como sendo, na realidade, a conquista do homem pela natureza.⁴⁸

Em outras palavras, a essência da extinção do homem está, em última instância, na perda da verdadeira liberdade humana.

No final, a liberdade libertária revela-se igualmente essencial para uma resposta profunda, cheia de sentido e relacional. Em *Cristianismo Puro e*

Simples, Lewis destaca que um amor profundamente cristão não se reduz a uma espécie de acesso emocional involuntário qualquer, mas trata-se antes de “um assunto no campo da vontade.”⁴⁹ O amor mais profundo é uma questão de vontade. Suponhamos a seguinte situação imaginária. Digamos que você é um solteiro e que tenha acabado de encontrar a pessoa dos seus sonhos. Mas que, infelizmente, esta pessoa não esteja nada interessada em você. Porém, suponhamos que uma pílula do amor tivesse sido inventada, que fosse capaz de fazer qualquer pessoa apaixonar-se por você. Era só dar um jeito de despejar a “cápsula do cupido” na bebida dessa pessoa, e ela o amaria perdidamente para todo o sempre. Com a pílula, você seria amado; sem ela, você continuaria a ser ignorado. Você desejaria tal pílula?

Por mais que alguns possam sentir uma forte propensão para lançar mão de medidas de manipulação como esta, sabemos no fundo do coração, que um relacionamento como esse não seria verdadeiramente significativo e satisfatório. Seria uma experiência vazia e artificial. A lição que podemos tirar disso, é que a liberdade genuinamente libertária, a possibilidade da opção contrária, é essencial ao real amor, real confiança, real compromisso e reais relacionamentos. Em uma palavra, um relacionamento profundamente significativo exige a possibilidade de se ir embora.

Superficialidade e Pretensão: As Armadilhas Supremas da Apologética Popular

Conforme indicado anteriormente nesse estudo, nem todos os leitores acolhem Lewis e Schaeffer de braços abertos. Em certos meios surgiram seguidores quase que fanáticos, enquanto em outros meios os mesmos escritores são ridicularizados e rejeitados, como sofisticos e superficiais. Evidentemente que este último grupo é amplamente composto por estudiosos que externaram suas opiniões, com diferentes graus de desaprovação, através de uma série de artigos de jornal e meia dúzia de monografias. Lewis foi ameaçado de forma mais proeminente pelo estilo um tanto cáustico de John Beversluis em *C.S. Lewis and the Search of Rational Religion* [C.S. Lewis e a busca pela Religião Racional], enquanto Schaeffer recebeu as mais sérias críticas da parte de Thomas Morris em *Francis Schaeffer's Apologetics* [Apologética de Francis Schaeffer] e da parte de uma série de pensadores em *Reflections on Francis Schaeffer* [Reflexões a cerca de Francis Schaeffer].⁵⁰ Embora isso nos desviasse longe demais do nosso foco, se fôssemos retomar tais críticas, em seus detalhes, nosso estudo não fica completo, se não destacarmos ao menos duas acusações, que têm sido levantadas de forma consistente contra estes dois apologetas: superficialidade e conservadorismo.

Ambos estendiam-se por enormes campos apologeticos de forma muito

rápida. Consideremos a varredura histórica empreendida por Schaeffer. Em a *Morte da Razão* ele escrutina o desenvolvimento da cultura ocidental, desde São Tomás, até os anos 60, em aproximadamente setenta páginas. Grande parte desse mesmo material repete-se em outros livros, tais como *O Deus que Intervém, He is there and He Is Not Silent* [Ele está aí e não está em Silêncio] e *How should we then live?* [Como é que Podemos Viver?]

Da mesma forma, Lewis também era conhecido por apresentar ao leitor um material imensamente complexo, numa velocidade alucinante. O terreno filosófico e teológico percorrido nas primeiras sessenta páginas de *Cristianismo Puro e Simples* é espantoso. Beversluis destaca que Lewis limita-se a lidar com a alternativa mais simples para lidar com a questão da moralidade, ignorando toda uma gama de teorias éticas subjetivistas e objetivistas, para chegar ao seu polêmico Trilema.⁵¹

Estes breves exemplos são suficientes para dar consistência à acusação de que os dois autores apresentam, em pelo menos uma ocasião, tratamento rasteiro de temas referenciais altamente complexos. Embora isso certamente fosse verdade, há três pontos que temos que manter em mente, ao considerarmos a acusação de superficialidade. Em primeiro lugar, precisamos lembrar que nenhum dos dois se pretendia filósofo profissional, ainda que eles tivessem sido assim considerados por seus editores. Schaeffer mostrou-se consistente em deixar claro que sua área de interesse não era a da apologética acadêmica ou da filosofia, mas evangelismo de linha de frente. É preciso notar ainda que Lewis, embora tivesse lecionado filosofia por um breve período, no começo de sua carreira, costumava ser cuidadoso o bastante para admitir os limites de sua ousadia filosófica e teológica. De fato, Basil Mitchell destaca que não devemos remeter-nos a Lewis como um filósofo, em primeira instância, mas antes, como um “livre pensador vivo”. Se pedíssemos para Mitchell alistar todos os filósofos de Oxford “Lewis não teria sido mencionado no meio deles.”⁵² Assim, a primeira coisa que precisamos notar é que quando nos debruçamos sobre Lewis ou Schaeffer, não podemos esperar encontrar o rigor filosófico de um Plantinga ou Swinburne. Todos aqueles que vêm com tais expectativas podem ter certeza da decepção.

A segunda coisa que devemos manter em mente é que estes pensadores não estavam escrevendo especificamente para um público de intelectuais, mas estavam fazendo um amplo apelo às massas. O negócio dos dois apologetas era comunicar o que Dick Keyes denominou “conhecimento (inter) mediano.”⁵³ Eles rejeitavam a noção generalizada de que os assuntos metafísicos pesados sejam propriedade exclusiva dos filósofos treinados, e eles reconheceram uma forte necessidade de traduzir questões tão elevadas para uma linguagem e imaginário que fosse mais imediatamente acessível ao leitor comum.

À luz desse propósito, nenhum dos dois pensadores merece ser desacreditado, por falhar em apresentar seus argumentos, em todos os detalhes, se os

mesmos convencem a audiência de forma satisfatória. O fato é que, se alguns desses argumentos tivessem sido mais incisivos, teriam fatalmente se tornado extremamente tediosos ou de difícil acompanhamento para muitos. O resultado óbvio seria contraproducente, tendo em vista o foco apologético e evangelístico desses homens. J. I. Packer ressalta este ponto de forma bastante viva:

O estilo de comunicação (de Schaeffer) não era propriamente o de um acadêmico cauteloso, que labutasse para atingir a extensão completa, sem nenhum exagero ou erro de dose. Era antes o de um cartunista eventual, cujos traços simples deixam para trás um retrato da vida, como ela é, incluindo certa dose de irreverência, com o intuito de forçá-los de volta ao juízo. Os acadêmicos censuraram Schaeffer por usar este tipo de comunicação, mas seu estilo informal de cartunista era suficientemente eficiente para o que se propunha realizar.⁵⁴

A terceira consideração que devemos mencionar é que, ainda que os autores não tivessem sido filósofos profissionais, enfrentando o público genérico, isto não significa que os seus argumentos sejam necessariamente equivocados. Eles simplesmente devem ser entendidos como subdesenvolvidos ou carentes de acabamento fino. Numa crítica ao livro de Beversluis, Thomas Morris sugere “que haja considerações muito interessantes a serem sistematizados na direção que Lewis estava se aventurando.”⁵⁵ Morris levanta o mesmo tipo de ponto apreciativo na sua avaliação da apologética de Schaeffer . Em outras palavras, os argumentos rasos podem ser reforçados por aqueles que propensos a assumir tal tarefa. De fato, em um apêndice da versão de *O Deus que Intervém* da coletânea *The Complete Works* [Obras Completas] encontraremos Schaeffer perfeitamente disposto a deixar “os filósofos mais orientados pela academia... lidar em maiores detalhes sobre tais assuntos.”⁵⁶

É interessante que o filósofo de Oxford John Lucas realizou precisamente o que Schaeffer está sugerindo. Nos anos sessenta, Lucas propôs a idéia de retomar o famoso debate Lewis-Anscombe, de 1948. Só que dessa vez, Lucas faria o papel de Lewis, tentando desenvolver a sua linha de raciocínio. Anscombe concordou com a retomada. Após o debate, a opinião geral era de que Lucas defendeu o posicionamento de Lewis com sucesso. De fato, Basil Mitchell sugere que “se fôssemos pensar em termos de vencedor e perdedores, acredito que talvez Lucas tenha sido o vencedor, no final das contas.”⁵⁷

Esse não é o único exemplo de filósofo formado, procurando reforçar um argumento de Lewis. Consideremos ainda a tentativa criativa de Peter Kreeft de iluminar e fortalecer o Trilema. Em *O Diálogo*, Kreeft sugere que toda a humanidade pode ser dividida em duas categorias: aqueles que são perspicazes e aqueles que não são. Em seguida, ele propõe que todos possam ser divididos em outras duas categorias: aqueles que reivindicam serem Deus e aqueles que não

reivindicam. Então ele sugere que todos possam ser separados em duas categorias mais: os perspicazes e o que não são. Por “perspicazes”, Kreeft entende a pessoa universalmente reconhecida como um grande mestre de moral. Portanto, todos nós podemos ser classificados em uma das quatro categorias a seguir: (1) os que não são perspicazes, não reivindicam ser Deus – a maior parte da humanidade, (2) os, que não são perspicazes, reivindicam ser Deus, lunáticos e mentirosos, (3) os perspicazes, não reivindicam ser Deus, Moisés, Platão, Aristóteles, Buda, Maomé, etc. (4) o perspicaz, reivindica ser Deus – Jesus de Nazaré.

Nessa fascinante reformulação, Kreeft ilustra precisamente no que Lewis estava tocando. Há pessoas que reivindicaram ser Deus, mas que evidentemente não merecem o venerável título de sábio. Há ainda aqueles que são perspicazes, mas que nunca reivindicaram ser Deus. Mas só existe uma pessoa na história do mundo, que alegava, com razão, ser Deus universalmente considerado profundamente perspicaz, que era Jesus Cristo de Nazaré.⁵⁸ Vale igualmente notar que em um importante livro de sobre o estudo do Novo Testamento, o filósofo C. Stephen Evans ofereceu um voto de confiança ao Trilema, sugerindo que este argumento continua uma opção apologética viável, desde que se tome o cuidado necessário para explicitar a confiabilidade do relato dos evangelhos.⁵⁹

Os não menos significativos filósofos Victor Reppert e Basil Mitchell identificaram fortes semelhanças entre alguns dos argumentos centrais de Lewis e aqueles, desenvolvidos por intelectuais cristãos de liderança no nosso tempo. Reppert identifica uma congruência entre a obra de Lewis em *Milagres* e o desafio rigoroso ao naturalismo⁶⁰ empreendido por Plantinga, enquanto Mitchell traça um paralelo entre *A Extinção do Homem* [*The Abolition of Men*] e os escritos amplamente influentes sobre ética de Alasdair MacIntyre. Mitchell resume isto bem, dizendo que “Lewis tinha uma espécie de visão intuitiva, do mesmo tipo que aparece de forma filosoficamente mais sofisticada nos argumentos dos livros de MacIntyre.”⁶¹

À luz destas três considerações – o *status* filosófico não profissional de Lewis e Schaeffer, seu público-alvo e o direcionamento sub-desenvolvido, ainda que promissor de muitos dos seus argumentos – pode tirar a força que se atribuía inicialmente à acusação de superficialidade .

Mas Lewis e Schaeffer ainda não estão absolvidos. Pois a estas alturas os críticos podem dizer que não é o reducionismo e o simplismo demasiado a característica mais preocupante em seus argumentos apologéticos, mas antes, o fato de que estes pensadores deixaram seus leitores desavisados acreditarem que eles eram mais abrangentes e conclusivos, do que na realidade eram. Em outras palavras, o problema essencial com estes estudiosos era seu tom pretensioso.

Tomemos o consistente argumento de Schaeffer, de que o cristão não receber a respostas meramente prováveis. Em sua trilogia apologética ele repetidamente faz afirmações do tipo “Não é que [o cristianismo] seja a melhor resposta

para a existência; acontece que é a única resposta.”⁶² e, ao discutir o valor da filosofia sistemática, Schaeffer expressa a convicção de que “se o curso não der absolutamente qualquer resposta aos estudantes além de probabilidades, quanto ao cristianismo, será bem inferior a como pode e deve ser um curso de filosofia”.⁶³

Estas são afirmações confiantes de um homem que, em seu tratado mais estritamente filosófico, trata dos assuntos mais complexos da metafísica, moralidade e epistemologia em um total de setenta páginas. E mais: por toda a sua obra Schaeffer concentrava-se quase que exclusivamente nos sistemas impessoais do naturalismo e panteísmo, mas raramente enfrentava as visões-de-mundo teístas, como o Islã e o Judaísmo. O problema é que, se tomarmos somente os argumentos que Schaeffer sistematiza em suas construções desarticuladas, nem a mais rigorosa filosofia cristã seria capaz de produzir o tipo de certeza intelectual que se está sugerindo. Parece que Schaeffer tirava proveito da distinção entre certeza intelectual completa da diversidade, do tipo cartesiano e a alegação mais modesta da certeza psicológica que os fiéis são chamados a ter, quando a preponderância da evidência aponta em direção às reivindicações de verdade cristãs.

Lewis, semelhantemente, tem sido acusado de usar um tom que passa muito longe do mérito filosófico dos seus argumentos. Não há melhor evidência disso do que nas primeiras páginas de *Cristianismo Puro e Simples*, onde Lewis descarta, de forma sucinta, todas as alternativas à fé cristã e apresenta sua argumentação em torno do Trilema, carregada de retórica. Em sua crítica pontual, John Beversluis deixa claro que a sua “queixa a respeito das conferências de rádio não é que Lewis tenha falhado em fazer jus à profundidade que os assuntos que estavam em pauta exigiam, mas que ele dava a impressão de estar sendo profundo.”⁶⁴

Por diversas vezes Beversluis acusa Lewis de armar todo um cenário, simulando um falso dilema, para depois deixar o seu público com a impressão de que as questões essenciais foram sanadas e que os principais adversários foram pegos de surpresa.

Esse ponto certamente tem certa força. Parece que ocasionalmente Lewis é culpado desta acusação, particularmente em *Cristianismo Puro e Simples*. Entretanto, seria injusto considerá-lo categoricamente de tom pretensioso, pois como já notamos anteriormente, Lewis freqüentemente admitia o escopo da sua formação teológica e filosófica e muitas vezes submetia seus raciocínios aos mais entendidos em determinada área. De fato, embora nossos dois apologetas adotassem a pretensão ocasionalmente, parece que, de uma forma geral, Lewis tendia a ser mais reservado, prudente e cauteloso em suas alegações do que Schaeffer.

Uma breve comparação entre *A Morte da Razão* e a aula inaugural de Lewis “De Descriptione Temporum” deve lançar luz sobre essa afirmação. Colin Duriez aponta para “alguns definitivos paralelos” entre estes dois ensaios,

incluindo a convicção compartilhada de que “o maior desafio da história do ocidente deu-se aproximadamente no começo do século dezenove, abrindo as portas para a penetração de uma mentalidade tipicamente moderna.”⁶⁵ Sem dúvida, há algumas similitudes notáveis. É impressionante ver como os dois apologetas traçam o desenvolvimento da cultura ocidental, passando por uma grande variedade de disciplinas e citando muitos fatores idênticos que teriam levado à insurreição moral do século vinte.

Mas apesar desta congruência significativa, há um tom decisivamente diferente nessas obras. Enquanto a crítica mais contundente de Schaeffer contra a história da ideologia ocidental foi tachada como “pretensiosa” por Clark Pinnock⁶⁶ e semelhante com “produção mitológica ingênua” por Richard Pierard⁶⁷, a modesta visão geral de Lewis é caracterizada pelo cuidado nos julgamentos e pela admirável reserva. Ele reconhece que a “delimitação dessas coisas no tempo deve evidentemente ser muito nebulosa e indefinida.”⁶⁸ Assim, ele não alega fixar a mudança epistemológica com precisão mas meramente afirma que o divisor de águas deve situar-se “em algum lugar entre nós e as novelas de Waverly, em algum lugar entre nós e *Persuasão* [*Persuasion*].”⁶⁹ Além disso, a cada início de palestra, ele costumava expor a sua obra “aos contínuos ataques e revisões rápidas”⁷⁰ e diz que seu modesto projeto “assemelha-se menos ao de um botânico na floresta do que ao de uma mulher que colhe algumas flores para a sua sala de pintura.”⁷¹ Em outras palavras, encaramos Lewis como um estudante de história de alto nível, que manifestava um respeito saudável pela extremamente difícil e altamente polêmica tarefa de reconstrução da história. Agindo assim, Lewis obteve sucesso em evitar recair em qualquer atitude pretensiosa, pelo menos nesse caso.

Construindo o Palácio: A Validade do Uso de Casos Cumulativos

Poderíamos concluir que tanto Lewis quanto Schaeffer, ainda que em graus variados, eram suscetíveis à atitude pretensiosa, ou ao que Stephen Davis chamou de “apologética dura”.⁷² De acordo com Davis, “a argumentação apologética duro” é aquele que busca demonstrar a irracionalidade em se rejeitar as reivindicações de verdade do cristianismo, enquanto um “argumentação apologética moderada” busca demonstrar a racionalidade de abraçar as reivindicações de verdade do cristianismo, sem insistir em considerar todas as outras visões de mundo, pautadas no irracionalismo. A tendência de ambos apologetas de gravitar em direção à “apologética dura” é evidente. Schaeffer insistia convulsivamente em afirmar que o cristianismo oferece a “única resposta” a todas as maiores questões, enquanto Lewis certamente achava que sua argumentação sobre a racionalidade expunha, com sucesso o posicionamento do naturalista ao

irracionalismo, deixando esta visão de mundo “destruída”.⁷³

Reivindicações apologéticas duras como esta são altamente suspeitas. Mesmo as mais refinadas versões desses argumentos, construídas com a maior dedicação e cuidado, são questionáveis. Elas simplesmente partem de um número excessivo de premissas questionáveis e possibilidades alternativas de baixar o martelo sobre tais assuntos, com certeza absoluta. Mas se isso é verdade, isso quer dizer que a única opção que resta ao cristão é a apologética moderada? Será que esta empreitada precisa ser necessariamente reduzida à simples exibição da racionalidade das alegações cristãs, sem desafiar as bases intelectuais de outras visões de mundo? Acreditamos que não. Enquanto a apologética dura tende a superestimar o poder desses argumentos, o apologeta moderado tende a subestimar a força das reivindicações cristãs de verdade. Em resumo, acreditamos que há uma terceira alternativa, que atinge o equilíbrio adequado. Podemos chamá-la de *apologética firme*. Quem propõe apologética firme não apresenta a postura cristã, como a única resposta, mas antes, como a mais provável e a mais racional já dada, diante de todas as evidências e considerações relevantes. Uma visão como esta evita as armadilhas extremistas de reivindicar estes argumentos excessivamente, por um lado, ou fazer pouco caso deles, por outro. Nesse tópico, gostaríamos de considerar uma forma promissora de desenvolver uma apologética firme, ou seja, pelo emprego da argumentação do caso cumulativo.

Os argumentos de testemunhos acumulados receberam uma boa dose de atenção ultimamente, como uma alternativa filosoficamente viável à teologia natural tradicional. Uma alternativa como esta deve, certamente, ser considerada, já que é amplamente aceito que os argumentos tradicionais simplesmente não funcionam como provas dedutivas válidas, isto é, como a teologia natural costumava empregá-las. Quem propõe uma abordagem de testemunhos acumulados, entretanto, está sugerindo que, embora tais argumentos possam falhar como provas dedutivas válidas, eles continuam válidos, se reunidos de forma tal, que reforcem um ao outro, oferecendo uma visão satisfatória da realidade.

Alguns filósofos, entretanto, rejeitaram intensamente reformulações como esta, defendendo que alguns desses argumentos apresentam falhas, se tomados individualmente, como provas formais, e nenhum deles serve para dar suporte à racionalidade da fé religiosa. Antony Flew, por exemplo, observou que “uma prova falha não pode servir como indicador para algo, a não ser, talvez, para a debilidade dos que a tem aceitado. Nem tão pouco pode ela, pela mesma razão, ser reciclada junto com outros restos, para tornar-se parte de um aglomerado de evidências. Se um balde furado não retém a água, isso não é razão para acreditarmos que dez baldes furados possam fazê-lo.”⁷⁴

Os defensores dos argumentos de casos cumulativos, entretanto, abrem uma exceção a esta regra. Richard Swinburne, um defensor contemporâneo destaca que os argumentos, que não são válidos dedutivamente, podem continuar

úteis, se vistos indutivamente. De fato, a analogia dos baldes de Flew “é particularmente infeliz para seus propósitos. Pois é claro que, se você juntar dez baldes furados, de tal forma, que os buracos do fundo de cada balde sejam impermeavelmente unidos à parte sólida do fundo dos baldes vizinhos, você obterá um recipiente, capaz de reter água.”⁷⁵

Alguns críticos de Lewis e Schaeffer interpretava as suas obras apologéticas como construções de argumentos dedutivos, sujeitando-os individualmente a um inquérito crítico, e concluindo, no final, que eles deixaram a desejar. De fato essa é precisamente a aproximação empreendida por Beversluis. Uma abordagem desse tipo não é inteiramente injusta, dado o fato, de que os dois apologetas tendiam a reivindicar mais, para os seus argumentos, do que os mesmos podiam garantir, sugerindo às vezes até, que eram provas conclusivas. Mas esta observação não nos autoriza a jogar fora todos os seus esforços, pois resta-nos a questão, se os seus argumentos podem ser reformulados, de forma mais efetiva, nos moldes do testemunho acumulativo. Isso seria bastante adequado, principalmente porque Lewis e Schaeffer, embora ainda fizessem parte da época da apologética dura, davam sinais visíveis, de que ocasionalmente empregavam princípios dos testemunhos acumulados. Gordon Lewis sugeriu até, que isso é precisamente o que Schaeffer estava fazendo, de modo informal, por toda a sua apologética.⁷⁶ Adicionalmente,⁷⁷ William Abraham identificou Lewis como um defensor popular desse método.

Ainda que os argumentos de testemunhos acumulados possam ser desenvolvidos de diversas maneiras informais, é importante notar, que eles também podem ser desenvolvidos com considerável destreza técnica. Swinburne é um excelente exemplo desse tipo de abordagem. Ele desenvolve cálculos probabilísticos bastante formais, para desenvolver seus vários argumentos. Outros, tais como Basil Mitchell, empregaram a mesma estratégia probabilística, de modo menos formal, mas sem sofisticação filosófica. A abordagem de Mitchell é, segundo Abraão, “modesta e auto-consciente.” A modéstia surge em função do reconhecimento da multifacetada complexidade, implicada na racionalidade. “Dada a natureza do caso, o equilíbrio entre probabilidades e considerações torna-se muito fino, cíclico, numérico e variável para ser captado por qualquer formulação implícita em um argumento.”⁷⁸

Este ponto merece destaque. Do contrário, poderíamos recair no grave equívoco de achar que os argumentos de testemunhos acumulados são, no melhor das hipóteses, o primo pobre dos argumentos filosóficos sérios, rigorosos do tipo dedutivo e formal. Isto é, eles podem ser vistos como um “plano b”, para o caso de todos os esforços mais concretos falharem. Mas o fato é que, em muitas disciplinas acadêmicas e outras áreas de investigação, as evidências e considerações relevantes simplesmente não podem merecer um tratamento dedutivo e formal. Embora, em cada uma delas, as várias séries de evidências fossem muito

complexas para serem reduzidas aos modos formais de argumentação.

A descoberta essencial dos argumentos de testemunhos acumulados é que as múltiplas considerações podem ser reunidas, e empilhadas formando, juntas, um testemunho bastante contundente, um testemunho que nenhum dos eventos isolados seria capaz de fornecer sozinho. Esses diferentes elementos podem ser assim agregados, devido ao fato de estarem convergindo para um determinado motivo comum. É assim que eles se reforçam e reagem entre si. Não se trata de fragmentos de evidências aleatórios, mas, conforme observado no capítulo quatro, são como várias peças dispersas de um quebra-cabeças desmontado. Schaeffer oferece o mesmo tipo de imagem, ao discutir um aspecto da revelação geral, o “universo e sua forma”:

O universo ao nosso redor é como um imenso e admirável quebra-cabeças. Nós podemos ver muitos detalhes, e ficamos ansiosos em descobrir, como eles se encaixam. Esta é toda a razão de ser da ciência. Os cientistas observam os detalhes, tentando descobrir, como eles convergem. Então, a primeira questão que precisa ser respondida é: como o universo se formou? Como adquiriu esta forma, este motivo, esta característica fragmentária que tem hoje?⁷⁹

Lewis também manifestou uma consciência fina da natureza sutil e muitas vezes evasiva da racionalidade, ao lidar com um assunto tão complexo, quanto a fé religiosa. Lewis, em particular, colocou esta questão, com o seu estudo dos principais milagres do cristianismo. Em sua discussão, a respeito da probabilidade desses milagres, ele argumentava que é preciso adotar um critério diferente para o julgamento da probabilidade intrínseca dos milagres alegados, do que normalmente se oferece. O critério que Lewis sugere é o do “senso inato de adequação das coisas”.⁸⁰

Uma sugestão como esta costuma provocar ares de espanto, pois parece muito vaga e subjetiva para ser de grande ajuda. No parágrafo final do mesmo capítulo, Lewis admitiu a dificuldade do que ele estava tentando demonstrar nos capítulos anteriores, ao testar a probabilidade positiva dos milagres cristãos, de acordo com o critério por ele proposto: “Não vou, porém, começar, estabelecendo as condições pelas quais uma ‘adequação’ abstrata deve ser satisfeita para depois encaixar os milagres nesse esquema. Nosso ‘senso de adequação’ é algo demasiadamente delicado e indefinível para ser submetido a tal tratamento”.⁸¹ No começo do capítulo seguinte Lewis usa uma ilustração (que citamos no capítulo seis), pela qual estaríamos em posse de fragmentos de uma novela ou sinfonia, sem entretanto termos a peça central. Como seria possível julgarmos as reivindicações de alguém de ter encontrado a peça que estava faltando? “Nossa tarefa é de verificar, se a nova peça de fato esclarece todas as partes anteriormente

vistas, fazendo-as ‘encaixar-se em um todo’.⁸²

Note a natureza associativa e de confirmação mútua desses fragmentos de informações, quando eles são realmente coerentes, como se está supondo. A peça central é-nos oferecida de forma hipotética e será aceita ou rejeitada, de acordo com o critério da coerência com outros fragmentos. Mas os fragmentos não se sustentam absolutamente sem isso, pois o capítulo central é que lhes dá sentido, daí a natureza cíclica e delicada do raciocínio que isso envolve. Lembremos do exemplo do levantador de peso campeão, citado no capítulo cinco, para ajudar-nos a ver sentido no argumento tripartite de Schaeffer acerca da inerrância. Há uma certa redundância neste raciocínio, mas não se trata de um ciclo vicioso.

Esse ponto é muito parecido com aquele, sugerido mais adiante em *Milagres*. Lewis discute ali os relatos dos milagres de outras religiões. Ao mesmo tempo em que ele não está em condições de negar todos os milagres desse tipo, ainda assim Lewis diz: “O que alego, porém, é que os milagres cristãos possuem uma probabilidade intrínseca muito maior, em vista de sua ligação orgânica recíproca e com o conjunto estrutural da religião que eles ostentam.”⁸³ Note a dupla direção, pela qual os milagres estão organicamente articulados. Primeiro, os milagres estão articulados entre si e acreditar neles é racional devido ao reforço dado por sua sustentação mútua. Em segundo lugar, existe ainda uma conexão orgânica entre os milagres e “toda a estrutura da religiosidade que eles manifestam”. A estrutura sustenta os milagres, e os milagres, em contrapartida, sustentam a estrutura.

A estrutura que Lewis tinha em mente inclui a concepção de Deus, proposta pelo cristianismo. De acordo com as suas observações, algumas religiões têm um concepção de Deus tal, que tornam os milagres aparentemente inconvenientes ou inadequados. Por exemplo, nas religiões que consideram a natureza uma ilusão ou então a desvalorizam de alguma forma, ao que parece, muito provavelmente não se valorizaria o envolvimento miraculoso de Deus com a natureza. “Mas no cristianismo, quanto mais compreendemos que Deus é esse que alegam estar presente e qual o propósito para o qual dizem que apareceu, tanto mais críveis se tornam os milagres.”⁸⁴ Mais uma vez, a concepção cristã de Deus acaba tornando-se plausível, devido ao fato de ser confirmada pela ocorrência precisamente daqueles milagres, que deveriam acontecer, a partir de tudo o que os cristãos acreditam acerca de Deus.

Se reuníssemos todos os supostos milagres, desprovidos de uma estrutura de sustentação como esta, teríamos outro quadro bem diferente. De um milagre isolado como este Lewis escreve “Nada resulta dele, nada leva a ele, pois não se encontra ligado a nada.”⁸⁵ As implicações disso são óbvias, embora Lewis não as tornasse completamente explícitas: muitas coisas podem ser inferidas dos milagres cristãos, precisamente da mesma forma como grande parte da pretensa revelação neles se realiza ou realizou-se, graças a eles; eles formam uma espécie de corpo admirável de doutrinas e explicam muitas coisas que,

sem eles, soariam muito estranhas. Em resumo, sua associação a tantas outras afirmações e fatos imprime a forte suspeita, de que os milagres representam o capítulo perdido da história da humanidade.

Portanto, acreditamos que essa seja a melhor maneira de apresentar os argumentos levantados por Lewis e Schaeffer, com todo o seu potencial filosófico. Há uma articulação orgânica entre as várias considerações, para as quais eles apelam, em seus argumentos, e estas considerações estão, por sua vez, conectadas, de forma conveniente e persuasiva, às estruturas mais amplas do teísmo. Reflitamos sobre a relação íntima existente entre os vários elementos da “hombridade do homem” que, como vimos anteriormente, têm um papel tão proeminente nos seus respectivos sistemas apologéticos. Nossos apologetas mostraram que a moralidade e racionalidade não são facilmente explicáveis, de acordo com as premissas naturalistas. Semelhantemente, o valor que atribuímos aos amores humanos, associados ao nosso reconhecimento de sua vulnerabilidade à corrupção, apontam para a necessidade de um tipo de amor mais profundo, se pretendemos que o amor desejado seja satisfeito. Esses são precisamente os fenômenos que nos tornam seres distintamente humanos e que dotam nossa vida de sentido. Eles estão integralmente interrelacionados, e cada fragmento adquire máximo sentido, se considerarmos que somos criaturas de um Deus pessoal. Nosso pervertido desejo por uma felicidade profunda, que não pode ser satisfeito por nada nesse mundo, aponta para a mesma direção, reforçando todos os outros fragmentos de evidência.

O trilema de Lewis fornece um refinamento natural a esse ciclo. Ele propõe uma definição de Deus, que mostra, que Ele é um Ser que cuida de nós o suficiente, para chegar-se até nós providenciando a salvação, uma salvação, capaz de satisfazer nossos desejos mais profundos e dar respostas à nossa busca por amor indestrutível. A convicção, de que Jesus foi, de fato, o Filho do Deus Encarnado, dá credibilidade ainda maior aos milagres, que se alega que ele tenha realizado, dando crédito ainda ao tremendo impacto que ele provocou na história subsequente, incluindo o corpo de doutrina emergente e o fundação e rápida disseminação da igreja cristã. Encontramo-nos aqui novamente, diante de uma evidência acumulativa, que converge, interage e é coerente com um motivo distintivo e persuasivo.

Ao mesmo tempo em que o argumento do Trilema de Lewis é, sem dúvida, um dos mais famosos de todos os tempos, vale enfatizar novamente que tanto ele, quanto Schaeffer, concentrava-se, antes de mais nada, em considerações sobre a “hombridade do homem”. Embora Schaeffer apelasse para o “universo e sua forma” como parte de seu testemunho total, é preciso considerar que nenhum dos dois apologetas deu atenção mais séria aos argumentos cosmológicos e teleológicos. É relevante ainda considerarmos o fato de que nenhum dos dois desenvolveu o testemunho histórico da ressurreição de Jesus.⁸⁶ Isso é decisivo,

já que podemos obter um exemplo impressionante desse caso, que tem sido um pilar central de muitos trabalhos apologéticos. Além disso, tanto Lewis quanto Schaeffer reconhecem a importância da história para o cristianismo ortodoxo, bem como a importância da credibilidade dos documentos do Novo Testamento.

Acreditamos que é possível criar um argumento de testemunho acumulativo ainda mais contundente, se este tipo de consideração for adequadamente integrado ao testemunho global. Pesquisas recentes em cosmologia, física e biologia contribuíram para o resgate dos argumentos cosmológicos e teleológicos, que forneceram novas versões, com alto nível de sofisticação científica e filosófica, e que já estão disponíveis. Semelhantemente, o testemunho da ressurreição de Cristo tem sido colocado de modo ao mesmo tempo histórica e filosoficamente informado. Se adicionarmos este tipo de argumentos ao resto, tornaremos o testemunho ainda mais completo e convincente.

Concluindo, notemos mais uma vantagem dos argumentos de testemunhos acumulativos. Este tipo de raciocínio e justificativa racional faz jus à complexidade das considerações, com as quais temos de lidar muitas vezes, além de se tratar de uma alternativa promissora para o fundamentalismo clássico, que dominou a epistemologia por séculos, mas que recentemente vem sendo repudiado e desacreditado. O fundamentalismo clássico busca construir o edifício da fé, a partir de um fundamento inteiramente seguro de convicções que, ou são auto-evidentes, ou são evidentes aos nossos sentidos ou então, encontram-se no mínimo, acima de qualquer discussão. Toda a estrutura deve ser construída, sobre este fundamento sólido, por deduções cuidadosas, inferências⁸⁷ e assim por diante. Dessa forma, pretende-se construir uma casa firme.

A abordagem dos testemunhos acumulados também visa a construção de uma morada sólida, porém, sem a pretensão de partir de convicções fundamentais, que todas as pessoas racionais fossem obrigadas a aceitar ou considerar convincentes. A própria estrutura global, a beleza e elegância da casa é que é convidativa e se apresenta, como preferível a todas outras casas da mesma rua. Uma mansão como essa certamente encheria de orgulho nossos mordomos apologéticos, C.S. Lewis e Francis Schaeffer.

Quando temos em nós a verdadeira esperança celestial, nós não percebemos isto. Se a maioria das pessoas tivesse aprendido a olhar para dentro de si mesmas, saberia que deseja, e muito, algo que não se pode ter nesse mundo.¹

C.S. Lewis

Não é mais espiritual acreditar, sem fazer perguntas. Não é mais bíblico. É menos bíblico, e pode vir a ser menos espiritual também, porque não envolve o homem como um todo... Somente o homem completo pode vir a compreender que os evangelhos são a verdade e crer, porque está convencido, com base em boas e suficientes razões de que seja verdade.²

Francis Schaeffer

Se ao menos alguns *poucos* começassem a praticar a santidade e amor de Deus, a cada momento, Schaeffer acreditava que o Espírito Santo poderia atuar de forma poderosa através da sua igreja.... Isso nos lembra da convicção dos pais da Igreja e da convicção de C.S. Lewis, de que “a santidade é para ser, de fato, praticada pelos cristãos e ... que, se apenas dez por cento da população do mundo fosse santa, o restante das pessoas se converteria rapidamente.”³

Lane Dennis

1. C.S. Lewis. *Cristianismo Puro e Simples*, rev. Renira Cirelli e Milton A. Andrade (5a. ed. São Paulo: ABU Editora, , 1997), p. 76.

2. Francis A. Schaeffer, *Two Contents, Two Realities* vol. 3, livro 4 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 408.

3. Lane T. Dennis, introdução a *Letters to Francis Schaeffer*, p. 11.

Capítulo 10

21 Lições Para o Século 21

Visão Holística, Santidade e Esperança Celestial

Uma vez finalizada essa nossa análise comparativa, estamos agora em condições de nos dedicar a questão, colocada no início deste livro - qual seja, o que C.S. Lewis e F Schaeffer têm a oferecer, com vistas ao terceiro milênio e daí para frente? Embora nós tivéssemos feito algumas sugestões, ao longo do caminho, este capítulo final foi designado para cuidarmos exclusivamente dessa questão.

A princípio, propusemos que as necessidades e desejos do nosso mundo fragmentado, pluralista e pós-moderno, poderão mais facilmente ser encontrados, a partir de uma escavação das riquezas da paleo-ortodoxia antiga. Com isso em mente, estaremos defendendo a tese de que as sabedorias essenciais necessárias para forjarmos uma apologética convincente e apaixonada para o século vinte e um encontram-se, ainda que de forma embrionária, embebidas no clássico texto apologético de 1 Pedro 3.15-16 “antes, santificai a Cristo, como Senhor, em vosso coração, estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós, fazendo-o, todavia, com mansidão e temor, com boa consciência, de modo que, naquilo em que falam contra vós outros, fiquem envergonhados os que difamam o vosso bom procedimento em Cristo...”

Este texto é freqüentemente citado orientado pelos que advogam uma apologética racional. Uma interpretação como essa é de fato, totalmente garantida, pois Pedro deixa claro que os cristãos precisam estar prontos para oferecer uma explicação racional da sua fé. Ainda que fosse importante, a explicação pensada

e inteligente representa somente uma pequena parcela da acusação de Pedro. Pedro nos está convocando, não apenas para darmos uma resposta racional, unidimensional, que se remete ao intelecto dos ouvintes, mas uma apologética holística, capaz de remeter-se à pessoa toda: mente, desejo e emoções.

A ênfase no componente racional está óbvia nesse versículo. Espera-se que montemos um estudo de caso e sua defesa, uma *apologia* em defesa das nossas convicções (esta é, evidentemente, a palavra grega da qual deriva o nosso termo *apologética*). Mas Pedro também está se referindo à dimensão afetiva, emocional, porque nós não estamos simplesmente defendendo um sistema de doutrinas ou um conjunto de postulados, mas também aquela “esperança”, que se aloja no coração de todo fiel. Realmente é a esperança e nada mais, que, segundo Pedro, será capaz de cativar a atenção dos incrédulos e disponibilizá-los para investigar as coisas da fé. Nos primeiros versículos da epístola, Pedro nos diz, que os cristãos têm uma “esperança viva”, fundada na ressurreição de Jesus Cristo e focada no céu. Em outras palavras, não se trata de alguma luz de esperança vaga, nebulosa, sem conteúdo, algo parecido com desejoso auto-sugestivo. Pelo contrário, um cristão deve possuir uma expectativa profunda da glória firmemente conduzida por um evento espaço-temporal cognitivo. E, já que a esperança cristã é aberta à verificação racional, nossas mentes também são capazes de endossá-la inteiramente.

Pedro nos diz ainda que a maneira como esta esperança é apresentada, é de enorme importância. Os Evangelhos devem ser defendidos e pregados, de forma a conquistar todo o respeito pela dignidade daqueles que estão ouvindo. A apologética deve refletir dignidade e respeito e a mensagem deve, por sua vez, ser confirmada por vidas moralmente íntegras. Isso permite à consciência unir-se à mente, num endosso completo da esperança, produzida pelo Cristo vivo.

Em suma, o que Pedro nos oferece neste texto apologético, é a visão de uma apologética integrada, holística. Já que a fé genuína requer uma resposta dos Evangelhos, em todos os níveis do nosso ser, nossos esforços apologéticos devem igualmente apelar para todos os níveis. Em uma palavra, devemos oferecer uma apologética que busca engajar a mente, encantar as emoções, potencializar a vontade e restaurar os relacionamentos.

Como vimos por todo o nosso estudo, Schaeffer e Lewis foram homens sensíveis ao caráter holístico do esforço apologético. Schaeffer encarava o sistema cristão, como uma “visão da verdade que envolve a pessoa como um todo”¹ e, coerentemente, também enfatizava a importância de incluir todas as facetas da experiência humana, sob a insígnia do senhorio de Cristo. Lewis, da mesma forma reconhecia a natureza holística da peregrinação do cristão, tendo o cuidado de evitar uma apresentação truncada do Evangelho. Em *Cristianismo Puro e Simples*, ele nos faz a seguinte advertência: “Se você está querendo tornar-se um

cristão verdadeiro, advirto-lhe que está embarcando em algo que vai exigir todo o seu ser, o seu cérebro e tudo o mais.”²

A seguir, gostaríamos de oferecer vinte e uma lições para o século vinte e um, ou, para colocá-lo de outra forma, uma salva de vinte um tiros em homenagem aos mais influentes apologetas do nosso tempo. À luz do foco holístico dessas duas personalidades, listamos estas lições, debaixo dos quatro títulos acima. Note-se ainda que as epígrafes do início deste capítulo assinalam na direção desses sistemas apologeticos completos que estamos recomendando. Uma apologética como esta será totalmente holística, fundada na santidade e focada no desejo, que reside no coração de cada ser humano, qual seja, a esperança voltada para o céu.

Engajando a Mente

1. Realidade objetiva e verdade absoluta.

Lewis e Schaeffer nunca cansavam de enfatizar a importância crucial da realidade objetiva e da verdade absoluta. Enquanto nenhum dos dois viveu para ver o desconstrucionismo e outras formas distintamente pós-modernas de relativismo radical, em sua plena maturidade, nenhum dos dois apologetas ficaria surpreso com estas modas. As sementes destes avanços já tinham sido lançadas, na época em que eles escreveram. Ambos apologetas estavam prevendo, para onde o relativismo nos acabaria levando. Estamos convictos de que a sua ênfase na realidade objetiva e a verdade absoluta é uma de suas contribuições mais importantes e permanentes para a apologética e também para a teologia.

Grande parte dos líderes cristãos reconheceram, com razão, que a mentalidade pós-moderna tem pouca utilidade ou apreciação pelo conceito de verdade objetiva e argumento racional, chegando até a propor que devemos ignorá-los na apologética e no evangelismo contemporâneos, preferindo, no lugar dela, a verdade pessoal, interativa, emocional e estética.

Acreditamos que Lewis e Schaeffer explicitariam uma clara advertência, nesse ponto, contra aqueles que estão pulando no bonde do pós-modernismo. Certamente não há nada de errado em entender e fazer uso dos termos próprios de cada cultura e adaptar nossa apologética, de acordo com isso, por outro lado, isso pode nos levar a facilmente recair em conformismo cultural. Além disso, pode até ser que a verdade objetiva não seja o ponto de entrada mais vantajoso para a apologética contemporânea, contudo, ela não pode, a longo prazo, ser ignorada ou amenizada, sem que isso gere consequências desastrosas. Não importa, qual o ponto de entrada utilizado, o mais importante é, no final das contas, levar as pessoas a se converterem por inteiro - coração, mente e vigor.

Uma olhada atrás, para a história recente do evangelicalismo, pode dar conta desse ponto. Lembre-se de que, nos dias mais remotos do evangelicalismo,

a maior ênfase era dada à pureza e integridade doutrinal. As dimensões cognitivas da fé estavam na frente e no centro. A mente estava em foco, e era dada a maior importância à correção na doutrina. Não é de se estranhar, que a próxima geração de jovens evangelistas começou a enfatizar a ação social e o ministério, uma dimensão da vida cristã que viam, como algo que vinha sendo negligenciado por seus ancestrais. Eles descobriram que um engajamento social como este era uma parte importante da sua herança, da mesma forma como havia sido praticado pelos seus avós e bisavós na fé.³ Mais recentemente, a igreja evangélica e a igreja como um todo, foram testemunhas da forte ênfase dada às dimensões emocionais e vivenciais da fé. Mais uma vez, a área tornou-se deficiente, por enfatizar especialmente a correção na doutrina.

É claro que, se alguma das dimensões da nossa fé for negligenciada no ensino cristão e na apologética, não permanecerá suprimida por muito tempo. Lewis observava que a “quando negligenciada, a natureza sempre se vingará e nenhum coração duro pode significar proteção infantil contra uma cabeça mole.”⁴ Conquanto Lewis estivesse aqui preocupado com a carência emocional, esse ponto também serve para um intelecto negligenciado. Se ele não for satisfeito por considerações racionais persuasivas, ele se vingará, tão certo, quanto as emoções reprimidas e sentimentos acabam cobrando o seu preço. Se os apolo-gistas desta geração negligenciarem a ênfase adequada na verdade objetiva e no argumento racional, a igreja certamente pagará o preço na próxima geração.

2. Respostas honestas para questões honestas.

A marca distintiva do ministério de Schaeffer sempre foi a sua disposição em providenciar repostas honestas para questões honestas. Ele percebia que muitos jovens da sua era haviam sido instruídos pelos seus pais e líderes de igreja, de que o questionamento espiritual era um sinal de fraqueza na fé. Schaeffer não acreditava nisso nem por um minuto. Ele rejeitava todas as recomendações fideístas como essa, insistindo que “Não é mais espiritual acreditar, sem fazer perguntas. Não é mais bíblico. É menos bíblico, e pode vir a ser menos espiritual também, porque não envolve o homem como um todo...”⁵ Schaeffer tinha uma forte impressão, de que uma espiritualidade sem fundamento intelectual, é mera sombra da fé rica, robusta e satisfatória que Deus deseja para todos os seus filhos. Uma fé como essa também seria perigosamente suscetível aos inevitáveis desafios da vida, seja através da perda de um ente querido, seja, através dos ensinamentos de um falso profeta.

A comunidade cristã deveria seguir alegremente as recomendações de Schaeffer, encorajando a investigação honesta da verdade. Um questionamento intelectual simples não é sinal de fraqueza intelectual, mas antes, um esforço essencialmente integrador, capaz de dotar a experiência humana de coerência e sentido. Se acreditarmos realmente que Jesus Cristo não é apenas o caminho

e a vida, mas também a verdade, então podemos encorajar os que procuram verificar as profundezas dos postulados cristãos, pois teremos total certeza, de que uma busca sincera irá culminar na satisfação final.

3. *As grandes questões da vida.*

Para cada pessoa que procurava o L'AbriL'Abri numa busca munida de questionamentos bem direcionados, Schaeffer tinha consciência, de que havia outros tantos, que nem sequer tomavam conhecimento das grandes questões da vida. No caso dessas pessoas, não basta meramente providenciar respostas honestas para questões honestas, mas antes, de ajuda-las a reconhecer, porque deveriam, afinal de contas, sequer preocupar-se com tais assuntos. Em um mundo de crescente especialização, fragmentação e ceticismo, Schaeffer reconhecia que as pessoas estavam cada vez mais propícias a se alienarem das grandes questões da vida: “As pessoas estão divertindo-se com muitos e muito diversificados jogos, ao invés de pensarem nas grandes questões da vida. Um deles pode até ser, o de quebrar o recorde, por um décimo de segundo que seja, na descida de um dos Alpes Suíços. Pode ser ainda, o de se destacar em alguma ciência altamente especializada, onde nos concentramos em aspectos bastante reduzidos da realidade, para nunca mais refletirmos sobre as grandes questões.”⁶

Embora a arte de desviar do assunto seja uma estratégia antiga, é fácil entender a sua proliferação em dias de relativismo generalizado. Esta é uma consequência natural de um mundo, que perdeu a esperança de alcançar um patrimônio de conhecimentos unificado, racionalmente discernido, e dotado de sentido. Se somos incapazes de discernir qualquer tipo de veracidade na vida, então, por que deveríamos desgastar-nos com as grandes questões tradicionais? Não seria mais sensato comer, beber ou comemorar, ou concentrar-se em assuntos mais facilmente administráveis, durante a nossa breve permanência aqui neste planeta?

Partindo do pressuposto do relativismo epistemológico, isso parece sensato, somente no caso de termos chegado a esta conclusão, depois de um enfrentamento honesto das grandes questões da vida, pois, de que outra maneira poderíamos ter certeza, pelo menos intelectual, de que o relativismo seja o pano de fundo, em última instância? Embora alguns tenham, de fato, abraçado o relativismo, depois de terem se engajado nas grandes questões, Schaeffer e Lewis acreditavam, que a maior parte das pessoas da sociedade atual deixam meramente levar-se pelo consenso cultural. Esse é o tipo de pessoa que os nossos apologistas procuravam freqüentemente alcançar e nós devemos fazer o mesmo. Temos que mostrar àqueles que abraçaram, de forma impensada, um pacote fechado de pressuposições, que, na vida real, há coisas demais em jogo para sairmos comprando uma visão-de-mundo qualquer, inclusive o cristianismo, sem a reflexão adequada. Nossa percepção mais profunda das coisas define tudo o que valorizamos, desde

esportes radicais até a especialização científica. A partir daí, nada poderá ser mais importante, do que engajar-se nas grandes questões da vida.

4. *Um corpo unificado de conhecimento e sentido.*

Uma motivação diretriz na obra de Schaeffer é a desarticulação entre o sistema de conhecimentos e o sentido. Schaeffer estava fortemente convencido de que o século vinte estava caminhando para uma crescente fragmentação. Fé e razão, imaginação e inteligência, matéria e sentido, tudo foi dividido em compartimentos mutuamente exclusivos. O fato é que, C.S. Lewis em sua juventude, serve de exemplo primário desse tipo de existência dicotomizada: “Os dois hemisférios da minha mente formavam acutíssimo contraste. De um lado, o mar salpicado de ilhas da poesia e do mito; de outro, um ‘racionalismo’ volúvel e raso. Praticamente tudo o que eu amava, cria ser imaginário; praticamente tudo o que eu cria ser real, julgava desagradável e inexpressivo.”⁷

Ao reconhecer que todos possuem uma aversão natural pela discrepância, Schaeffer, de forma muito habilidosa e apaixonada, levava as pessoas ao seu ponto de tensão particular na vida, para depois oferecer, como alternativa esperançosa, uma visão de mundo histórica e bíblica do cristianismo. Sugerimos que este método de “arrancar o teto” e o comprometimento de dos nossos apologistas com um sistema de conhecimentos unificado e dotado de sentido, sejam exemplos importantes para a igreja de hoje.

Entretanto, há certamente quem defenda, que a acusação de inconsistência intelectual já não tem a mínima relevância, para uma época que desvaloriza a razão. Consequentemente, esta noção de levar as pessoas até o ponto de tensão, já não é uma manobra apologética viável. Dick Keyes é um dos líderes contemporâneos do Lewis’Abri, que está disposto a descartar todo o método, mas acredita que é preciso substituir, no nosso linguajar apologético, o termo *consistência*, por *honestidade*.⁸ Afinal de contas, muitos dos pós-modernos estão pouco preocupados com a noção de consistência cognitiva, porém, há uma concordância ampla, de que é preciso que sejamos honestos conosco mesmos e sinceros quanto às nossas próprias convicções.

Keyes identificou, com grande precisão, as tendências populares da nossa era pós-moderna, e nós aplaudimos a sua tentativa de adaptar a sua metodologia a isso. O que não está definido é, se uma manobra como esta é desejável. Se a *honestidade* for usada simplesmente, como um termo mais agradável, sinônimo de *consistência intelectual*, podemos considerar o caso. Mas, se o incrédulo é levado a pensar, que uma visão da realidade, embora tenha consistência própria, não pode ser parte integrada da fé cristã, então sofremos um grande prejuízo. Nosso objetivo não é de simplesmente empurrar as pessoas para a fé, mas de vê-las inteiramente transformadas em seres completamente integrados, e isso inclui uma visão da realidade que tenha consistência própria e seja integrada e

praticável. Também seria bom lembrar, que uma visão de mundo integrada, deve necessariamente incluir um compromisso com a verdade verdadeira, ainda que ela não seja exaustiva e, conforme observamos no capítulo quatro, uma disponibilidade para pensar profunda e cuidadosamente, a respeito da questão do mistério.

5. *A textura histórica da fé cristã.*

O que você diria, se você abrisse o jornal amanhã de manhã e lesse na manchete da capa “ossadas de Jesus encontradas: estudiosos refutam a ressurreição”? A sua primeira reação poderia ser fortemente céptica, levando-o a consultar rapidamente os detalhes da história, para identificar os nomes desses críticos radicais. Mas suponha que, ao ler o parágrafo de abertura, você descobrisse que os acadêmicos, que fizeram esse pronunciamento, não são do tipo do *Jesus Seminar*, e sim, um pelotão dos mais respeitados estudiosos neo-testamentários evangélicos do mundo. O artigo indica que estes veneráveis professores reuniram-se secretamente no posto arqueológico em Jerusalém para examinar um novo achado e que todo o grupo, para sua maior infelicidade, concluiu que estes eram, de fato, os ossos de Jesus de Nazaré. À luz desta revelação alarmante, você abrisse mão da sua fé cristã? Por mais devastador, do ponto de vista emocional e psicológico, que possa parecer, desistir da fé, teríamos que nos colocar ao lado do apóstolo Paulo, que dizia que “E, se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permanecéis nos vossos pecados” [1 Coríntios 15.17].”

Ao contrário da maioria das religiões do mundo, o cristianismo guia-se pela história espaço-temporal e por isso está aberto, tanto à verificação, quanto, à refutação. Schaeffer deu boa conta desse ponto, ao escrever que “Se o túmulo não tivesse ficado tão vazio – que câmara fosse capaz de registrar a ausência do corpo de Jesus, e ao mesmo tempo, filmar os restos de túnica e o sudário que envolveu o seu corpo – não teríamos motivos para esperança”.⁹

Embora não houvesse unanimidade entre Lewis e Schaeffer, quanto à historicidade de alguns relatos do Antigo Testamento, ambos tinham firmemente convicção, quanto à textura histórica da narrativa neotestamentária. Usando um discernimento literário fino, Lewis afirmava, com toda convicção, que há somente duas interpretações possíveis dos registros dos Evangelhos, a partir de relatos de testemunhas oculares, ou ficção “moderna, novelesca, realista”.¹⁰ Já que a segunda não só surgiu, vários séculos depois dos tempos de Cristo, temos boas razões para acreditar que os eventos registrados nos Evangelhos descrevem a história dos fatos.

A Bíblia é um registro da intervenção salvadora de Deus na história humana. Este registro revelador, que concretiza a paixão de Cristo, é uma expressão clara, concreta e tangível da compaixão amorosa de Deus por toda a sua criação. Despir os Evangelhos desse conteúdo histórico significaria esvaziar por completo o próprio cerne e esperança da fé. Conforme argumentamos no capítulo cinco, se

não corresponder à verdade dos fatos, que o Filho de Deus entrou para este mundo, em forma de pequeno bebê de Belém, vivendo uma vida sem pecado, de carne e ossos judeus, morrendo uma morte terrível no Calvário e deixando um sepulcro vazio na manhã de páscoa, então toda a fé cristã cai por terra.

6. Engajamento cultural.

É certamente significativo o fato que os dois mais influentes oradores favoráveis ao cristianismo ortodoxo e evangélico do século vinte eram ambos apologistas. Ambos empenharam grande parte do seu tempo e energia, trocando idéias e desafiando a visão dominante na sua época. Ironicamente, grande parte da cultura moderna, incluindo a igreja, é fortemente pragmática e tem pouca paciência com tais assuntos, tais como, se o naturalismo é ou não, uma visão de mundo coerente ou, se dá explicação satisfatória para a existência da personalidade. O valor pragmático do uso imediato trazido por discussões e distinções como estas não é sempre visível. À primeira vista, elas podem parecer quase que irrelevantes para as necessidades urgentes das pessoas, em uma sociedade estragada. Grande parte da igreja está sendo guiada pelo que se tem chamado de “tirania do urgente”, assuntos de interesse imediato que convidam a partir para a ação instantânea.

Tanto Lewis quanto Schaeffer davam-se conta, de que a nossa sociedade não chegou à essa sua condição desorientada da noite para o dia e eles reconheciam, que os problemas fundamentais são muito profundos, para poderem ser tratados de forma imediata. Eis por que eles se engajavam em tais idéias. Idéias têm conseqüências e as conseqüências nem sempre são instantaneamente percebidas. Qualquer mudança social mais profunda e de longo prazo requer análises cuidadosas e sábias das questões mais essenciais.

Richard John Neuhaus observou que os evangélicos têm sido muito bons no evangelismo pessoal, mas não muito bons em evangelismo cultural.¹¹ Isto é, eles não foram, nem de longe, tão efetivos em engajar-se culturalmente ao nível das idéias e práticas, quanto se mostravam na vida cotidiana. Um engajamento desse tipo não produz costuma trazer os resultados impactantes, capazes de ser medidos e de forma imediata e explícita. O evangelismo cultural é uma operação mais sutil e pode ser medida apenas, como resultado de anos de retrospectão.

Schaeffer nos convocou a esse tipo de engajamento mais amplo, nos seguintes termos:

“Se quisermos nos unir numa batalha, que tenha qualquer esperança de ser efetiva - com cristãos que sejam verdadeiramente sal e luz na nossa cultura e sociedade - então teremos que batalhar juntos, em todas as frentes”.¹² Seja pelo exemplo, seja pela instrução, seja por ambos ao mesmo tempo, Schaeffer encorajava os seus discípulos cristãos a engajarem-se na batalha, atacando os mais abrangentes campos intelectuais, culturais sociais e morais. Tanto para

Schaeffer quando para Lewis, a retrospectiva revela um legado de impacto duradouro, que continua sendo avaliado, que, a que parece que irá perdurar, por mais uns bons anos.

7. *Racionalismo crítico e argumentação de casos acumulados.*

No capítulo nove, sugerimos que Lewis e Schaeffer ocasionalmente empregavam os princípios da argumentação de casos acumulativos, uma alternativa atrativa ao fundamentalismo clássico. Agora gostaríamos de propor, além disso, que esta maneira de raciocínio e condução de argumentos é consideravelmente promissora para a apologética, porque ela é capaz oferecer resposta a alguns temas centrais do pós-modernismo, sem recair no relativismo característico da epistemologia pós-moderna. É difícil definir com precisão, o que seja o pós-modernismo, e, em seus contornos precisos, essa continua sendo uma questão polêmica (quem sabe até infundável). Só por isso já temos uma boa razão para o apologeta cristão tornar - se menos preconceituoso, julgando logo que todo o mundo tornou-se pós-moderno, para todo o sempre. De qualquer forma, uma das convicções centrais do pós-modernismo é, de que todas as convicções e compromissos fundamentais são arbitrários e, desta forma, não podem ser previstos nem pela razão e nem, pela evidência. A partir desta noção, não temos base que permita uma conversão racional de uma convicção fundamental para outra. Esta ponte entre o crente e o não-crente é caracterizada da seguinte forma por Stanley Fish: “A diferença entre um cristão e um não-cristão não é que um faça uso da sua razão e outro não, e sim, que um raciocina, a partir de uma primeira premissa que o outro nega; e desta diferença inferem-se outras, pelo que se consome o fato de que, se ambos estão raciocinando, isso é não um sinal de diálogo, mas de surdez”.¹³ Uma vez que nos comprometemos com o nosso pressuposto primeiro, toda e qualquer evidência será absorvida e interpretada de acordo com as nossas convicções fundamentais.¹⁴

Consideremos, nesse sentido, o exemplo, tão amplamente noticiado, do suicídio coletivo dos membros da seita “Heaven’s Gate” (Portas do Céu) na Califórnia. Em um artigo da revista *Time*, Pico Iyer argumentava que o incidente levantou a questão “quando uma ‘seita’ se torna uma crença?” A essência do ensaio é que não só não existe resposta clara para esta questão, mas também, que não há como julgar diferentes crenças religiosas de forma racional. “O salto da fé é - e tem que ser - um mergulho no irracional (o que pareceria “irracional” aos céticos), e por sua natureza, trata-se de um movimento que deixa todo o resto de nós para trás. Toda religião falam uma língua diferente que, para aqueles que se encontram fora dela, é tão incompreensível, quanto uma conversa em Mandarim, ou as letras do alfabeto cirílico são para mim.”¹⁵ Este é um exemplo de comentário tipicamente pós-moderno, que Stanley Fish endossaria, com todo o seu entusiasmo.

Pode até ser que uma metodologia verificacionalista, reforçada por uma série de casos acumulativos, capaz de mostrar sensível para as várias facetas das questões, tenha maior chance, do que qualquer outra abordagem de engajamento ou conversão da mente pós-moderna. Tal abordagem reconhece que de fato raciocinamos a partir de alguma hipótese, pressuposto, paradigma ou primeiro pressuposto fundamental. Entretanto, nem todas as hipóteses e primeiros pressupostos desse tipo são criados iguais, e nem todos contam igualmente bem para os dados diversos e multifacetados que necessitam ser explanados em uma visão de mundo satisfatória.¹⁶ Se conseguirmos manifestar isso, teremos a chave para evitarmos o relativismo. Fazendo isso criativamente e de forma persuasiva é o objetivo constante do apologeta cristão.

Encantando as Emoções

8. Redenção Emocional

Um ponto central de *The Abolition of Man* [A Extinção do Homem] é que seja impossível desenvolver as virtudes verdadeiramente, sem o controle emocional adequado. Sem o suporte de emoções controladas, somos incapazes de agir corretamente, de forma coerente, mesmo quando sabemos intelectualmente o que temos que fazer. A chave para a formação efetiva do caráter é que as emoções sejam capacitadas para submeterem-se à condução do intelecto. Isso exige que o nosso coração, nosso “cofre”, como Lewis o expressava, se ajuste e discipline, segundo a consciência da verdade e dos valores objetivos, tão certo quanto o nosso intelecto puder captá-las.

Este ponto é de particular relevância para a nossa cultura, que ainda não recuperou o seu equilíbrio, após a era do romantismo. Nossa cultura anseia pelo emocional, a experiência e o afetivo, de uma forma desordenada, às custas do racional e do moral. A solução para tal insanidade é de não suprimir, nem minimizar o seu significado, mas antes, de recuperar a noção, de que hajam respostas emocionais adequadas e inadequadas, da mesma forma, como há crenças verdadeiras e falsas. O discernimento que temos delas depende da verdade e valor objetiva. A igreja deve contribuir para a formação emocional e reconhecer o importante papel das emoções na fé como um todo. O recalque das emoções não representa solução, apenas o treinamento.

Vale observar, nesse ponto, que parte do apelo dos escritos de Schaeffer vem de sua paixão declarada. O leitor percebe que Schaeffer sente profundamente o que ele diz e escreve. E que suas emoções são totalmente coerentes com os assuntos que ele está tratando. Como ele declarou explicitamente: “Se batalharmos nas nossas brigas filosóficas, psicológicas, artísticas, científicas, literárias e dramáticas, sem envolvimento emocional, será que de fato amamos

Deus?”¹⁷ Em uma palavra, não se deve dar preferência a desertos emocionais, no lugar de estados emocionais saturados e sem freios.

9. *O casamento do mito com o fato.*

O mito do progresso entregou-se ao progresso do mito. Esta é uma forma de descrever a transição da era da razão otimista, para a atual era da imaginação. Como C. Stephen Evans o notou, de forma bastante competente “há uma considerável fascinação pelo mito na nossa cultura”.¹⁸

Evans sugere uma série de razões para o recurso constante ao mito na nossa era pós-moderna. A principal delas é a crença de que o “mito é, de certa forma, água viva para uma cultura ressecada.”¹⁹ Conforme sugerimos anteriormente, os seres humanos foram criados para terem todas as suas faculdades integradas, e, sempre que uma está sendo excedida para além de seus limites apropriados, o pêndulo sairá do equilíbrio, pendendo para a direção oposta. É o que vemos acontecer hoje. O racionalismo iluminista esvaziou a alma do Ocidente, e nossa cultura, para saciar a sua sede, reagiu, como vingança, atacando os reservatórios de imaginação.

Por mais que esse intenso caso da imaginação possa parecer temporariamente animador, sem o corretivo apropriado, o mundo pós-moderno estará no perigo de substituir uma calamidade por outra. O fazendeiro afligido pela seca, inicialmente treinado em apreciar as chuvas refrescantes, que penetravam no seu solo rachado, ficará desesperado, ao ver a sua colheita sendo levada pelas águas. Só o equilíbrio apropriado entre o sol e a chuva poderá render uma colheita saudável.

Nesse sentido, a interpretação que Lewis nos apresenta da história cristã, como um casamento entre “mito perfeito e fato perfeito”, é capaz de nos equipar adequadamente para mantermos tais calamidades dualistas afastadas. Seu compromisso com a textura histórica da narrativa do Novo Testamento oferece um fundamento epistemológico apropriado para a fé, dando à mente o que lhe é devido; ao passo que a sua ênfase na qualidade mítica dos Evangelhos tem a oferecer, como Lewis o exprimiu, “alimento vital” capaz de satisfazer os nossos desejos imaginativos e afetivos.²⁰ Esta visão integrada envolve a pessoa toda, “exigindo, não apenas nosso amor e nossa obediência, mas também nossa admiração e prazer, remetidos ao índio, à criança, e ao poeta em cada um de nós; não menos do que ao moralista, o estudioso e o filósofo.”²¹

10. *Subvertido de surpresa.*

A melhor parte da obra apologética e evangelística de Lewis e Schaeffer foi realizada junto daqueles que resistiam a uma apresentação direta do evangelho. Os longos anos investidos em debates apaixonados e ouvidos atentos, capacitaram Schaeffer a “desmascarar” incoerências, com notável agudeza. Lewis,

semelhantemente, era costumava surpreender os seus ouvintes com suas defesas desarmadas. Um dos métodos que ele usava para esses efeitos era de virar a mesa dos cétricos. Vejamos como ele respondeu a uma acusação, de que o cristianismo deve ser desacreditado, devido à sua similaridade com outras religiões. Ao invés de interpretar a similaridade de motivos, como um golpe contra a fé, Lewis persuasivamente defendia que isso é precisamente o que devemos esperar, se Deus é de fato o Criador e Provedor de todo o mundo. Lewis era excepcionalmente proficiente em oferecer uma perspectiva que transformava uma acusação negativa em prova positiva. É nesses momentos de surpresa que muitos são mais vulneráveis à verdade.

Mas Lewis era mais eficaz na aplicação desse tipo de abordagem subversiva em matéria de ficção. Através do sacrifício de Aslan, somos movidos por uma profunda *kenosis* divina. Na transformação de Eustácio, de animal em gente, sentimos profundo desprezo pela teimosia e sordidez característica do pecado. Na batalha entre Ransom e Weston, somos arrebatados pela batalha épica entre o bem e o mal.²² Em cada exemplo, o leitor terá sorrateiro um encontro com o cristianismo, quer ele se conscientize disso, quer não. Depois que um cétrico tocou, saboreou e contemplou a verdade, a chance de ele responder com a sua razão aumenta vertiginosamente.

Esse tipo de abordagem é muito promissor numa época, que oferece forte resistência contra qualquer tipo de apelo tradicional, direto e racional. Como cristãos, em uma cultura orientada para o visual, precisamos engajar os ouvintes, lançando mão de um imaginário concreto e cativante e uma série de vias imaginárias. Como já observava William Abraham, “o uso da narrativa, alegoria, drama, fantasia, poesia e coisas do tipo, pode mostrar-se extremamente importante na articulação da fé cristã e na abertura do coração e da mente à profundidade e simplicidade do Evangelho...O coração de Lewis parece ser mais assentado nesse ponto do que a sua mente”²³ Ou, para expressá-lo de outra forma, se quisermos nos furtar sorrateiramente aos olhos daqueles dragões sempre atentos, teremos que reunir toda a ingenuidade, que formos capazes de apresentar.

11. A sedutora ágape.

É possível que nenhuma cultura tenha sido mais obsessiva, em relação ao amor, do que a cultura ocidental, moderna e pós-moderna, nenhuma que o tenha mais celebrado, ao mesmo tempo em que se satisfazia, de fato, cada vez menos com ele. O naturalismo nos conta que o amor já foi um relativo novato, em certo estágio da história, surgindo bastante tarde na estrutura evolucionista das origens impessoais e desprovidas de amor. Mas, de acordo com a fé cristã, o amor é a realidade infinitamente mais alta. Os amores humanos são a imagem do amor em si mesmo, tendo, assim, seu mais seguro fundamento na realidade última.

Como tão poderosamente defendia Lewis, a relação mais adequada que se pode ter com o Amor é aquela que redime e preserva os amores humanos. As doutrinas cristãs centrais da Encarnação e Salvação são uma prova contundente e tocante do Amor, que capaz de oferecer este tipo de relacionamento aos seres humanos. Temos bons motivos para crer, então, que, quando o amor estiver sendo demonstrado de forma verídica pelos cristãos, como reflexo do seu relacionamento com um Deus, superabundante em amos, nossa cultura estará preparada para ouvir a história, de como o Amor está em seu encaixo. Schaeffer expressa este fato, da seguinte forma: “O fato de todo ser humano ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, tendo, portanto, aspirações ao amor, isso prova que existe algo, que está presente em todos os climas geográficos - por todos os tempos - que não pode falhar em prender a atenção de todos.”²⁴

O conceito de ágape, como uma espécie de amor que não tem nenhuma necessidade, mas é um puro presente, representa um recurso poderoso para fazer frente com atitudes de suspeita que pervertem a estrutura de pensamento pós-moderno. De acordo com a visão de muitos pós-modernos, por trás de toda alegação de verdade, há um desejo de controle e poder. Por isso, todos esses apelos necessitam ser denunciados e desconstruídos. Mas, de acordo com o cristianismo, Deus é todo-poderoso e, portanto, não tem qualquer tipo de necessidade, muito menos, a necessidade de usurpar o poder, por meio da fraude ou manipulação. Por ele ser todo poderoso e absolutamente auto-suficiente, é capaz, inclusive, de amar perfeitamente, sem armadilhas ocultas ou segundas intenções. A própria suposição, de que haja um Deus como este, representa uma afronta direta contra esta suspeita perversa, tão extremada nos nossos dias. É claro que os desconfiados mais persistentes, podem querer encarar a própria idéia de ágape, como uma tentativa, impressionantemente sutil, de controle e manipulação. Mas a noção de um amor como esse, demonstrado de forma autêntica, tem as maiores chances do mundo, de fazer ruírem as muralhas da suspeita, dentro das quais muitos pós-modernistas gostam de se esconder.

12.A esperança celestial.

No seu fascinante livro chamado *Céu: uma história*, Colleen McDannell e Bernhard Lang observam que mesmo entre os cristãos conservadores “a vida eterna tornou-se um lugar desconhecido ou estado pouco definido.”²⁵ Um artigo recente da revista *Time*, aponta para o mesmo fato, reportando que 81% dos entrevistados disseram, que acreditavam no céu, que é para eles um lugar “onde as pessoas vivem para todo o sempre com Deus, após a morte”. Entretanto, ao mesmo tempo em que acreditavam no céu, “seu conceito do que exatamente se trata ficou bem mais nebuloso e eles diziam que ouviam falar cada vez menos, a respeito desse assunto por parte dos seus pastores.”²⁶

A atitude de muitas pessoas, com relação ao céu, pode ser observada -se em um filme dos anos 90, *Michael*. John Travolta, o personagem principal, faz o papel de um anjo, que obtém a permissão para fazer uma última visita à terra, antes de ter que ir para o céu para todo o sempre. A mensagem subliminar é que a terra é um lugar melhor do que o céu. Assim Michael deseja compartilhar dos prazeres pecaminosos da terra, antes de se submeter ao eterno tédio de uma vida ao lado de Deus. Num estudo comparativo entre os escritos de Lewis sobre o céu e os escritos de um teólogo contemporâneo, um estudante já abordou esta questão. Enquanto as suas crenças formais, a respeito do céu eram essencialmente as mesmas, o estudante notou, que a descrição do céu, dada pelo teólogo em questão, não o motivava absolutamente a querer ir para lá. Ao ler os escritos de Lewis sobre o céu, entretanto, ele se comoveu por dentro, sendo acometido por um profundo sentimento de alegria e excitação, o que acabou despertando o desejo pelo céu.²⁷

As três páginas que podem ser consideradas as mais poderosas em *Cristianismo Puro e Simples*, são aquelas em que Lewis discute brevemente a virtude cristã da esperança e sua relação com o desejo pelo céu. Este desejo é, mais precisamente, aquela busca pela felicidade profunda e duradoura, que todos os seres humanos sentem no fundo do coração. O céu fala da felicidade e alegria, e, se não entendemos isso e não acreditamos, com todo o coração, então o desejo de amar a Deus e se relacionar de forma adequada com ele, será igualmente débil e vago. Os apologistas jamais alcançarão sucesso em mostrar o relacionamento com Deus como algo desejável, sem dar ao menos uma noção dos prazeres profundos do céu. Semelhantemente, o verdadeiro terror do inferno não pode ser realmente compreendido, enquanto não ninguém se der conta, que o pecado é a destruição de toda alegria e satisfação. Se os nossos desejos mais profundos, são realmente por Deus, então este desejo é o desejo pelo céu. Uma das nossas tarefas apologéticas nevrálgicas está a cargo de ajudar as pessoas a nomearem seus desejos mais profundos.

Capacitando a Vontade

13. A auto-estrada para a felicidade.

Santidade. Esta palavra evoca, em nossos dias, uma série de imagens bizarras e anacrônicas. Muitos certamente logo imaginam figuras beatas ou lembram de algum tipo de legalistas “estraga-prazeres”. Isso é lamentável. Numa era em que a sociedade está desesperadamente à procura da felicidade garantida e de raízes éticas mais sólidas, o que menos se consegue entender é o que mais se está precisando - uma nova capacidade de apreciação do conceito bíblico da santidade.

Mesmo nos meios cristãos, a santidade tem sido entendida, mais frequentemente do que devia, como uma questão relativamente secundária, ou um diferencial doutrinal de certas denominações sectárias, com a qual Schaeffer

frequentemente se deparava, ao apresentar a sua poderosa literatura sobre santificação e verdadeira espiritualidade. Lewis, da mesma forma, combatia a noção popular, de que a santidade fosse relegada a segundo plano. De fato, em um livro sobre o “mero cristianismo”, a fé clássica da igreja, Lewis defendia que o cristianismo não se refere a nada mais, nada menos, do que à proposta de Deus, de tornar-nos iguais a Cristo. Aliás, ele explicita as grandes doutrinas da Trindade e Encarnação precisamente nestes termos. A santidade não é um assunto secundário ou uma preocupação exclusiva, daqueles que têm interesses esotéricos, mas trata-se, antes, do centro nevrálgico da fé.

Acontece que a noção de santidade só poderá ser adequadamente compreendida, se a enxergarmos pela ótica interativa. Quando interpretada pela ótica judicial, esta doutrina dará uma impressão natural, de que está fortemente encoberta por uma densa nuvem de legalismo. A santidade não pode ser reduzida a um conjunto de leis rígidas, sem recair em um moralismo tedioso e repulsivo. Infelizmente, esta visão legalista da santidade perverte a mente contemporânea, tanto do lado de dentro, quanto do de fora da igreja, o que explica grande parte da extensiva ignorância desta doutrina.

A visão que Lewis mantinha da santidade, em contrapartida, é ricamente interativa, o que nos abre para uma completamente nova dimensão de esplendor. Certamente esta doutrina inclui a renovação moral de que necessitamos tão desesperadamente, mas é mais do que isso. Trata-se igualmente do vislumbre da beleza e sentido da vida que respondem aos nossos desejos mais profundos por soluções satisfatórias. A santidade não é um fardo opressivo que nos deve arrasar, e sim uma passagem de purificação, designada a levar “para mais além e mais fundo”, até os incomensuráveis e inimagináveis prazeres da cidade celestial e para os braços eternos do nosso santo Pai celestial. Refletindo sobre este encontro inicial com *Phantastes*, de George Mac Donald, Lewis contrastou a visão jurídica fragmentada da santidade, com a coisa em si:

Eu certamente teria ficado chocado se, na minha adolescência, alguém tivesse me dito que o que eu aprendi a amar em *Phantastes* era bondade. Mas agora que eu sei, vejo que não houve manipulação. A manipulação ocorre bem ao contrário disso - através de um moralismo prosaico, que reduz o bem a assunto submetido à Lei e à ordem, que nunca nos deixa sentir no rosto, essa doce brisa que sopra do “país da moral”, que jamais revela aquela imagem sorrateira que, uma vez vista, acaba inevitavelmente, apelando para todo o nosso desejo, exceto desejo sensual - revelando-se “mais dourada do que o ouro”.²⁸

Uma das missões mais prementes para o apologista do século vinte é de remover a ilusão, que impede as pessoas, de ver o centro nevrálgico da fé cristã - a doutrina bíblica da santidade - em toda a sua glória dourada e seu espetacular

esplendor. Isso significa que devemos rejeitar conscientemente a perspectiva predominante hoje, que está reduzida ao legalismo, instaurando uma nova e profundamente libertadora perspectiva que seja ricamente interativa.

14. Culpa moral verdadeira.

Nesse sentido, intimamente associado à necessidade de uma apreciação renovada da santidade, sentimos a necessidade de retomar o conceito bíblico do pecado. Tanto Schaeffer, quanto Lewis reconheciam a dificuldade de despertar o senso de pecado em uma cultura saturada de técnicas psicológicas, designadas para dar conta explicativa da verdadeira noção de culpa moral. Entretanto, ambos apologistas defendiam que uma cura não pode ser administrada, enquanto as pessoas não reconhecerem que estão doentes. Schaeffer deixou claro, que o incrédulo deve dar-se conta de que “se existe realmente culpa moral perante o Deus que existe, esta nunca deve ser taxada de psicológica”²⁹.

Lewis reconhecia três aspectos da moralidade: dos relacionamentos interpessoais, do caráter individual e do nosso relacionamento com Deus. Ele destacava que a maioria das pessoas modernas concentravam a sua atenção sobre a primeira dimensão, enquanto ignoravam amplamente as outras duas. Ele comparava a vida ética a uma galera de navios, que tenta alcançar o seu destino. Para se ter qualquer esperança de obter sucesso na viagem, os navios devem não apenas evitar a colisão uns com os outros, mas cada navio deve estar igualmente pronto para enfrentar o mar e manter-se direcionado para o rumo certo.³⁰

O mais interessante nesta metáfora é o seu traço tipicamente interativo. Ao invés de enquadrar o pecado dentro de alguma estrutura legalista, que considera o comportamento desviante, uma violação contra algum legislador ou lei abstrata, Lewis interpreta o pecado como uma questão de relacionamento falho. Quando consideramos a moralidade por esse lado, de repente, as outras duas dimensões éticas passam a ser iluminadas. Todo ato pecaminoso, que direta ou indiretamente viole um ser humano, representa uma infração, porque denigre o nosso próprio caráter, o que, por sua vez, tem implicações importantes para os nossos futuros relacionamentos. Em última instância, todo e qualquer pecado, quer tenha desdobramentos interpessoais mundanos imediatos, quer não, faz o nosso Pai celeste, que sabe que seus filhos nunca serão verdadeiramente felizes, enquanto não forem santos, sofrer profundamente. Se entendermos o verdadeiro pecado e a culpa moral, no seu sentido interativo, obteremos o mais bíblico modelo, e ao mesmo tempo ainda, a mais promissora estratégia de abordagem numa era altamente interativa como a nossa. A principal tarefa apologética no século vinte e um, encontra-se em desafiar o relativismo moral predominante, defendendo uma moralidade, pautada, não em alguma lei abstrata ou vontade de um qualquer legislador arbitrário, e sim, no caráter do Deus infinitamente pessoal, perfeitamente bom e profundamente amoroso da Bíblia.

15. *Liberdade libertária.*

Um dos temas centrais deste livro tem sido a ênfase na manutenção de uma visão da realidade, que seja coerente consigo mesma, integrada, praticável e que faça justiça, tanto ao caráter de Deus, quanto à dignidade humana. Isto significa que não há como escapar do fato, de que a apologética está intimamente associada à teologia sistemática. Na verdade, a atividade apologética deve emergir naturalmente das convicções e compromissos teológicos de cada um. Eis porque nós devotamos tanto espaço neste estudo a assuntos, tais como soteriologia, livre arbítrio e determinismo, eleição divina, e inspiração da Bíblia. Estes não são absolutamente assuntos secundários, pelos quais possamos passar batidos, pois a nossa visão acerca de tais assuntos é que forma as nossas percepções fundamentais da realidade que invariavelmente influenciarão nossa forma de abordar a tarefa apologética. Expressando-o em outros termos, a apologética não é um empreendimento teologicamente neutro. Se nós quisermos manter a nossa integridade intelectual, é importante que os argumentos apresentados e a metodologia empregada sejam coerentes com a visão de mundo que sustentamos.

Uma das lições teológicas mais importantes a aprender, tanto de Lewis, quanto de Schaeffer é a necessidade de defendermos algum tipo de liberdade libertária. Se quisermos oferecer uma visão de mundo integrada, praticável e coerente consigo mesma, o que nos remete ao caráter impecável de Deus e à dignidade humana, então a liberdade libertária certamente deve constituir-se parte essencial dessa equação. Como temos visto com clareza, o compatibilismo simplesmente não dará conta disso. Esta visão de liberdade está cheia de implicações problemáticas. Ela põe em dúvida a justiça, a glória e a bondade de Deus, e falha em oferecer uma explicação satisfatória para a misteriosa mistura de nobreza e miséria existente no coração humano.

Há quem defenda que o ponto fraco do compatibilismo encontra-se na sua incapacidade de explicar, porque Deus não predestinou todos a escolhê-lo livremente, se acreditarmos que a liberdade seja de fato, compatível com o determinismo. Na nossa perspectiva, este representa um golpe mortal contra os compatibilistas. Se esta questão não pode ser respondida de forma convincente, então os compatibilistas não devem esperar que o seu posicionamento seja levado a sério pelos que acreditam firmemente em um Deus profundamente amoroso e ricamente interativo.

Lewis e Schaeffer foram unânimes em reconhecer a necessidade de alguma forma libertária de liberdade, para desenvolverem muitos dos seus argumentos apologéticos. Mas é importante notar aqui, que o sucesso de argumentos como esse não depende do esforço humano. Conforme indicamos anteriormente, a adesão à liberdade libertária não significa endossar uma autonomia trabalhista ou pecaminosa. As Escrituras deixam claro que não nada fazemos por forças próprias. Nunca é demais enfatizar a necessidade da graça divina e da capacitação

pelo Espírito Santo, da importância da oração e de uma compreensão clara da ação dupla do esforço apologético. Afirmamos que Deus é sempre o primeiro agente e o único, a quem cabe a iniciativa de chamar as suas ovelhas devolta para o aprisco. O trabalho do apologeta cristão em potencial é simplesmente, de cooperar com a graça de Deus e confiando naqueles recursos, que só Ele é capaz de fornecer.

16. Intuições Morais.

Em *O Problema do Sofrimento*, Lewis observa que acabaremos num dilema, se tentarmos associar a bondade de Deus à nossa própria noção de bondade. Por um lado, se consideramos que Deus é mais sábio do que nós; e que seus caminhos, são mais altos do que os nossos, o que nos parece bom aos nossos olhos, pode não ser bom, de fato; e o que nos parece mal, pode não ser realmente mau. Por outro lado, se isso é verdade, então, não faria qualquer sentido chamarmos Deus de bom e, se ele não é bom, no nosso entender, então devemos obedecê-lo, não por razões morais, mas por medo. Uma obediência como esta a Deus não seria diferente de ter de submeter-se a um poderoso tirano.

De acordo com Lewis, a saída para evitarmos este dilema encontra-se, em reconhecermos que os nossos juízos morais são, de fato, diferentes dos juízos de Deus, mas não, radicalmente. A partir desta perspectiva, a bondade de Deus “não difere como o preto do branco, mas como um círculo perfeito se destaca da primeira tentativa de uma criança para desenhar uma roda. Quando, porém, ela aprende a desenhar, saberá que o círculo que traça então é aquele que estava tentando reproduzir desde o início.”³¹ Dada esta perspectiva, nossas intuições e juízos morais básicos são profundos, porém carecem de maior refinamento, treinamento e correção por uma boa dose de revelação. Em outras palavras, a revelação preenche e completa nossos melhores instintos morais, ao contrário de rejeitar ou reduzi-los. Mais ainda, isso significa que as Escrituras devem ser subordinadas à razão humana de formas coerentes com as nossas mais profundas intuições morais, precisamente como devem ser interpretadas, de forma que concordem com as regras básicas da lógica.

É claro que isso não quer dizer que as Escrituras devam ser subordinadas à razão humana ou ao juízo moral. Significa apenas que, em última instância, é de Deus que emanam a razão e juízo moral humanos, da mesma forma como é dele que provém as Escrituras. Então, temos uma boa razão para pensarmos que a nossa melhor razão e juízo moral serão compatíveis com as Escrituras, uma vez que sejam adequadamente interpretadas. Confrontar as Escrituras às intuições lógicas e morais mais nítidas seria promover o fideísmo, na melhor das hipóteses, e o ceticismo, na pior.

Nossa discussão anterior sobre a eleição incondicional e o destino dos incrédulos pode ilustrar, como as intuições morais interagem com a interpretação

bíblica e a formulação teológica. A posição de Lewis sobre tais assuntos flui naturalmente da sua convicção de que nosso sentido de bondade seja fundamentalmente consistente com a bondade divina. Este compromisso é crucial para uma apologética que seja moralmente satisfatória, bem como moralmente desafiadora. Este é o tipo de apologética que engaja a nossa vontade e nos capacita a progredir para realizações morais mais altas.

17. Epistemologia da Virtude

Em algumas lições atrás, apontamos o fato de que a santidade não seja algo negociável, para uma profunda e consolidada satisfação. Agora, gostaríamos de defender outro fato de que a santidade é igualmente essencial para o reconhecimento epistemológico verdadeiro e discernimento profundo. Em outras palavras, o caráter pessoal tem implicações diretas sobre nossa capacidade de apreensão da natureza da realidade última.

Conforme notamos no capítulo cinco, Lewis acreditava que um motivo, porque Deus tivesse providenciado uma revelação não ambígua é devido ao fato de que uma mensagem como esta teria engajado apenas a mente, e não o “ser humano inteiro”. O propósito primeiro de Deus não é de satisfazer a nossa curiosidade, mas de transformar-nos em seres santos. Com este objetivo em mente, parece bastante plausível que a ambigüidade que encontramos nas Escrituras e no mundo em geral é necessária para tornar explícita a resposta holística que Deus deseja. Se nos aproximamos da verdade com integridade holística, podemos confiar que Deus fornecerá um entendimento continuamente crescente e uma certeza psicológica.

Esta convicção, que foi desenvolvida recentemente, a propósito da epistemologia, está impregnada em toda a obra de Lewis. Em *Príncipe Caspian*, a virtuosa Lúcia consegue perceber a condução de Aslan, enquanto todas as demais crianças não se dão conta da sua presença. Em *Till We Have Faces* [Até que tenhamos Faces], a imaculada Psyche consegue ver um palácio invisível, enquanto a sua irmã encontra-se cegada pela perversão do seu amor possessivo. Em *O Sobri-nho do Mago*, as duas crianças conseguem entender os animais falantes de Nárnia, enquanto o Tio André só consegue ouvir grunhidos selvagens desarticulados.³²

Essencialmente diz-se que o reconhecimento epistemológico é uma atividade mais do que cognitiva. Ela envolve a pessoa toda, incluindo uma vontade purificada. Paul Holmer, o autor de *C.S. Lewis: The Shape of his Faith and Thought* [C.S. Lewis: a estatura da sua fé e pensamento], sintetizou muito bem este ponto: “O que nós sabemos, depende do tipo de pessoa em que nos tornamos. Poderemos descobrir as infinitas riquezas do mundo, seu valor e dignidade, seus prazeres e profundidades apenas, se formos pessoas capacitadas.”³³

Restaurando Relacionamentos

18. *Apológica Pastoral.*

Jerry Jenkins, editor da *Moody Magazine* [Revista Moody], nos fala da época em que ele participou de uma palestra de Francis Schaeffer em Chicago. Após apresentar o seu esboço de *How Should We Then Live?* [Como nós poderíamos Viver?] Schaeffer enfrentou as questões de um público de mais de quatro mil pessoas. Jenkins lembra-se de um cavaleiro que “iniciou uma questão com um rosnado hesitante quase ininteligível. Sem dúvida ele sofria de paralisia cerebral”. Schaeffer fechou os olhos com firmeza e ouvia intensamente, enquanto o inquisidor desenvolvia seu longo e fragmentário inquérito. Jenkins admite que conseguiu captar aproximadamente só um quarto da questão, mas Schaeffer conseguiu discernir tudo, a não ser as últimas três palavras, que aquele senhor acabou repetindo. Schaeffer respondeu: “Perdoe-me... mas repita a última palavra novamente, por gentileza.” Entendida a questão toda, Schaeffer formulou uma síntese, respondendo “com o tempo e dignidade que ele oferecia sempre a todas as questões.” Quando esse mesmo homem prosseguiu com outra questão tediosa, Schaeffer “repetiu o processo, não antes de ter certeza de que havia entendido cada palavra e de ter respondido completamente.”³⁴ Enquanto muitos na audiência ficaram inquietos com isso, Schaeffer revelou uma paciência notável e compaixão de Francis Schaeffer, o pastor da melhor safra.

Lewis também demonstrava o seu coração de pastor. Em uma das passagens mais comoventes de *Cristianismo Puro e Simples*, podemos quase que imaginar o autor colocando a sua mão nos ombros da alma desesperada, enquanto apresenta o seguinte conselho psicológico aguçado e compassivo:

“Mas se você é uma pobre criatura, envenenada por uma má educação num lar cheio de ciúmes vulgares e de brigas absurdas, alguém que tenha sido vítima de uma detestável perversão sexual, independente de sua vontade, uma pessoa sempre importunada por um complexo de inferioridade que afaz gritar com os seus melhores amigos, não se desespere. Cristo sabe de tudo. Você é um dos pobres a quem Ele abençoou. Cristo conhece a máquina ruim que você tenta dirigir. Prossiga. Faça o que você puder. Um dia (talvez no outro mundo, ou quem sabe muito antes do que você pensa), Ele jogará essa máquina no ferro velho e lhe dará uma outra. E então você via surpreender a todos, inclusive a você mesmo, porque aprendeu a dirigir numa escola muito difícil.”³⁵

Lewis apresentava um equilíbrio fora de série e uma enorme sensibilidade para a discussão de problemas psicológicos. Ele defendia, de forma contundente,

que os seres humanos são responsáveis, ainda que reconhecesse, ao mesmo tempo também as adversidades abrangentes que penalizam grande parte da humanidade, e das quais não têm nenhuma culpa. Sua solução era de depositar sua confiança na sabedoria e bondade do nosso Pai celeste, que, um dia, irá separar nosso verdadeiro caráter, aquele pelo qual somos mais propriamente responsáveis, da carga psicológica, emocional e circunstancial que herdamos involuntariamente. Esta é uma perspectiva profundamente compassiva e equilibrada que evita os extremos muito comuns nos nossos dias: do moralismo rígido, por um lado, que ignora amplamente a influência da debilidade, e, pelo outro, variadas formas de determinismo psicológico e behaviorista, que reduzem ou negam a existência da responsabilidade moral. Lewis providencia uma via média tipicamente apelativa, capaz de alcançar um equilíbrio preciso.

Schaeffer e Lewis nos mostram, com seus distintos estilos, que a apologética deve estar repleta de compaixão e sabedoria pastoral, se quisermos que a nossa mensagem seja atrativa. Os argumentos apologéticos são muito freqüentemente conduzidos temperados pelo veneno da polêmica e pouca preocupação aparente com o bem-estar último do ouvinte. Nossos apologistas, em contrapartida, são excelentes modelos, de como uma mente aguçada e um coração caloroso podem combinar-se numa presença apologética poderosa.

19. Flexibilidade e versatilidade.

John Frame, professor de apologética e teologia sistemática do Seminário Teológico de Westminster na Califórnia, acredita que a contribuição mais importante de Schaeffer foi a sua habilidade em trazer o espectro total da realidade para o campo da apologética.³⁶ Desde a biologia até os negócios, da filosofia até a física, da ecologia até a engenharia, Schaeffer consistentemente exibiu notável flexibilidade e versatilidade, na sua busca por alcançar uma ampla gama de pessoas em seus próprios terrenos.

Schaeffer acreditava firmemente que a apologia tem que ser um empreendimento relativo a pessoas. Cada indivíduo é único, assim não há um só argumento que funcione com todo mundo. Isso é indubitavelmente um alerta grave para a nossa cultura atual, altamente diversificada. Podemos ter certeza de que um apologista conservador que, de uma maneira geral, ignora as considerações pessoais, falhará mais freqüentemente do que aquele que não ignora isso. O que precisamos conhecer, mais do que nunca, é um método não mecânico, um que possa ser adaptado às necessidades e interesses específicos de cada indivíduo.

Aqui novamente, a forma de tratamento do testemunho cumulativo é bem adequada para atingir esta necessidade. Trata-se de um modelo implicitamente flexível que dá boas oportunidades à criatividade e capacidade de adaptação. Como vimos anteriormente, este tipo de tratamento se parece muito com a montagem de um quebra-cabeças. Há somente um modelo último,

mas uma grande variedade de ângulos, a partir dos quais a construção pode partir. Com certa pessoa podemos partir do fundo, nesse caso a paisagem irá naturalmente emergir primeiro. Com outra, poderíamos começar de cima, nesse caso aparecerá inicialmente um chumaço de nuvens e um céu azul vivo. Em última instância entretanto, não importa de que direção estejamos partindo, teremos que colocar todas as peças precisas no seu lugar, se pretendemos ser totalmente convertidos, concretizando a figura toda. Um modelo como este claramente oferece a flexibilidade e versatilidade necessária para forjar uma apologética relativa a pessoas para o século vinte e um.

20. *A apologética final.*

Enquanto os argumentos e o comentário cultural apologéticos de Schaeffer evocavam uma ampla variedade de respostas, por todo o mundo evangélico, há uma característica em seu ministério que evocou admiração praticamente unânime, qual seja, sua ênfase cativante na comunidade. Mesmo Jack Rogers, um dos críticos mais contundentes, notou o que ele acha dos argumentos de Schaeffer “exasperantes, mas a descrição da vida no L’Abri é estimulante.”³⁷ A comunidade do L’Abri é, de muitas formas, um microcosmo do que a igreja deveria ser. Ela combina formação espiritual, estímulo intelectual, vida sagrada, diversidade étnica, responsabilidade compartilhada e interdependência mútua. É um contexto fértil para engajar a pessoa como um todo.

Alguns dos escritos mais apaixonados de Schaeffer giram em torno desse tema. Ele desafiou fortemente seus leitores a abrirem os seus lares, num gesto de hospitalidade. Ele explicou que a maioria dos presentes de casamento seus e de Edith foram destruídos já nos primeiros três anos do L’Abri. Seus enfeites foram destruídos. Seus cigarros queimaram o carpete da sala. Adolescentes doentes dormiram na sua cama. Foi o teste da vida real como ela é que habilitou Schaeffer a falar com tanta propriedade sobre esses assuntos. Considere a sua chamada de atenção quanto à atitude de “complacência” dos brancos evangélica: “Quantos negros você convidou para comer à sua mesa no ano que se passou? Quantos negros sentiram-se em casa em seu lar? E se você não teve nenhum em sua casa, cale-se sobre eles.”³⁸

Schaeffer estava convencido de que os cristãos foram chamados para formar uma contra-cultura, um organismo revolucionário que modela uma espiritualidade individual e corporativa confiável, que seja radicalmente diferente do que o mundo secular tem a oferecer. Se o mundo não reconhece isso na comunidade cristã, então nossas reivindicações de credibilidade terão pouca força. De fato Schaeffer nos diz, a partir de João 13, que, se o mundo não puder reconhecer relacionamentos de amor profundo entre os cristãos, isso lhes dá o direito de desconfiar não apenas a fé daqueles crentes, mas igualmente as reivindicações de verdade do cristianismo. A apologética final era, para Schaeffer a mais bela apresentação da

comunidade cristã. Esse é um modelo que vale a pena evocar.

21. *A realidade final.*

O amor é a apologética final. Schaeffer deixou inteiramente claro, que este tipo de amor é de uma espécie distintamente cristã. Não se trata de uma mera “solidariedade humanística, romântica entre os homens em geral.”³⁹ De certa forma, trata-se do mesmo tipo de amor que Jesus mostrou aos seus seguidores. Para os cristãos isso não representa nada mais, nada menos, do que o mesmo tipo de amor demonstrado pelo Filho do Deus encarnado Mas tem mais. O amor que se espera que os cristãos demonstrem e exemplifiquem é, em última instância, o mesmo tipo de amor que o Pai tinha pelo seu Filho desde toda a eternidade. Este amor deve produzir uma unidade entre os cristãos que é nada mais, nada menos do que uma imagem da unidade da Trindade. Schaeffer citou neste contexto, João 7.21, uma parte da oração sacerdotal de Cristo: “Replicou-lhes Jesus: Um só feito realizei, e todos vos admirais.”

O amor flui da seguinte maneira: Por toda a eternidade, havia amor e unidade entre as Pessoas da Trindade. Então, o Filho do Deus encarnado amou seus discípulos com o mesmo tipo de amor, com o qual o seu Pai o amou, antes do mundo ter sido criado. Em seguida, os discípulos foram comissionados a amarem uns aos outros como Cristo os amou. Assim, o seu amor deve ser modelo, revelando o amor eterno da Trindade. A apologética final não é, afinal, nada menos do que a impressionante noção de que a realidade última do relacionamento e do amor trinitário é e deve ser manifesta entre os cristãos.

De fato, os recursos trinitários, para dotar a personalidade de sentido é outra parte importante da apologética de Schaeffer. Em *O Deus que intervém* Schaeffer argumentou com grande contundência que a personalidade humana não poderia ser adequadamente explicada, e que a realidade última é impessoal. O aspecto impessoal, mais o tempo, mais a probabilidade simplesmente, não fornecem uma explicação suficientemente plausível para a existência da personalidade. Por contraste, o cristianismo tem uma resposta satisfatória para este fenômeno que, que, de resto é misterioso: “Entre a Trindade, antes da criação de qualquer coisa, havia amor real e comunicação real. A partir dessa afirmativa, a Bíblia afirma que este Deus que é pessoal criou o homem à Sua própria imagem... Ele é a imagem desse tipo de Deus e portanto personalidade é algo intrínseco à sua composição. Deus é pessoal e o homem também”.⁴⁰

Não é de se estranhar que o mesmo tipo de ênfase existia em Lewis. De fato, no quarto livro do *Cristianismo Puro e Simples* foi intitulado “Além da Personalidade, ou os Primeiros Passos na Doutrina da Trindade” Lewis deixa claro, desde o início, que o que ele quis dizer com “ir além da personalidade” não significa reverter-se para impessoalidade, pelo que ele seria menos do que nós somos. No entender de Lewis, a visão cristã de Deus é a única opção que explica,

como Deus pode ir além da personalidade, isto é, sendo mais do que uma pessoa, no sentido ordinário, sem recair na impessoalidade. De acordo com o cristianismo há um Deus somente, acontece que ele existe em três pessoas eternas.

Esta concepção de Deus faz sentido de como as pessoas humanas podem se unir a Deus, enquanto retém sua identidade individual. Por contraste, quando os panteístas tentam explicar, como eles são unidos por Deus, como gotas de água caindo no oceano. Toda a identidade pessoal e individual estaria perdida. “Só os cristãos que têm uma idéia de como as almas dos homens podem ser recebidas na vida de Deus e ainda continuar a ser o que são; ou, na realidade, a ser muito mais do que eram antes.”⁴¹

Além do mais, Lewis destaca que a grande idéia de que Deus é amor é um argumento a favor da trindade, pois que, para a própria natureza de Deus ser amor, ele deve conter pelo menos duas pessoas. “Se Deus fosse uma só Pessoa, então antes do mundo existir Ele não teria amor”.⁴² Mas os cristãos acreditam que Deus não começou a amar somente, a partir do momento em que o mundo foi criado. Antes, o seu amor é a sua natureza essencial. Os cristãos “crêem que a atividade vital e dinâmica do amor sempre se encontrou em Deus e criou tudo o mais.”⁴³

Lewis continua expondo a vida e experiência cristã em termos trinitários. Toda a atração do cristianismo resume-se, para Lewis, em participar da vida de Cristo, pela qual, de fato, nos tornamos “um pequeno Cristo”.⁴⁴ Isso significa que o objetivo final da vida cristã é de ser elevado para a comunhão da Trindade. É isso que significa a salvação e é isso que é vida eterna. Lewis desenvolve este ponto no seu estilo tão caracteristicamente sedutor:

Toda a dança, ou drama, ou característica dessa vida tripessoal deve realizar-se em cada um de nós; ou (exprimindo de outro modo) cada um de nós deve ter essa mesma característica, deve tomar parte nessa dança. Não há outro caminho que nos conduza à felicidade para a qual fomos feitos...Se você quer alegria, poder, paz, vida eterna, aproxime-se ou mesmo seja absorvido pelo que as contém...São uma grande fonte de energia e beleza que jorra no verdadeiro centro da realidade. Se você estiver perto dessa fonte, a névoa úmida via atingi-lo e o molhará; se não, você permanecerá bem seco.⁴⁵

Em uma palavra, a alegria da vida eterna é um compartilhar da vida, abundante da alegria advinda da própria fonte da vida, que é o Deus triúno. A doutrina da trindade não apenas explica de onde nós viemos (personalidade), mas também nos diz, para onde estamos indo.

Assim a visão cristã do amor, da comunicação, da personalidade e do relacionamento é capaz de alcançar a realidade na sua profundidade máxima. Não estamos falando de estrangeiros que surgiram acidentalmente de alguma

explosão impessoal. Já destacamos anteriormente do poder de um modelo interativo para a teologia e apologética. A razão última para esta ênfase acabou de revelar-se agora. A trindade é interativa. A apologética flui naturalmente de uma teologia completa e conscientemente trinitária. Esta é a visão brilhante que nós precisamos anunciar para a nossa era. Somente assim será possível espantar as sombras deste mundo obscurecido. Somente assim poderemos escrutinar a impressionante realidade final de um Deus que intervém, por ser infinitamente pessoal.

Notas

Introdução

1. C.S. Lewis “De Descriptione Temporum” in *They Asked for a Paper* (London: Geoffrey Bles, 1962), p. 25.
2. Informação dada pessoalmente por Chris Mitchell, diretor do Marion E. Wade Centre no Wheaton College, Wheaton, Ill., abril, 1996.
3. Dois dos mais intrigantes site são “ C.S. Lewis and the Inklings Home Page <http://ernie.bgsu.edu/~edwards/lewis.html> e “Into the Wardrobe: The C.S. Lewis WWW Page” <http://cslewis.drzeus.net/>
4. Bruce Edwards, “Lewis Redux: A Postmodern Dialogue”, publicado no site “C.S. Lewis and the Inklings Home Page”.
5. NT: Este é o título conferido pelos revisores da ABU editora, a partir da tradução de uma editora luterana que havia originalmente optado por *Cristianismo Autêntico*. Há uma nova tradução recente da Editora católica Quadrante, com notas explicativas do tradutor, e que também consideramos excelente.
6. Michael Maudlin, “1993 Christianity Today Book Awards”, *Christianity Today* 37, no. 4, (5 de abril, 1993):28.
7. NT: *L’Abri* quer dizer “abrigo”, em francês.
8. J. I. Packer, prefácio a *Reflections on Francis Schaeffer*, ed. Ronald W. Ruesegger (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1986), p.16.
9. Conf. Contatos pessoais mantidos com Dick Keyes, Wilmore, Ky., em 26 de julho de 1996.
10. Conf. Contatos pessoais mantidos com James Albritton, em abril de 1996.
11. Conf. Contatos pessoais mantidos com Lane Dennis, Wheaton, Ill., em abril de 1996.
12. Michael Schaeffer. Hamilton, The Dissatisfaction of Francis Schaeffer, *Christianity Today* 41, nº 3 (3 de março, 1997):22.
13. Jeff Jordan, *Not in Kansas any more God and the Philosophers*, Thomas V. Morris (ed.) (Nova Iorque: Oxford University Press), p. 132.
14. Cf. Jerry Lewis. Walls *On Keeping the Faith God and the Philosophers*, Thomas V. Morris (ed.) (Nova Iorque: Oxford University Press), p. 102-12.
15. Thomas V. Morris, *Suspicions of something more God and the Philosophers*, Thomas V. Morris (ed.) (Nova Iorque: Oxford University Press), p. 14.
16. Thomas Oden é que forjou o termo *paleo-ortodoxia* para distinguir aqueles que aderem à ortodoxia cristã histórica no seu “antigo (paleo) sentido ecumênico” da “tradição da moderna teologia (de Bultmann, Tillich e Niebuhr) da neo-ortodoxia” (*The Challenge of Post-Modernism*, Wheaton, Ill.: Victor, 1995, p. 398). Suspeitamos que Lewis teria aplaudido esta terminologia. Em uma entrevista a David Soper, publicada na revista *Zion’s Herald*, em

- 1948, Lewis ouviu falar, pela primeira vez, do termo *evangélico*. Quando Soper explicou, porque os líderes americanos haviam desenvolvido o termo (para distanciar-se a si mesmos do fundamentalismo rígido, do lado direito, e do liberalismo, do lado esquerdo), Lewis replicou, dizendo que um termo ainda melhor teria sido “Cristianismo clássico”. Para nossos propósitos, *paleo-ortodoxia* e *Cristianismo Clássico* são sinônimos. Ambos se referem à ortodoxia cristã, fundada nas Escrituras e resumida pela doutrina do credo ecumênico mantido pela igreja patrística (por exemplo, os credos apostólicos, de Niceno e Atanásio).
17. A linha de frente da filosofia teísta era tão fina nos anos cinquenta, que um ateu bem conhecido como Antony Flew sentiu-se obrigado a incluir a filosofia popular de C.S. Lewis em um volume significativo, revolucionário, intitulado *New Essays in Philosophical Theology*, Antony Flew (ed.) e Alasdair MacIntyre (Nova Iorque: Macmillan, 1964).
 18. Stackhouse, *By their Books*, p. 59.
 19. Richard John Neuhaus, *The Legacy of Schaeffer*, em *First Things*, nº 34 (junho/julho 1993): 64. *Prison Fellowship*, Charles Colson, que trabalho em equipe com Neuhaus para produzir a tão aclamada obra *Evangelicals and Catholics Together*, Dallas: Word, 1995), é um dos amigos que tem muito a dever a ambos os apologetas. Colson, que foi eleito o “autor vivo favorito” pelos leitores de *Christianity Today*, em 1993, foi profundamente influenciado por *Cristianismo Puro e Simples* durante a sua clausura e chamou Schaeffer de “um dos grandes profetas do século vinte” (*Evangelicals and Catholics Together*, p. 29).
 20. O distanciamento de Schaeffer em relação a certos acadêmicos evangélicos estende-se por uma ampla variedade de disciplinas, enquanto a ambigüidade em relação a Lewis limita-se aos círculos filosóficos e teológicos. As palavras de James Lewis. Sauer, um comerciante de livros e um editor do jornal *Touchstone*, exemplifica o constrangimento de muitos estudiosos evangélicos em reconhecer o que devem a Schaeffer; “Hesito em mencionar o efeito de que a obra de Francis Schaeffer teve sobre a minha visão de mundo (ele caiu em desgraça para muitos intelectuais evangélicos – por ser muito simplista, ou de direita.)” Por outro lado, Sauer não se sente constrangido em louvar Lewis; “Jamais poderei falar o suficiente sobre a influência de C.S. Lewis sobre a minha mente e imaginação (acho que faço parte da multidão que mora no mundo evangélico de Lewis, como admirador de carteirinha, e anel de identificação de Nárnia.) Eu tive acesso a um mundo de livros, idéias, apologética, romance, mero cristianismo, criatividade racionalismo redimido e liberdade de pensamento cristão.” (*Touchstone*, 9, nº 2 [primavera 1996]: 48).
 21. Thomas V. Morris, Revisão de *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion* de John Beversluis, *Faith and Philosophy*, 5, nº 3 (julho 1988): 319.
 22. Bob Fryling detalhou a transformação da modernidade para a pós-modernidade em uma comunicação bastante elucidativa, apresentada em um Encontro Internacional de Estudantes Evangélicos de todo o Mundo, em 1996.
 23. Conf. J. Richard Middleton e Brian J. Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used To Be* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), pp. 69-79, para uma explicação mais completa acerca da incredulidade pós-moderna, em relação aos discursos metanarrativo.
 24. William J. Abraham, *C.S. Lewis and the Conversion of the West* em *Permanent Things*, Andrew^a Tadie (ed.) e Michael H. Macdonald (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), p. 271.
 25. Conf. Timothy R. Phillips e Dennis Lewis. Okholm (eds.) *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1995), e David Schaeffer. Dockery (ed.) *O Desafio do Pós-Modernismo: The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement* (Wheaton Ill.: BridgePoint/Victor, 1995).
 26. N.T. Inerrância é o termo técnico em teologia para a teoria, de que Deus todo-poderoso não permitiria a ocorrência de nenhum tipo de erro, no processo de inspiração das Escrituras.
 27. William Lane Craig, *Reasonable Faith* (Wheaton, Ill: Crossway, 1994), p. xv.

28. C.S. Lewis, *Christian Apologetics*, em *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1970), p. 92.

Capítulo 1

1. “The Nation” *Time* 82, nº 22 (Novembro 29, 1963): 38.
2. George Sayer. *Jack: C.S. Lewis and his Times* (São Francisco: Harper & Row, 1988) p. 17.
3. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, p. 13-14.
4. Idem.
5. Idem, p. 15.
6. Idem.
7. Idem, p. 20.
8. Idem, p. 18.
9. Idem, p. 21-22.
10. Os leitores de *Surpreendido pela Alegria* podem até não estar familiarizados com estes nomes de internato, já que Lewis sentia, muitas vezes, a necessidade de usar pseudônimos. Consequentemente, Belsen é, na realidade Wynyard, Chartres é Cherbourg House, e Wyvern, é Malvern
11. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, p. 68.
12. Idem, p. 69.
13. Idem, p. 70-76.
14. Idem, p. 137.
15. De acordo com Paul F. Ford, Digory Kirke é uma combinação de Kirkpatrick e Lewis mesmo. Veja *Companion to Narnia* (Nova York: Harper Collings, 1994), p. 142. Isso explicaria o compromisso do professor com a razão dentro da estrutura sobrenatural.
16. C.S. Lewis, *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*. Trad. João M. Campos (São Paulo: Martins Fontes, 1997), p. 50. NT: Chamado simplesmente “o professor” na tradução para o português da Martins Fontes.
17. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, p. 176.
18. Idem, 185-6.
19. Quando Lewis ingressou na faculdade de Cambridge, ele optou por permutar a sua casa em Oxford, ao invés de vendê-la.
20. Lewis não era apenas pouco habilidoso com ferramentas, ele também era ruim de matemática. Ele passou fácil em todos os seus exames de ingresso em Oxford, com exceção da questão relativa à matemática. Seu serviço militar acabou sendo a sua salvação. Após os seu retorno, depois de dois anos de serviços, prestados durante a I Guerra Mundial, qual não foi a sua surpresa ao ficar sabendo que os veteranos não seriam convocados a submeter-se à “sabatina”, o exame que ele havia perdido. Se não fosse por esta concessão, Lewis provavelmente nunca teria finalizado os seus estudos em Oxford.
21. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, p. 213-14.
22. Idem, p. 213.
23. Idem, p. 214.
24. Idem, p. 229.
25. Idem, p. 232.
26. Idem, p. 241-42.
27. Sayer, *Jack*, p. 134-135
28. Bruce Lewis. Edwards, “A Modest Literary Biography and Bibliography”, publicada no site do “C.S. Lewis Inklings Page”.
29. Lyle W. Dorsett. *The Essential C.S. Lewis* (Nova York: Collier, 1988), p. 8.

30. Idem, p. 3.
31. C.S. Lewis, *The Pilgrim's Regress* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1992), p. 200.
32. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, org. W. H. Lewis (Londres: Geoffrey Bles, 1966), p. 167.
33. Cf. diálogo entre Sherwood Wirt da Associação Evangelística Billy Graham e C.S. Lewis, em *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1970), p. 267.
34. Embora Lewis tenha sido muitas vezes criticado por sua falta de rigor filosófico, Thomas Talbott é um filósofo formado, que tem Lewis em alta conta. Referindo-se ao *Problema do Sofrimento*, Talbott escreve que “Estou para encontrar ainda uma obra de filosofia mais convincente do que esta, escrita na primeira metade deste século (20), que foi capaz de antecipar a teodicéia “formadora de almas” de John Hick e que tenha desenvolvido, com tanta clareza, certas afirmações implícitas na defesa do Livre Arbítrio, empreendida por Alvin Plantinga” (cf. “C.S. Lewis and the Problem of Evil” *Christian Scholar's Review* 17, nº 1 [setembro, 1987]: 37).
35. Há um interessante debate sobre a discussão entre Anscombe e Lewis em “The Lewis-Anscombe Controversy: A Discussion of the Issues,” *Christian Scholar's Review* 19, nº 1 [setembro, 1989]: 32-48)
36. Sayer, *Jack*, p. 189.
37. Encorajamos os que duvidam da estabilidade da fé de Lewis, no final da sua vida, a lerem *Letters to Malcolm: chiefly on prayer* (Nova York: Harcourt, Brace and World, 1964), que foi escrito um ano antes da sua morte e publicado postumamente.
38. Peter Kreeft, *C.S. Lewis for the Third Millennium* (São Francisco: Ignatius, 1994), p. 9.
39. Edith Schaeffer, *The Tapestry* (Waco, Texas: Word, 1984), p. 37.
40. Idem.
41. Idem, p. 42-43.
42. Idem, p. 52. Veja ainda Lane T. Dennis “Conversion in na Evangelical Context: A Study in the Micro-Sociology of Religion” Tese de doutorado, Northwestern University, 1980, p 125-49, que apresenta alguns interessantes paralelos entre a conversão de Schaeffer e a teoria de mudança de paradigmas de Thomas Kuhn.
43. Idem, p. 54.
44. Idem, p. 62.
45. Idem, p. 122-23.
46. Idem, p. 131-32.
47. Idem.
48. Esta denominação passou a ser conhecida mais tarde como Igreja Presbiteriana Ortodoxa.
49. E. Schaeffer, *Tapestry*, p. 200.
50. Jerram Barrs, *St. Louis and the Beginnings of Children of Christ*, fita cassete da palestra proferida no Seminário Teológico de Covenant, 21 de setembro, 1989 (St. Louis: Covenant Seminary Electronic Media Ministries, 1992).
51. O Conselho Internacional das Igrejas Cristãs foi um movimento separatista emergente, que buscava preservar a pureza da doutrina Reformada Fundamentalista.
52. F. Schaeffer, prefácio a *Verdadeira Espiritualidade*, p. 5-7.
53. Em *Letters of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1985), Schaeffer descreve esta experiência fulminante, como a de “um pequeno vislumbre da glória de Deus” (p.14). Estas palavras nos lembram muito a experiência que Blaise Pascal certa vez chamou de “noite de fogo”. Coincidentemente, ambos os pensadores tinham 39 anos de idade, quando tiveram as suas respectivas iluminações. Contudo, Schaeffer era extremamente cauteloso quando se referia a esta experiência. Ele não queria que os seus colegas Reformados pensassem que ele estava proclamando uma segunda obtenção da graça ou qualquer tipo de experiência mística. Ele simplesmente passou a reconhecer o poder da realidade de Cristo na sua existência cotidiana.

54. E. Schaeffer, *Tapestry*, p. 387.
55. Michael Schaeffer. Hamilton, "The Dissatisfaction of Francis Schaeffer" *Christianity Today* 41, nº 3 (março 3, 1997): 25.
56. Francis A. Schaeffer. *Introduction to Francis Schaeffer* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1974), p. 36.
57. Hamilton, "The Dissatisfaction of Francis Schaeffer", p. 25.
58. Idem, p. 26.
59. Cal Thomas, "Francis August Schaeffer: Crusader for Truth," *Fundamentalist Journal* 3, nº 7, (julho/agosto 1984): 47-48.
60. A Editora Cultura Cristã está lançando esse livro com o título *O Deus que se Revela*.
61. F. Schaeffer, "Concerning the Books by Francis and Edith Schaeffer" em *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1972), p. 163.
62. E. Schaeffer *Tapestry*, p. 106.
63. Richard John Neuhaus, o palestrante do evento Asbury's Theological Seminary Theta Phi, fez esta declaração, por ocasião do evento na capela de Asbury Estes em Wilmore, Ky., em 6 de março, 1997.
64. *The Mark of a Christian* foi originalmente publicado em 1970. A inclusão desta parte de *The Great Evangelical Disaster* representou uma simples reafirmação do comprometimento permanente de dizer a verdade, com amor.
65. Thomas, "Francis August Schaeffer: Crusader for Truth", p. 49.
66. Vernon C. Grounds, "A Friend of Many Years Remembers Francis Schaeffer", parte 2, *Christianity Today* 23, nº 13 (6 de abril, 1979).
67. Philip Yancey, "Schaeffer on Schaeffer", parte 2, *Christianity Today* 23, no. 13 (6 de abril, 1979).
68. Peter van Inwagen, "Quam Dilecta," em *God and the Philosophers*, org. Thomas V. Morris (Nova York: Oxford University Press), p. 33.
69. Para além destes pontos de contraste no âmbito da vida familiar, havia também algumas similaridades interessantes, pela mesma vertente. Primeiro, Schaeffer e Lewis, que são conhecidos a muitos, por sua apologética intelectual, eram, na realidade, ambos extremamente eficientes em alcançar as crianças. O casal Schaeffer trabalhava extensivamente com os menores, nos primeiros anos do seu ministério, e Lewis aplicava a sua arte com destreza, nos seus influentes contos de Nárnia e trocava correspondência com muitos leitores precoces. Algumas coincidências geográficas entre Lewis e Schaeffer também valem ser mencionadas. Edith seguiu o seu caminho, ao lado do seu pai, de volta para o condado de County, na Irlanda, o território explorado por C.S. Lewis. Além disso, uma das filhas de Schaeffer, Susan, morou na mesma rua que Lewis, durante a sua reclusão em Oxford. Hoje, ela e o seu esposo, Ranald Macaulay, um graduado de Cambridge, dirigem o L'Abri Inglês. Eles têm uma filha, que leciona literatura e Shakespeare na Escola Superior de Cambridge, nas pegadas de outro professor de Cambridge, que outrora ali lecionava, de forma admirável (da carta de Edith Schaeffer a um dos autores, de 17 de janeiro, 1997).
70. NT.: *Inkling* quer dizer "noção", "idéia". Na tradição dos famosos "clubes" ingleses então, tratava-se de um grupo de acadêmicos, que desfrutava da companhia mútua nos fins-de-tarde, em estilo de um *happy hour*, trocando idéias a respeito de suas respectivas pesquisas. Todo o espírito dos relatos que podemos encontrar a respeito do que se passava neste grupo nos leva a crer que, na falta de melhor tradução para "Inklings", quem sabe "Admiradores" ou "Simpatizantes", ou até "Assombrados" pudesse dar conta de alguma parte desse conteúdo semântico.

Capítulo 2

1. C.S. Lewis *Cristianismo Puro e Simples*, p. i.
2. Idem, p. iii.
3. Francis A. Schaeffer, *The Great Evangelical Disaster* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1984), p. 72.
4. N.T. A tese do sacrifício substitutivo diz que a morte de Cristo é suficiente para justificar todos os pecados humanos, porque Cristo morreu em nosso lugar substituindo a nossa pena de morte (Rm 6.23 "... o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor.") pela lei da graça para a nossa justificação plena, independente das obras (cf. Rm 3.23-28 "... todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente, por sua graça, mediante a redenção que há em Cristo Jesus, a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé, para manifestar a sua justiça, por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos; tendo em vista a manifestação da sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus. Onde, pois, a jactância? Foi de todo excluída. Por que lei? Das obras? Não; pelo contrário, pela lei da fé. Concluímos, pois, que o homem é justificado pela fé, independentemente das obras da lei.")
5. Idem, p. 74.
6. C.S. Lewis. *Cristianismo Puro e Simples*, p. 30.
7. Francis A. Schaeffer, *The Great Evangelical Disaster* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1984), p. 46.
8. Clark Pinnock, "Assessing the Apologetics of C.S. Lewis", *The Canadian C.S. Lewis Journal*, Primavera, 1995, p. 13.
9. C.S. Lewis, "Christianity and Literature", em *Christian Reflections* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1967), p. 10.
10. Idem, p. 14.
11. Os Guinness, em conversa com os autores Wilmore, Ky., de 21 de novembro de 1996.
12. Francis Schaeffer *A Verdadeira Espiritualidade*, (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1980), p. 90.
13. Idem, p. 39.
14. Schaeffer, *Basic Bible Studies*, p. 348.
15. Idem, p. 349.
16. Francis Schaeffer *A Verdadeira Espiritualidade*, p. 89.
17. Idem.
18. Francis A. Schaeffer, *Doctrinal Series: Justification*, fita cassete do catálogo nº 109.3 (Michigan City, Ind.: Fitas Cassetes Lewis' Abri).
19. Schaeffer, *Basic Bible Studies*, p. 349.
20. Francis A. Schaeffer, *Letters of Francis A. Schaeffer*, ed. Lane T. Dennis (Wheaton, Ill: Crossway, 1985), p. 127.
21. Idem, 126.
22. Schaeffer, *Verdadeira Espiritualidade*, p. 90.
23. Schaeffer *Basic Bible Studies*, p. 361.
24. Idem, 363.
25. Idem, 350-54.
26. A perspectiva dos autores a este respeito nos parece equivocada. Uma simples análise dos símbolos da fé Reformada (Confissão de Fé de Westminster, cap. XIII, Catecismo Maior, perg. 75, e Breve Catecismo, perg. 35) revela a importância da doutrina da santificação nos círculos reformados. Além do mais, é sempre bom lembrar que as convicções de Schaeffer desenvolveram-se dentro da tradição Reformada.
27. Schaeffer, *Verdadeira Espiritualidade*, p. 122.

28. Idem, Schaeffer acreditava que a aspiração de Wesley à santificação é um alvo a ser alcançado, mas que “a sua teologia nessa área estava equivocada e ele usou uma terminologia errada. “Não se tem clareza, se Schaeffer entendeu os ensinamentos de Wesley, acerca da questão da total santificação e aperfeiçoamento cristão. Os ensinamentos de Wesley sobre este assunto podem ser mal compreendidos, se forem interpretados por uma ótica legalista, ao invés de uma ética. Wesley não acreditava que possamos alcançar um estado de perfeição exterior nesta vida. Este nunca será o caso, já que os seres humanos decaídos são viesados por uma série de variáveis emocionais, psicológicas e físicas. A perfeição completa só virá na glória. Contudo, Wesley acreditava que o Espírito Santo é capaz de purificar e realmente purifica e aperfeiçoa o coração daquele que crê pela fé, nesta vida, capacitando o cristão inteiramente santificado a viver uma vida de amor perfeito, em termos de intenção, ainda que não, de resultado. Para maiores estudos a cerca dos ensinamentos de Wesley, sobre santificação completa, veja Thomas C. Oden, *John Wesley's Scriptural Christianity: A Plain Exposition of His Teaching on Christian Doctrine* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1994) e Kenneth J. Collins. *A Faithful Witness: John Wesley's Homiletical Theology* (Wilmore, Ky.: Wesley Heritage, 1993).
29. Schaeffer. *Verdadeira Espiritualidade*, p.62.
30. Schaeffer, *Basic Bible Studies*, p. 365.
31. C.S. Lewis *Cristianismo Puro e Simples*, p. iii.
32. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, ed. W. H. Lewis (Londres: Geoffrey Bles, 1966), p. 198.
33. Em *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Londres: Cambridge University Press, 1986), 2:1-3, Alister McGrath destaca que a distinção formal entre a justificação e a santificação originou-se da Reforma Protestante. McGrath argumenta que Agostinho não estabelecia tal distinção, mas antes considerava a santificação um componente essencial da justificação. Vale notar que Lewis parece articular uma perspectiva, que concorda com a perspectiva clássica, católica de Agostinho, enquanto Schaeffer defende a formulação propriamente protestante.
34. Lewis certamente acreditava que a redenção divina faça parte da salvação, mas ele não acreditava que seja o propósito primeiro de Deus. Ele achava que o propósito da salvação é de transformar seres humanos pecaminosos em criaturas santas, capazes de relacionar-se com o seu Criador e desfrutar das bênçãos eternas do céu.
35. C.S. Lewis *O Problema do Sofrimento*, p. 45.
36. C.S. Lewis *Cristianismo Puro e Simples*, p. 32.
37. Idem, p. 115-6.
38. Edgar William Boss “*The Theology of C.S. Lewis*” (dissertação de doutorado em teologia, Seminário Teológico Batista do Norte, 1948). Boss interpreta mal a visão de Lewis, a respeito da redenção e do resgate, chamando-a de “teoria do exemplo”.
39. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 79.
40. Idem, p. 32.
41. Idem.
42. C.S. Lewis. *Letters to Malcolm: chiefly on prayer* (Nova York: Hartcourt, Brace e World, 1964), p. 108-9.
43. C.S. Lewis *Cristianismo Puro e Simples* p. 32.
44. Idem, 32-33.
45. C.S. Lewis . *O Grande Abismo*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Mundo Cristão 1983), p. 72.
46. C.S. Lewis . *O Grande Abismo*, p. 72.
47. Idem, p. 75.
48. Vale a pena notar que Lewis nos apresenta um quadro da teoria da redenção da expiação em *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, mas o modelo de transformação perpassa toda a sua obra teológica e apologetica.

49. Schaeffer, *Basic Bible Studies*, p. 358 -59.
50. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 119.

Capítulo 3

1. Edith Schaeffer, *The Tapestry* (Waco, Tex.: Word, 1984), p 189-90.
2. William Hasker, *Metaphysics: constructing a worldview* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983), p.40.
3. Os paradigmas do determinismo rigoroso, do determinismo moderado (determinismo moderado) e do libertarianismo são categorias de pensamento amplamente aceitas na filosofia da religião contemporânea. As definições de William Hasker podem ser encontradas por todo o presente capítulo, mas ainda maiores discussões equiparáveis a respeito desses assuntos, podem ser encontradas em uma série de textos básicos, incl. Richard Taylor, *Metafísica*, 4ª ed (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1992) e William Haverson, *A Concise Introduction to Philosophy* (Nova York: Random House, 1972).
4. Hasker, *Metaphysics*, p. 32.
5. Idem.
6. Cf. Steward C. Goetz, “A Noncausal Theory of Agency,” *Philosophy and Phenomenological Research* 49, no. 2 (dezembro, 1988): 303-16, e “Libertarian Choice”, *Faith and Philosophy* 14, no. 2 (Abril, 1997): 195-211.
7. Hasker, *Metaphysics*, p.33.
8. O determinismo duro e a liberdade libertária são exemplos de “indeterminismo moderado”, já que cada uma dessas posições afirma mútua exclusividade entre o determinismo e a liberdade. O determinismo moderado, por outro lado, é muitas vezes chamado de “determinismo moderado”, já que este paradigma harmoniza uma noção de determinismo completo com alguma espécie de liberdade.
9. Francis A. Schaeffer, *Our System of Doctrine*, adaptado da palestra proferida no Sínodo Geral da Igreja Presbiteriana da Bíblia (Filadélfia: Comitê de Publicações da Igreja Presbiteriana da Bíblia, 1942), p. 1.
10. Francis A. Schaeffer, *God’s Sovereignty and Man’s Significance*, fita K7, catálogo no. 101.1 e 101.2 (Cidade de Michigan, Ind: Fitas Lewis’Abri), p. 146.
11. Francis A. Schaeffer, *No little People*, Vol. 3, livro 1 de *The Complete Works of Francis A Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 146.
12. Schaeffer, *God’s Sovereignty and Man’s Significance*.
13. Idem.
14. Idem.
15. *Confissão de Fé de Westminster*, 3.3.
16. Idem, 3.7.
17. James B. Hurley, “Schaeffer on Evangelicalism” em *Reflections on Francis Schaeffer*, ed. Ronald W. Ruesegger (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986), p. 272.
18. Francis A. Schaeffer, *Doctrinal Series: Assurance*, fita cassete, catálogo no.112.1 (Cidade de Michigan, Ind: K7 L’Abri).
19. Schaeffer, *God’s Sovereignty and Man’s Significance*.
20. Uma breve olhada no índice de *The Complete Works of Francis A Schaeffer* basta para verificarmos mais do que cinquenta referências à liberdade, mas nenhuma referência à predestinação ou eleição.
21. Schaeffer, *God’s Sovereignty and Man’s Significance*.
22. Francis Schaeffer. *O Deus que Intervém*, (trad. Fernando Korndorfer, São Paulo: Refúgio/ABU, 1981), p. 154-5.
23. Francis Schaeffer *A verdadeira Espiritualidade*, p. 132.

24. É preciso notar que Schaeffer e Lewis nunca usaram os termos liberdade libertária e determinismo moderado. Consequentemente, alguns poderiam supor, estarmos atribuindo estas categorias de pensamento aleatoriamente aos nossos autores. Ainda que sejamos sensíveis a este tipo de preocupação, tal acusação seria pouco adequada. Pois o que se entende por “liberdade libertária” é, nada mais, nada menos, do que a possibilidade da escolha contrária, e a insistência com que Schaeffer defendia a idéia da escolha de uma causa primeira, deixa bastante claro que a teoria libertária corresponde ao tipo de liberdade que ele tinha em mente, ainda que ele não estivesse familiarizado ao termo.
25. Schaeffer, *God's Sovereignty and Man's Significance*.
26. Idem.
27. Idem.
28. Idem.
29. C.S. Lewis. *Surpreendido pela Alegria*, Trad. Eduardo P. e Ferreira. (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1998), p. 38-39.
30. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, (5ª ed., São Paulo: ABU Editora, 1997), p. 119.
34. Idem, p. 120.
35. Idem, p. 120
36. Esta é, de fato mais uma prova de que Lewis era um libertário. Um determinismo moderado não encararia a presciência completa, como uma pista, já que a liberdade compatibilista não requer o poder da escolha contrária. Aqueles que desafiam a noção de presciência completa geralmente o fazem, dado o fato de que isto normalmente dificulta a possibilidade de escolha contrária.
37. C.S. Lewis. *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*, trad. Mateus Sampaio Soares de Azevedo, (Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.), p. 117
38. Para um debate mais detalhado sobre este ponto, veja Lewis em *Discarded Image* (Londres: Cambridge University Press, 1964), p. 88-89.
39. Lewis, *Cartas do Diabo a seu Aprendiz*, p. 117.
40. Lewis atribui uma postura de “Eterno Agora” a Boécio (*Cartas do Diabo a seu Aprendiz*, p. 117), Mas Thomas Moris identifica as raízes dessa abordagem em fontes filosóficas pré-cristãs, como Plotino, os neo-platônicos e Parmênides. Conf. *Our Idea of God* (Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1991), p. 121.
41. C.S. Lewis. *Milagres*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1984), p. 162.
42. Idem, 165-66.
43. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, p. 251-52.
44. Lewis, *Letters to Malcolm: chiefly on prayer* (Nova York: Hartcourt, Brace and World, 1964), p 49-50.
45. C.S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*. p. 228.
46. Idem, p. 228-9.
47. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, p. 252.
48. Idem.
49. Idem. P. 245.
50. Idem, p. 252. Embora Lewis não indicasse explicitamente, o que ele entendia por uma “visão diferente”, parece que ele está se referindo a alguma espécie de Arminianismo.

Capítulo 4

1. Frank Schaeffer, *Portofino* (Nova York: Berkley Books, 1996), p 128-29.
2. Idem, p. 129-30.
3. Idem, p. 131.

4. Idem, p. 132.
5. Idem.
6. Frank Schaeffer, Carta para um dos autores, 23 de novembro, 1996.
7. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, p. 139.
8. Basinger, “Does Revelation challenge logic”?, p. 205.
9. Uma coletânea de ensaios rigorosos, relativos à coerência das doutrinas cristãs chave, pode ser encontrado em Ronald J. Feenstra e Cornelius Plantinga Jr., eds., *Trinity Incarnation and Atonement*] (Notre Dame, Ind: University Notre Dame Press, 1989). E há um excelente tratado a respeito particularmente da Encarnação em Thomas V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, Nova York: Cornell University Press, 1986).
10. Richard P. Feynman, *QED: The Strange Theory of Light and Matter* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), p. 37.
11. Dick Keyes diretor do ramo do L’Abri em Southborough (Massachusetts), em conversa com os autores (Wilmore, Ky., 26 de julho, 1996) destacava que Schaeffer jamais descartou alguma parte da *Confissão de Westminster*. Por outro lado, Keyes afirmava que Schaeffer sentia-se incomodado com a linguagem “inteiramente mecânica” que os bispos empregavam algumas vezes. Isso pode explicar, porque Schaeffer endossava a Declaração do Sínodo da Igreja Presbiteriana Internacional (11 de julho, 1981), um documento, designado para servir como uma espécie de suplemento, e não, como objeção aos ensinamentos da Confissão de Westminster. Diz a declaração:
 1. Acreditamos que a existência e caráter pessoal e infinito de Deus é a única base para se afirmar qualquer responsabilidade humana.
 2. Rejeitamos qualquer declaração a respeito da doutrina da soberania de Deus, que dê a impressão de que a ênfase no significado real da possibilidade de escolha do homem representa a negação da soberania de Deus ou vice-versa.
 3. Acreditamos que a dificuldade dessa questão é algo que se aplica a todo o nosso conhecimento. Por exemplo, na ciência, apesar de a nossa compreensão aumentar com o aumento da quantidade de informações, nunca estaremos em condições de compreender o infinito. Semelhantemente ao pensar sobre Deus e o homem, temos de afirmar simplesmente que o homem é totalmente responsável e que Deus é totalmente soberano.
 4. Rejeitamos todas as declarações que afirmam ou implicam em que Deus seja o autor do mal, ou que desejasse o pecado humano, ou que a história seja um desdobramento do determinismo divino.Embora esta declaração tivesse sido designada para esclarecer o trabalho dos bispos de Westminster, ela reflete a posição paradoxal de Schaeffer claramente – um departamento definitivo do ensinamento compatibilista da Confissão de Westminster.
12. *Confissão de Fé de Westminster*, 3.1.
13. Schaeffer estabelecia uma distinção entre predestinação e determinismo. Presume-se que ele achava que uma causa pessoal era algo que, de alguma forma era menos problemático do que uma causa impessoal. Mas não importa, se a causa suficiente é pessoal ou impessoal; se não temos outra escolha, a escolha já foi determinada. Em outras palavras, há importantes diferenças entre o determinismo teológico e o determinismo naturalista. Neste último as leis impessoais da natureza determinam todos os eventos em uma rede contínua. Para o determinista teológico, um Deus pessoal determina todas as coisas, de acordo com a sua vontade. Mas o ponto em destaque aqui é que ambos acreditam que não temos como defender, de forma consistente, a liberdade, e, ao mesmo tempo também, um determinismo total.
14. William J. Abraham, *Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985), p. 142-45.
15. João Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, org. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles (Filadélfia : Westminster Press, 1960), p. 957, conforme citado por Abraham, *Introduction to the Philosophy of Religion*, p. 144.
16. Entre os eminentes defensores da liberdade libertária na filosofia cristã, contamos com Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Eleonore Stump, John Lucas, Peter van Inwagen, Steward

- Goetz, Philip Quinn, William Lane Craig, Alan Donagan, Thomas Flint, Alfred Freddoso, Timothy O'Conner e William Hasker.
17. Abraham, *Introduction to the Philosophy of Religion*, p. 146. Harry Frankfurt argumentava recentemente e de forma bastante ingênua, que o poder de escolha contrária (o que ele chamou de Princípio das Possibilidades Alternativas) não é uma condição necessária para a responsabilidade moral. Seu interessante contra-exemplo deste princípio não atinge o nosso caso, pois está relacionado a potencialidades não atualizadas, que poderiam ter influenciado o resultado de um evento, mas que não o chegaram a influenciar de fato. Na visão calvinista da predestinação, as pessoas não têm a possibilidade de agir diferente de como agem, pois elas foram de fato determinadas por Deus. Há um interessante debate de Frankfurt sobre isso, na obra de Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon, 1983), p. 161-82. Van Inwagen alega que os contra-exemplos de Frankfurt não provam que o determinismo e responsabilidade moral sejam compatíveis. O tipo de liberdade necessária para a responsabilidade moral é tal, que quando os sujeitos agentes se “deparam com a possibilidade de escolha entre vários cursos de ação incompatíveis, cada um destes cursos é tal, que o sujeito pode (está em condições de, está em seu poder) escolhê-lo” (p. 180)
 18. Idem.
 19. Idem, p. 150-51.
 20. Francis A. Schaeffer. *Verdadeira Espiritualidade*, (São Paulo: Editora Fiel, 1980), p. 132.
 21. R. K. Mc Gregor Wright, *No Place for Sovereignty* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996), p. 53.
 22. Idem, p. 54.
 23. Cornelius Van Til, “The Apologetic Methodology of Francis A. Schaeffer” (discurso não publicado, Westminster Theological Seminary Library, 1974), p. 31.
 24. Para se obter uma visão filosoficamente fundamentada da razão, porque o calvinismo exige alguma forma de compatibilismo ou rejeição de toda a liberdade humana, veja John Schaeffer. Feinberg, “God, Freedom and Evil in Calvinist Thinking” em *The Grace of God, the Bondage of the Will* org. Thomas R. Schreiner e Bruce A. Ware (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1995), 2:459-83.
 25. Walter Hollenweger, *Evangelism Today: Good News or Bone of Contention?* (Belfast: Christian Journals, 1976), p. 73-74.
 26. Francis A. Schaeffer. *God's Sovereignty and Man's Significance* fita cassete catálogo nº 101.1 e 101.2 (Cidade de Michigan: Ind: Cassetes Lewis'Abri).
 27. Francis A. Schaeffer. *O Deus que Intervém* p.167-170.
 28. Não seria isto devido ao fato de que Schaeffer, assim como os teólogos da tradição reformada no geral, não viam uma contradição entre a soberania de Deus e a responsabilidade humana?
 29. Francis Schaeffer. *A Morte da Razão*. (2ª ed. São Paulo: Fiel ABU, 1977), p. 3.
 30. Idem.
 31. Francis Schaeffer *O Deus que Intervém*, p. 167-8.
 32. De acordo com Richard Muller, a admissão do conhecimento médio abriria uma concessão, da parte dos cristãos reformados, a respeito de “praticamente todas as questões em pauta” para a necessidade de se adotar uma perspectiva Arminiana. Veja *The Grace of God, the Bondage of Will*, vol. 2, p. 265.
 33. C.S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*. Trad. Eduardo P. e Ferreira. (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1998), p. 228.
 34. Idem, p. 228-9.
 35. C.S. Lewis, *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1970), p. 261
 36. Schaeffer, *God's Sovereignty and the Man's Significance*.
 37. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, p. 229.
 38. Idem, p. 237-8.
 39. Cf. *Personal Heresy: a Controversy* (Londres: Oxford University Press, 1965.). Esta obra é de autoria conjunta de C.S. Lewis com E. M. W. Tillyard.
 40. C.S. Lewis. *Surpreendido pela alegria*, p. 228-9.

41. C.S. Lewis. *O Problema do Sofrimento*, p. 20-1.
42. C.S. Lewis, *Milagres*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1984), p. 12.
43. Para uma discussão sobre as diversas teorias da onisciência e onipotência de Deus, veja capítulos 3 e 4 de Jerry Lewis. Walls, *Hell: the logic of Damnation* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1992).
44. Os Guinness apontou para a estratégia pastoral de Schaeffer, durante uma conversa com os autores, Wilmore, Ky. em 21 de novembro, 1996.
45. Francis Schaeffer. *O Deus que intervém*, p. 214.
46. É claro que não queremos sugerir com isso, que a apologética seja um simples jogo, cujo objetivo é de “desclassificar” ou “passar a perna” na pessoa que estamos enfrentando.
47. Francis Schaeffer. *O Deus que intervém*, p. 165.
48. James Sire, conversa telefônica com um dos autores, abril, 1996.

Capítulo 5

1. Schaeffer, *Great Evangelical Disaster*, p. 43-44.
2. Idem, p. 44.
3. A defesa da inerrância é uma estratégia comum presente por toda a obra de Schaeffer. Todos os cinco volumes de suas *Obras Completas* contém referências, quanto à inspiração bíblica. O segundo volume, intitulado “The Christian View of the Bible as a Truth” oferece um tratamento extensivo do assunto. *The Great Evangelical Disaster*, seu ensaio conclusivo sobre o assunto, ficou completo nas semanas finais da sua luta contra o câncer, dois anos após a publicação de *The Complete Works*.
4. Vale notar que Lewis não discute o mérito da inspiração bíblica em *Cristianismo Puro e Simples*, obra que muitos consideram a principal defesa dos dogmas centrais da ortodoxia histórica cristã, do século vinte. Quando Lewis escreveu este livro, ele solicitou a quatro bispos (um anglicano, um presbiteriano, um metodista e um católico romano) darem seus pareceres ao manuscrito do segundo livro. No prefácio, ele comentou: “O metodista achou que eu não havia dito o bastante sobre a Fé, e o católico-romano achou que eu tinha exagerado um pouco na relativa irrelevância das teorias na explicação da redenção. Quanto ao resto, nós cinco estávamos de acordo “(p. iii). Nenhum dos bispos mencionou o silêncio de Lewis, a cerca do tema da inspiração.
5. Para uma breve introdução à perspectiva histórica de Schaeffer, acerca desse assunto, veja o prefácio a *The Foundation of Biblical Authority*, org. James Montgomery Boice (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1978), p 15-20. Veja ainda Forrest Baird, “Schaeffer Intellectual Roots”, em *Reflections on Francis Schaeffer*, org. Ronald W. Ruesegger (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1986), p. 45-67.
6. Francis A. Schaeffer. *He is There and He is not Silent*, vol. 1, livro 3, de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 305.
7. N.T. A chamada “revelação proposicional” é aquele tipo de revelação “pela qual Deus torna conhecido um propósito ou uma verdade(Cf. Lc 2.32; Rm 16.25, 2Co 12.1; Gl 1.12; Ef 3.3 - Bíblia On Line, versão 2.0 Sociedade Bíblica do Brasil). Um bom exemplo disso é o chamamento de Moisés (Gn 12.1-3 “Ora, disse o SENHOR a Abrão: Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai e vai para a terra que te mostrarei; de ti farei uma grande nação, e te abençoarei, e te engrandecerei o nome. Sê tu uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; em ti serão benditas todas as famílias da terra.”)
8. Idem, p. 345. É interessante notar que, em todo o texto deste anexo, Schaeffer usa o termo *infallibilidade*, ao invés de *inerrância*. *He is There and He is not Silent* foi originalmente publicado em 1972, época em que Schaeffer aparentemente ainda confiava neste termo,

- comunicando o que ele pretendia. Schaeffer acabou acreditando que o termo tivesse sido co-optado por neo-evangelicais, que aderiam a uma teoria da inspiração, que ele mesmo acreditava ser uma inferior (Veja *The Great Evangelical Disaster*, p. 57). Embora Schaeffer tivesse modificado outras partes dos seus escritos originais para a edição de *Complete Works*, é curioso notar que ele não conceitua o uso do termo infalibilidade neste anexo.
9. Idem, p. 349.
 10. De acordo com a concepção anselminiana de Deus, o ser divino é visto como aquele que detém todas as máximas perfeições possíveis e imagináveis (por ex., todo-poderoso, todo-amoroso, onisciente). Veja uma explicação atualizada da teologia do ser perfeito no capítulo dois de Thomas V. Morris, *Our Idea of God* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991).
 11. Schaeffer, *He is There and He is not Silent*, p. 347.
 12. Idem.
 13. Francis A. Schaeffer, *No Final Conflict* vol. 2, livro 2 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 124.
 14. Schaeffer, *He is There and He is not Silent*, p. 348.
 15. Idem, 349.
 16. Schaeffer, *No Final Conflict*, p. 125.
 17. William J. Abraham, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism* (Nova York: Oxford University Press, 1982), p. 39.
 18. Idem.
 19. C.S. Lewis, “Modern Theology and Biblical Criticism”, em *Christian Reflections* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1967), p. 152.
 20. Idem, p. 163.
 21. C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (Nova York: Hartcourt Brace, 1958), p. 109-10.
 22. Harold Lindsell, *Bible in Balance* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1979), p. 286-87.
 23. Harold Lindsell, prefácio a *The Best of C.S. Lewis* (Washington, D.C.: Canon, 1974), p. vi-vii.
 24. Harold Lindsell, carta a *The Wittenburg Door*, nº 65 (fevereiro-março, 1982):15.
 25. Lewis, “Modern Theology and Biblical Criticism”, p. 161.
 26. Veja Jerry Walls, “C.S. Lewis and the ambiguity of *The Wittenburg Door*”, nº 62 (agosto-setembro 1981):20.
 27. C.S. Lewis *O Problema do Sofrimento*. (trad. Neyd Siqueira, São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1983), p. 85-6.
 28. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 112.
 29. C.S. Lewis. *Letters to Malcolm: chiefly on prayer* (Nova York: Hartcourt, Brace e World, 1964), p. 59.
 30. Lewis não deixa dúvidas, quanto ao seu comprometimento para com a consistência bíblica, quando escreve: “Eu considero como princípio primeiro de que não devemos interpretar qualquer parte das Escrituras, de soter que contradiga as demais partes.” (conf. *Letters of C.S. Lewis*, p. 251).
 31. C.S. Lewis, “Why am I not a pacifist” em *The Weight of Glory and Other Adresses* (Nova York: Collier, 1980), p. 35. (NT.: Este ensaio não foi incluído na versão de *O Peso da Glória* da Editora Vida Nova)
 32. C.S. Lewis, *The Literary Impact of the Authorised Version* (Londres: Athlone, 1950), p. 25
 33. “Modern Theology and Biblical Criticism”, p. 153.
 34. C.S. Lewis, *The World's Last Night and Other Addresses* (Nova York: Harcourt Brace, 1960).
 35. C. S. Lewis. *Surpreendido pela Alegria*, trad. Eduardo Pereira e Ferreira. (São Paulo: Mundo Cristão, 1998) p. 231.
 36. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 114.

37. Lewis, *Problema do Sofrimento*, p. 17.
38. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 110.
39. Idem, 85-89.
40. C.S. Lewis *Milagres*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Mundo Cristão, 1984) p. 106-7.
41. Idem, 126.
42. C.S. Lewis, “The Grand Miracle” em *God in the Dock*, (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1970), p.86.
43. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, p. 286-87.
44. Idem, p. 287.
46. Lewis *Reflections on the Psalms*, p. 116. Esta afirmação reflete claramente o compromisso que Lewis tinha com um princípio que ele chamava de “transposição” – uma espécie de “adaptação de um plano superior a um plano inferior” (cf. *O Peso da Glória*, p. 25-36).
46. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, p. 247.
47. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p.111.
48. Idem, p. 113.
49. Lewis, “Dogma and Universe” em *God in the Dock* , p. 43.
50. C.S. Lewis, *An Experiment in Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), p. 19.
51. O alto apreço que Lewis tinha pela literatura e sua sensibilidade em interpretar o texto, de acordo com o contexto do autor e sua intenção, levaram Michael Christensen a caracterizar a perspectiva de Lewis, como uma “visão literária da inspiração” (veja *C.S. Lewis and Scripture* [Waco, Tex.: Word, 1979], p. 93). É preciso, entretanto, destacar ainda que algumas verdades importantes podem abrir o seu caminho para o texto, independente do conhecimento do autor. O princípio hermenêutico a ser reconhecido aqui é que o texto bíblico pode significar mais do que as intenções do autor, embora não possam significar algo diferente ou contrário à intenção original do autor. Isso é especialmente o caso do imaginário ambivalente que se propõe na literatura apologetica.
52. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 122.
53. Idem.
54. Schaeffer, *Great Evangelical Disaster*, p. 187.
55. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 112.
56. Idem.
57. William J. Abraham, *The Divine Inspiration of Holy Scripture* (Nova York: Oxford University Press, 1981), p. 16-17.
58. Em “O Deus de Abraão, Isaque e Anselmo” (*Fé e Filosofia* 1, no. 2 [Abril 1984]: 177-87), Thomas V. Morris frisa a importância de levarmos a sério, tanto as considerações *a priori*, quanto as *a posteriori*, quando praticamos a filosofia teológica. Uma aproximação como esta permite a aplicação, tanto das afirmações dedutivas, quanto das observações indutivas, numa interação dinâmica. O resultado final é uma teoria emergente, que muitas vezes exige modificação de ambas, para se fazer justiça a todos os dados relevantes.
59. Blaise Pascal, *Pensées* (Londres: Penguin, 1966), nº 234, p. 101.
60. Conf. entrevista com Alister McGrath e George Hunsinger, “Evangelicals and Postliberals: Shall the Twain Meet?” *Academic Alert*, 5, nº 2 (primavera, 1996):4.
61. Kent Hill, “Francis Schaeffer (1921-84): An Evaluation of His Life and Thought” em *Faith and Imagination* org. Noel Riley Fitch e Richard W. Etulain (Albuquerque, N. M.: Far West Books, 1985), p. 159.
62. Idem, p. 160.
63. Schaeffer, *No Final Conflict* , p. 124.
64. Veja o excelente estudo comparativo de Richard Burridge dos Evangelhos com biografias greco-romanas, *What are the Gospels?* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
65. Jack Rogers, “Francis Schaeffer: the promise and the problem, parte 2,” *Reformed Journal*

- 27, no. 6 (junho 1977): 17. Rogers atribui a resistência de Schaeffer às considerações culturais, históricas e lingüísticas a concepções, que são amplamente condicionadas pelo realismo do senso comum escocês.
66. Schaeffer, *He is There and He is not Silent*, p. 347.
67. Uma afirmação como esta pode ser defendida, aplicando a noção molinista ou do conhecimento médio na interação entre Deus e o homem. Quer dizer, Deus teria escolhido, como autores das Escrituras aquelas pessoas, que ele sabia infalivelmente, pela via do conhecimento médio, que iriam escrever exatamente o que ele desejava. Como foi destacado no capítulo anterior, entretanto, é quase certo que Schaeffer teria recusado uma abordagem como esta. Ele declarava a *Confissão de Westminster*, que vê o fundamento do conhecimento prévio de Deus na sua vontade predestinadora. O molinismo reverte esta ordem dos fatos.
68. Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time*, vol 2, livro 1 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 87.
69. *The Chicago Statement on Biblical Inerrancy*, artigo 13, artigos de afirmação e negação.
70. Clark H. Pinnock sugeriu que, sob a bandeira da Declaração de Chicago muitos inerrantistas acabam afirmando coisas que são muito similares ao que muitos dos que não acreditam na inerrância, são tão veementes em afirmar contra eles. Veja “The Inerrancy Debate Among the Evangelicals” (sem data), conforme citado por Robert M. Price em “Inerrant the Wind: The Troubled House of North American Evangelicals”, em *The Evangelical Quarterly* 55, no. 3 (julho, 1983): 132.
71. Para uma crítica profunda do viés naturalista da ciência, veja Phillip E. Johnson, *Reason in Ballance* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995).
72. Schaeffer, *No Final Conflict*, p. 138.
76. Idem, p. 133.

Capítulo 6

1. Edith Schaeffer, carta de um dos autores, 17 de janeiro, 1997.
2. Francis A. Schaeffer. *O Deus que Intervém*, (trad. Fernando Korndorfer, São Paulo: Refúgio/ABU, 1981), p. 151.
3. John Duns Scotus, *Philosophical Writings*, trad. Allan Wolter (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1962), p. 10 Scotus cita Avicena, *Metafísica I*.
4. É preciso notar que estas três metodologias não são exaustivas; há outras abordagens importantes, que não se encaixam precisamente em nenhuma dessas três categorias. O argumento de Alvin Plantinga que alega que o crer em Deus é o que é o fundamental, é um bom exemplo disso.
5. Gordon R. Lewis, “Schaeffer’s Apologetic Method”, em *Reflections on Francis Schaeffer* org. Ronald W. Ruesegger (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1986), p. 70.
6. Idem, p. 70-71.
7. Idem, p. 71
8. Thomas W. Morris, *Francis Schaeffer’s Apologetics: A Critique* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1987), p. 17.
9. Jerram Barrs, *A Review of a Review*, parte 2 fita cassete da palestra apresentada no Seminário Teológico de Covenant, 19 de outubro, 1989 (Saint Louis: Electronic Media Ministries, 1992).
10. Kenneth C. Harper “Francis A. Schaeffer: an Evaluation”, *Bibliotheca Sacra* 133 (abril, 1976).
11. Os Guinness, conversa com os autores, Wilmore, Ky., 21 de novembro de 1996.
12. Robert Lewis. Reymond, *The Justification of Knowledge* (Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1976), p. 147.

13. G. Lewis, "Schaeffer's Apologetic Method", p. 86.
14. Colin Brown, *Philosophy and Christian Faith* (Londres: Tyndale, 1969), p. 265.
15. Lane Dennis, conversa com um dos autores, Wheaton, Ill.: abril, 1996.
16. Jack Rogers, "Francis Schaeffer: The Promise and the Problem, Part 1" *Reformed Journal* 27, no. 5 (Maio, 1977): 12-13.
17. Uma breve pesquisa revela aproximadamente quarenta referências ao termo "pressuposições" no índice das *Obras Completas* de Schaeffer.
18. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?*, p. 353.
19. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, p. 14.
20. Idem, p. 15-6.
21. Idem, p. 16.
22. Idem, p. 20.
23. Idem, p. 60.
24. Os Guinness, conversa com os autores, Wilmore, Ky, 21 de novembro, 1996.
25. William Edgar, "Two Christian Warriors: Cornelius Van Til and Francis A. Schaeffer Compared", datilografado, Biblioteca do Seminário Teológico de Westminster, 1974, p. 11.
26. Este poema anônimo, intitulado "Pressuposicionalismo", apareceu em uma edição do *The Bible Today* (s.d.).
27. Francis A. Schaeffer, "A Review of a Review", *The Bible Today*, maio, 1948, p. 7-8.
28. Edith Schaeffer, *The Tapestry* (Waco, Tex.: Word, 1984), p. 314.
29. Cornelius Van Til, "The Apologetic Methodology of Francis Schaeffer", datilografado, Biblioteca do Seminário Teológico de Westminster, 1974, p. 11.
30. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?*, p. 359.
31. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, p. 77.
32. Idem, p. 196.
33. Van Til, "The Apologetic Methodology of Francis Schaeffer", p. 8-9.
34. Schaeffer era notório por cunhar as suas próprias definições, distintas da terminologia técnica filosófica. Esta é certamente uma das maiores razões por que muitos filósofos competentes interpretaram mal o seu método. Mesmo o editor da InterVarsity Press, James Sire, rejeitava as mensagens de Schaeffer, até descobrir, o sentido pelo qual Schaeffer entendia os seus termos (James Sire, conversa telefônica com um dos autores, abril 1996).
35. Morris, *Francis Schaeffer's Apologetics*, p. 18
36. Francis Schaeffer, *O Deus que Intervém*, p. 51.
37. Idem, p. 53.
38. Idem, p. 46.
39. Francis Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?*, p. 366.
40. Schaeffer, "Review of a Review", p. 8.
41. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, p. 105-106.
42. Idem, p. 90.
43. Conforme detalhamos no capítulo quatro, a visão paradoxal de Schaeffer, acerca da liberdade libertária e da predestinação incondicional contradiz-se com a sua reivindicação de uma visão de mundo, com total consistência própria e integral e viável. Consequentemente, Schaeffer mesmo corria o risco de ter o seu próprio teto arrancado.
44. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, p. 195-199. Depois que o teto foi arrancado e a pessoa se coloca numa posição aberta, Schaeffer acreditava que existem três coisas a serem compreendidas para uma pessoa poder tornar-se um cristão: a verdade real, culpa verdadeira, e a história real. Estes pontos correspondem ao que Schaeffer muitas vezes chamou de três arcos: o arco metafísico, o arco moral e o arco epistemológico. Em outras palavras, precisamos perceber que Deus realmente existe, que o nosso problema não se resume a sentimentos de

- culpa, mas culpa moral verdadeira, e que a fé é racional e baseada na verdade objetiva – não se trata de um salto mortal subjetivo no escuro.
45. Francis A. Schaeffer “The Mark of the Christian” em *The Great Evangelical Disaster* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1984), p. 160-61.
 46. Idem, p. 163.
 47. Idem, p. 171.
 48. Idem, p. 173.
 49. Idem, p. 176.
 50. Idem, p. 165.
 51. Devemos notar que esta série de afirmações bem equilibradas não apresentavam nenhum problema lógico para Schaeffer.
 52. Peter Kreeft e Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994), p. 22-23.
 53. C.S. Lewis “Why am I not a Pacifist” em *The Weight of Glory and other Adresses* (Nova York.: Collier, 1980), p. 41. N.T. Este ensaio é provavelmente um dos “outros ensaios”, que não foram inclusos na tradução brasileira da editora Vida Nova, *O Peso da Glória*.
 54. Os Guinness, em conversa com os autores, Wilmore, Ky., 21 de novembro, 1996.
 55. Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1955), p. 77.
 56. C.S. Lewis, “Christian Apologetics” em *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970), p. 101.
 57. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, rev. Renira Cirelli e Milton A. Andrade (5ª ed. São Paulo: ABU Editora, 1997), p. 18.
 58. C.S. Lewis, “Man or Rabbit?” em *God in the Dock*, p. 108-9.
 59. Lewis, “Christian Apologetics”, p.91.
 60. C.S. Lewis “Religion: Reality or Substitute?” em *Christian Reflections* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967), p. 41. Veja também p. 189 de *Discarded Image* (Londres: Cambridge University Press, 1964) para uma discussão a cerca da epistemologia medieval.
 61. Veja “On Obstnacy in Belief” em *They Asked me a Paper* (Londres: Geoffrey Bles, 1962), p. 183.
 62. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 80.
 63. Devemos notar que Lewis acredita que fomos chamados para sermos coerentes com as nossas convicções quando somos confrontados com evidências contrárias. Afinal, os cristãos estão engajados em um relacionamento, e exigirá uma quantidade significativa de evidências para que a nossa confiança e amor por aquela pessoa que se provou confiável seja abalada. Em “On Obstnacy in Belief” Lewis faz uma importante distinção entre o argumento apologético e a concordância pessoal: “ Você não está mais diante de um argumento que está exigindo o seu consentimento, mas diante de uma pessoa que está demandando a sua confiança.” (p. 193).
 64. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 80.
 65. Lewis, “Religion: Reality or Substitute?”, p. 43.
 66. Lewis, *Milagres*, p. 5.
 67. Idem.
 68. C.S. Lewis, “Bulverism”, em *God in the Dock*, p. 273.
 69. Idem.
 70. Idem, p. 274.
 71. Em “ On Obstnacy in Belief” Lewis escreve que não admite “que toda hipótese seja uma crença” (p. 190). É importante compreender o que Lewis quer dizer com isto. Na estrutura apologética, os cristãos comparam a hipótese cristã a outras teorias concorrentes, para ver, qual visão de mundo faz mais sentido, mas no campo da devoção espiritual, uma vez que se tenha feito um compromisso com o cristianismo, o cristão não fala em termos científicos, mas antes em termos relacionais. Lewis o exprime nos seguintes termos: “ A concordância,

- necessariamente, move-nos da lógica de pensamento especulativo para o que talvez possa ser denominado lógica das relações pessoais. “ (p. 196).
72. Lewis, *Milagres*, p. 32.
73. Lewis, “Religion: Reality or Substitute?”, p. 41.
74. Lewis, *Milagres*, p. 123.
75. Idem, p. 103.
76. C.S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, trad. Eduardo P. e Ferreira. (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1998), p. 227.
77. G.K. Chesterton, *Collected Works of G.K. Chesterton*, org. George Marlin et. Al (São Francisco: Ignatius, 1986), p 380-81.
78. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?*, p. 359.
79. William Strunk e E. B. White, *The Elements of Style*, 3ª ed. (Nova York: Macmillan, 1979), p. xvi.
80. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 80.
81. Lewis, “Christian Apologetics”, p. 93.
82. Idem, p. 98.
83. Idem, p. 93.
84. Idem.
85. Os Guinness, *Asbury College Staley Lecture Series* (Wilmore, Ky, 20 de novembro, 1996). Alguns poderiam sentir-se incomodados com este método, encarando-o como uma forma de manipulação. Mas, de acordo com Guinness “a subversão pela surpresa” simplesmente coloca as pessoas numa posição propícia para verem a verdade; isso não impõe que ninguém veja a verdade; não obriga ninguém a aceitá-la.
86. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, p. 184.
87. Idem, p. 186.
88. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis* (Londres: Geoffrey Bles, 1966), p. 167. Parece haver um conflito entre os comentários de Lewis, neste contexto, e aquele que ele acusa Gaio de Tito de estarem cometendo em *The Abolition of Men* (Nova York: Macmillan, 1955), qual seja, de contrabandear as suas ideologias filosóficas nas entrelinhas do seu livro sobre redação inglesa. Lewis diz que “O próprio poder de Gaio e Tio depende do fato de que eles estão achando que estão lidando com um garoto; um garoto que pensa que está “assistindo” o seu curso preparatório de inglês, sem ter a noção de que a ética, a teologia e a política entram no jogo” (p. 16). Ao que nos parece, poderíamos igualmente dizer “O poder de C.S. Lewis depende essencialmente do fato de que ele está lidando com um garoto; um menino que acha que está lendo ficção científica, sem a mínima idéia de que o que está em jogo é ética, teologia e política “. Até onde podemos contar, Lewis nunca explicou porque é legítima, enquanto a deles não é.
89. C.S. Lewis “Sometimes Fairy Tales are the Best form to Say what´s to be said” em *Of Other Worlds*, org. Walter Hooper (Nova York: Harcourt, Brace and World, 1966), p. 37.
90. Citado por Colin Duriez, *C.S. Lewis Handbook* (Grand Rapids, mich.: Baker Book House, 1994), p. 203-4.
91. C.S. Lewis, *Letters to Children* org. Lyle W. Dorsett e Majorie Lamp Mead (Nova York: Touchstone, 1995), p. 52.
92. C.S. Lewis, *An Experiment in Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), p. 41.
93. Idem, p. 43-44.
94. C.S. Lewis “Myth became Fact” , em *God in the Dock*, p. 65.
95. Idem, p. 66.
96. Veja Peter Shaker, *Reason and Imagination in C.S. Lewis* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984).
97. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, p. 270-71.

Capítulo 7

1. Concedemo-nos aqui a licença poética de encarnar uma versão inventada da experiência registrada por George Sayer . Veja *Jack: C.S. Lewis and his Times* (São Francisco: Harper & Row, 1988), p. 287. Os dados citados neste parágrafo são extraídas do prefácio de *Cristianismo Puro e Simples*, p. i.
2. C.S. Lewis “Christian Apologetics”, em *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1970), p. 95.
3. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 18.
4. “Christian Apologetics”, p. 96.
5. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 11.
6. Idem, p. 4.
7. Idem, p. 5.
8. Idem.
9. Idem, p. 6.
10. Idem.
11. Idem, p. 7.
12. Lewis acreditava que os mundos de grandes líderes religiosos e éticos, tais como Zarathustra, Jeremias, Sócrates, Gandhi e até mesmo Jesus são realmente bastante similares no seu espírito. O coração de seus ensinamentos percorre a mesma trajetória, embora alguns tenham formulado a mesma sabedoria, de forma mais profunda e viva. Lewis dedicou um apêndice de vinte e cinco páginas, no final de *The Abolition of Man*, para ilustrar esta moralidade nuclear comum, o que Lewis chamou, neste livro particular, de Tao.
13. C.S. Lewis, “On Ethics”, em *Christian Reflections* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967), p. 52.
14. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 3.
15. Idem, p. 8.
16. Idem, p. 7.
17. Idem.
18. Idem , p. 10.
19. Idem, p. 11.
20. Idem.,
21. Idem, p. 12-3.
22. Idem, p. 14.
23. Idem.
24. *Cristianismo Puro e Simples*, rev. Renira Cirelli e Milton A. Andrade (5a. ed. São Paulo: ABU Editora, 1997), p. 28.
25. Idem, 28-9.
26. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 29.
27. *Milagres*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1984) p. 15.
28. Idem, p. 16.
29. Idem
30. idem, p. 17.
31. idem, p. 18.
32. Idem, p. 23.
33. *Cristianismo Puro e Simples*, p. 76.
34. Idem.
35. Idem, p. 77.
36. Idem.
37. Idem.

38. C.S. Lewis, *The Weight of Glory and Other Addresses* (Nova York: Collier, 1980), p. 8-9.
39. C.S. Lewis. *Os Quatro Amores*, (2ª ed., São Paulo: Mundo Cristão, 1986). p.11.
40. *Os Quatro Amores*, p. 9.
41. Idem, p. 89-90.
42. Idem, p. 103.
43. Idem, p. 104.
44. C.S. Lewis. *O Grande Abismo: um sonho*. Trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Mundo Cristão, 1983), p. 67.
45. Francis a. Schaeffer. *He Is There and He Is Not Silent*, vol.1, livro 3 de *The Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982),p. 277.
46. Idem, p. 277-8.
47. Idem, p. 279.
48. Idem, p. 281.
49. Idem, p. 282.
50. Idem.
51. Idem, p. 283.
52. Idem, p. 278.
53. Idem, p. 283.
54. Idem, p. 291.
55. Francis A. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, trad. Fernando Korndorfer (São Paulo: Editora Refúgio, 1981), p.133.
56. Francis A. Schaeffer. *He Is There and He Is Not Silent*, vol.1, livro 3 de *The Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), 294.
57. Idem.
58. Idem, p. 296.
59. Idem, p. 295.
60. Idem.
61. Idem, p. 294.
62. Idem, p. 295.
63. Idem, p. 298-9.
64. Idem, 302.
65. Idem, p. 301-2.
66. Francis A. Schaeffer, *A morte da Razão* (2ª ed. São Paulo: Fiel ABU, 1977), p. 44.
67. Francis a. Schaeffer. *He Is There and He Is Not Silent*, p. 332. Em um glossário no final de *A Morte da Razão*, Schaeffer define o termo “romântico” como “uma visão de mundo que não tem base nos fatos, sendo produto de um otimismo exacerbado” (*The God Who is There*), p. 202).
68. Bernard Russel, *Why Am I not a Christian* (Nova York: Simon & Schuster, 1957), p. 107.
69. Quanto a algumas concepções clássicas a respeito da relação existente entre a perda de sentido e suicídio, veja E. D. Klemke, ed., *The Meaning of Life* (Nova York: Oxford University Press, 1981). Veja especialmente os textos selecionados de Tolstoy e Camus.
70. Estas ilustrações encontram-se na versão reimpressa de *Complete Works of Francis A. Schaeffer*].
71. Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, p. 305.
72. Idem, p. 306.
73. Idem.
74. Francis Schaeffer, *How Should We Then Live?* vol. 5, livro 2 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982),p. 166.
75. Francis A. Schaeffer. *A Morte da Razão* , p. 20.
76. Idem, p. 212.

77. Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, p. 310
78. Francis Schaeffer, *How Should We Then Live?* vol. 5, livro 2 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 167-68.
79. Idem, p. 172-73.
80. Idem, p. 178.
81. Francis Schaeffer, *O Deus que intervém*, p. 24.
82. Francis Schaeffer, *How Should We Then Live?* vol. 5, livro 2 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 179.
83. Idem, p. 188.
84. Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, p. 324.
85. Idem, p. 339.
86. Schaeffer, *O Deus que intervém*, p. 196
87. Schaeffer, *He Is There and He Is Not Silent*, p. 327.
88. Idem, p. 329.
89. Idem.
90. O “racionalismo crítico” não deve ser confundido aqui com a noção de Schaeffer do racionalismo auto-suficiente e pecaminoso.

Capítulo 8

1. C.S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, trad. Eduardo Pereira e Ferreira. (São Paulo: Mundo Cristão, 1998) p. 41.
2. Veja Alvin Plantinga, “Free Will Defense” em *Philosophy of Religion: Selected Readings*, p. 254-80.
3. Há quem duvide, que Agostinho tivesse tido uma noção de liberdade suficiente para desenvolver a defesa do livre-arbítrio. Veja John Hick em *Evil and the God of Love* (São Francisco: Harper & Row 1977), p- 64-69, e “Augustine’s Transformation of the Free Will Defense”, *Faith and Philosophy* 13, nº 4 (outubro 1996) : 471-86.
4. Veja Hick, *The Evil and the God of Love*.
5. C.S. Lewis. *O Problema do Sofrimento*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1983), p. 20.
6. Idem, p. 24.
7. Idem, p. 24-5.
8. Idem, p. 29.
9. C.S. Lewis, *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa*, trad. Paulo Mendes Campos (São Paulo: Martins Fontes, 1997), p. 73-4.
10. C.S. Lewis, *O Cavalo e seu Menino*, trad. Paulo Mendes Campos (São Paulo: Martins Fontes, 1997), p. 171.
11. C.S. Lewis “Answers to Questions on Christianity,” em *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1970), p. 52.
12. C. S. Lewis. *O Problema do Sofrimento*, p. 67.
13. Idem, p. 80.
14. Idem, p. 98.
15. Idem, p. 58.
16. Idem, p. 61.
17. Idem, p. 58.
18. Idem.
19. Idem, p. 78.
20. C.S. Lewis, *A Grief Observed*, p. 38.
21. Idem, p. 50.

22. C.S. Lewis, *O Problema do Sofrimento*, p. 39.
23. Schaeffer, *Letters of Francis A. Schaeffer*, p. 171.
24. Francis A. Schaeffer *He is There and He Is Not Silent*, p., vol. 1, livro 3 das *Complete Works of Francis Schaeffer*, (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 300.
25. Schaeffer, *Letters of Francis A. Schaeffer*, p. 300.
26. Idem, p. 156.
27. Idem, p. 158.
28. Francis A. Schaeffer, *Verdadeira Espiritualidade*, (São Paulo: Fiel, 1980), p. 132.
29. Francis A. Schaeffer, *On the Problem of Evil – God of Love*, fita Kirkpatric-7, catálogo no. 82.1s (Michigan City, Ind.: Lewis Abri Cassettes).
30. Hick, “Soul Making Theodicy” p. 292.
31. John Sanders, “Evangelical Responses to Salvation Outside the Church”, *Christian Scholars Review*, 24, no. 1 (setembro, 1994): 45. Para maiores detalhes, consultar Sanders’s *No Other Name* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1992). Note especialmente a parte dedicada a Lewis, p. 251-57.
32. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach e David Basinger, orgs. *Reason and Religious Belief* (Nova York: Oxford University Press, 1991), p. 223.
33. Sanders, “Evangelical Responses to Salvation Outside the Church”, p. 45-46.
34. Idem, p. 50-52.
35. Francis A. Schaeffer *Death in the City*, vol. 4, livro 4 de *Complete Works of Francis Schaeffer*, (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 277.
36. Idem, p. 278.
37. Idem.
38. Idem, p. 267.
39. Idem, p. 284.
40. C.Schaeffer Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, rev. Renira Cirelli e Milton A.Andrade (5ª ed. São Paulo: A.B.U. Editora, 1997), p. 120-121.
41. C.S. Lewis, *Letters of C.S. Lewis*, ed. W. H. Lewis (Londres: Geoffrey Bles, 1966), pp. 251-52.
42. NT.: Esse título poderia ser melhor traduzido como *Further up and further in*, dando melhor conta do sentido e efeito que Lewis pretendia dar a este capítulo.
43. *A Última Batalha*, trad. Silêda Steuernagel (São Paulo: Martins Fontes, 1997) p. 192-3.
44. Veja “Men or Rabbit”, em *God in the Dock*, p. 110. Neste ensaio, Lewis especula com a possibilidade de personalidades como Sócrates, Confúcio e um ateu como John Stuart Mill, converterem-se, uma vez que a sua “ignorância honesta” e “erro sincero” tenham sido corrigidos.

Capítulo 9

1. Edith Schaeffer, *The Tapestry*, (Waco, Tex.: Word, 1984), p. 198.
2. Idem.
3. Idem, p. 199.
4. Idem, p. 228-29.
5. Francis A. Schaeffer. *Verdadeira Espiritualidade*, (São Paulo: Editora Fiel, 1980), p. 132.
6. É possível que Schaffer tivesse simplesmente defendido a sua postura paradoxal, até mesmo neste contexto, mas o compatibilismo é o único modelo Calvinista com consistência própria capaz de dar sentido a esta visão da inerrância. É possível também que Schaeffer pensasse que Deus simplesmente passava por cima da liberdade dos autores bíblicos de alcançarem os seus próprios propósitos. Isso, entretanto, não nos parece muito provável, tendo em vista

a alta conta em que a visão de Schaeffer tinha a liberdade e dignidade humana. Esta visão nos remete a outra questão problemática que é, por que, se Deus está disposto a ignorar a liberdade humana para levar a efeito a sua vontade final, ele não evitou a queda dos primeiros seres humanos. E mais, teríamos de nos admirar, porque Deus ignoraria a liberdade dos autores bíblicos, para preservar a inerrância nos escritos originais, permitindo, entretanto, a ocorrência de erros no processo de transmissão. E, como temos visto, Schaeffer admitia abertamente a possibilidade de distorção nos textos transmitidos.

7. Para quem se interessa pela questão do relacionamento entre a inerrância e a defesa do livre-arbítrio, acompanhe o debate entre Randall e David Basinger e Norman Lewis. Geisler, publicado nas edições de julho de 1983 (55, no.3), outubro de 1985 (57, no.4) e outubro de 1986 (58, no. 4) da *Revisa The Evangelical Quarterly*.
8. Veja o capítulo 3 de Jerry Lewis. Walls, *Hell: The Logic of Damnation* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1992).
9. Uma visão estritamente molinista da inerrância, entretanto, não deixa de ter os seus próprios problemas. De fato, uma posição como esta parece suspeita, pelas mesmas razões anteriormente mencionadas no capítulo 9. Pois, se Deus selecionou aqueles escritores que cooperassem livremente com o Espírito Santo, por meio de seu conhecimento médio, para escrever as Escrituras Sagradas, então, porque ele não agiria da mesma forma, no processo de transmissão das mesmas?
10. C.S. Lewis . *O Problema do Sofrimento*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1983) , p. 77.
11. C.S. Lewis, *A Grief Observed*, (Nova York: Bantam, 1976), p. 61.
12. Idem, p. 28.
13. Idem, p. 46.
14. Idem, p. 43.
15. Idem, p. 35.
16. Idem, p. 36.
17. Idem, p. 39.
18. C.S. Lewis. Letters of C.S. Lewis, org. W. H. Lewis (Londres: Geoffrey Bles, 1966), p. 237.
19. C.S: Lewis. *O Problema do Sofrimento*, p., 75.
20. C.S: Lewis. *O Cavalo e Seu Menino*, trad. Paulo Mendes Campos (São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997), p. 141.
21. Obviamente nós não estamos querendo sugerir que a fé abalada de Lewis e a sua raiva induzida pela dor sejam consistentes com os seus demais escritos. Entretanto, a consistência para a qual estamos apontando é a visão de que Deus tenha provocado diretamente parcelas específicas de sofrimento no nosso caminho para o propósito de transformar-nos em criaturas semelhantes a Cristo e de que o propósito do nosso sofrimento específico pode ser conhecido somente pelo lado de dentro.
22. Lewis buscou aprofundar este dilema em *O Problema do Sofrimento*, p. 69-74.
23. Schaeffer tentou traçar uma distinção incisiva entre o que Deus permite as coisas e o que Deus as causa diretamente, mas é difícil ver, como esta distinção pode ser realmente cheia de sentido, se Deus é, em última instância, quem predestina cada aspecto da vida, incluindo os nossos sofrimentos.
24. Peter van Inwagen, "Quam Dilecta" em *God and the Philosophers* (Nova York: Oxford University Press), p. 47. NT.: Como esta nota foi suprimida no original, calculamos a sua localização aproximada e provável.
25. C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (Nova York: Hartcourt Brace, 1958),
26. C.S: Lewis, "Christian Apologetics" em *God in the Dock*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970), p. 102.

27. Francis A. Schaeffer, *Death in the City* vol. 4, livro 4, *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 267.
28. Na nossa estimativa, também é difícil imaginar um justo juiz, agindo desta forma, como dizíamos alhures.
29. Schaeffer, *O Deus que Intervém*, trad. Fernando Korndorfer, (São Paulo: Refúgio/ABU, 1981), p. 165. N.T. No original “difícil” é, na verdade “impossível” [*impossible*].
30. O pior é notar que Schaeffer rejeitou explicitamente a tradução da lei natural *How Should We Then Live?* vol 5, livro 2 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* [Westchester, Ill.: Crossway, 1982], p. 176), e, ao que parece, ele não se sentia confortável com a convicção de Lewis de que uma moralidade essencial significativa possa ser traçada através de todas as culturas e religiões. Schaeffer desconfiava fortemente de qualquer visão que pudesse, de longe diminuir as reivindicações únicas do cristianismo e desviar da necessidade da revelação bíblica. Isso poderia ser visto em sal própria discussão sobre a consciência moral. Ao invés de se colocar ao lado de Lewis em sua convicção de que uma lei moral essencial esta embutida na fábrica do universo, Schaeffer expressa a reivindicação muito mais modesta de que todas as pessoas simplesmente acreditam que algumas coisas são certas e outra, erradas. Ele parece estar sugerindo, sem querer, que não hajam quaisquer princípios morais específicos e concretos que fossem universalmente compartilhados, pois, mais uma vez, isso poderia dar a impressão de que podemos discernir a moralidade judaico-cristã, independente de sua revelação especial. Outro exemplo da visão disjuntiva da revelação, em contraste com a idéia de Lewis da continuidade essencial é o incômodo que Schaeffer sentia em relação ao uso que Lewis fazia do Tao. Isto poderia explicar porque ele preferia citar o obscuro *That Hideous Strength*, mais de uma vez em suas obras, mantendo, contudo, total silêncio no que diz respeito ao amplamente influente *The Abolition of Man*, um livro que lida com o mesmo assunto básico, que a ficção científica, entretanto, com um comprometimento explícito com a lei natural.
31. Este ponto foi rapidamente comentado pelo teólogo reformado Loraine Boettner, que oferece uma descrição que é tão inovadora quando fria: “Aqueles que se encontram providencialmente na escuridão pagã da China ocidental não podem mais aceitar a Cristo como seu Salvador do que podem aceitar o rádio, o avião e o sistema copernicano de astronomia, coisas que se referem a assuntos, em que eles são totalmente ignorantes. Quando Deus coloca pessoas em condições como esta, podemos ter certeza de que ele tem tanta intenção de eles sejam salvos, quanto de ver o solo do norte da Sibéria, que se encontra congelado durante todo o ano, produza safras de trigo. Se ele pretendesse outra coisa, teria fornecido os meios capazes de os conduzir ao fim designado. “Loraine Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1954), p. 120, conforme citado por John Sanders, *No Other Name* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1992), p. 50-51.
32. Não pretendemos fazer o leitor interpretar a frase “pura sorte” no seu sentido literal, especialmente considerando que Schaeffer não acreditava em sorte. Estamos simplesmente usando esta frase no seu sentido figurado normalmente aceito. Para uma discussão filosoficamente fundamentada deste tópico, veja Linda Zagzebski “Religious Luck” *Faith and Philosophy* 11, no. 3 (julho, 1994): 397-413.
33. Além dos paradigmas dominantes contrastantes, devemos destacar que Lewis possuía fontes teológicas mais ricas para engajar-se nesta questão teológica crucial. O recurso particular que temos em mente é a doutrina do purgatório. Uma doutrina como essa fornece não apenas a possibilidade de uma purificação após a morte, mas também a implicação necessária para uma soteriologia cooperativa transformadora, mas também fornece um lugar onde aqueles que foram rejeitados, recebam uma oportunidade legítima desta lado do túmulo, de ouvir acerca da verdade do Evangelho. Isso parece ser o tipo de figura que Lewis parece estar pintando em *O Grande Abismo*. Por acaso, esta doutrina do purgatório também pode ser melhor entendida pela perspectiva relacional. É razoável acreditar que um Pai amoroso, paciente

- e celestial tenha fornecido a todos uma oportunidade adequada para receber o Evangelho e as condições adequadas para alcançar o estado de transformação completa. Para entender melhor, como é possível que algumas pessoas escolham o inferno, em lugar do céu, depois do encontro *post mortem* com a verdade, veja capítulo 5 de Wall, *Hell: The Logic of Damnation*.
34. Dick Keyes conta do tempo em que ele expôs extensivamente o posicionamento de esperança mais ampla para Schaeffer, destacando especificamente a necessidade lógica de um Deus bom e amoroso não fornecer luz suficiente só para condenar, mas também luz o suficiente para salvar. “ Dick, eu espero que você tenha razão, mas eu nunca ousaria ensinar isto, porque todo o mundo poderia achar que eu esteja ensinando o relativismo.” (Dick Keyes, conversa com os autores, Wilmore, Ky, 26 de julho, 1996). Sugerimos que este seja outro exemplo das intuições nitidamente relacionais de Schaeffer, embora elas simplesmente não fossem suficientes para a superação do seu paradigma predominantemente legal.
 35. Não queremos sugerir com isso que Schaeffer nunca tivesse se remetido ao Calvinismo ou Reforma nos seus livros. Ele o fez explicitamente, particularmente nas suas críticas históricas. Mas, quando ele discutia teologia, a sua ênfase consistente recaía sobre assuntos como a liberdade libertária, santidade e dignidade humana. Conforme comentamos no capítulo três, o índice das Obras Completas de Schaeffer revela mais de cinquenta referências à liberdade, mas nenhuma sequer referência à predestinação ou eleição.
 36. É interessante notar que no capítulo cinco de *Whatever Happened to the Human Race*, Schaeffer também menciona que temos outro ponto de contato por toda a Bíblia na história, pelo fato de ela estar aberta para verificação.
 37. Schaeffer, *Back to Freedom and Dignity*, p. 371.
 38. C.S. Lewis *That Hideous Strength* (Nova York: Macmillan, 1947), p. 37-38.
 39. Schaeffer, *Back to Freedom and Dignity*, p. 381.
 40. Francis A. Schaeffer, *Whatever Happend to the Human Race?*, vol 5, livro 3 das *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 361.
 41. Bertrand Russel, *Why am I not a Christian* (Nova York: Simon & Schuster, 1957), p. 107.
 42. Não é de se estranhar de todo que estes dois apologistas não tenham focado mais nos argumentos cosmológicos e teológicos tradicionais, considerando a aversão de Schaeffer contra a teologia natural tomista e o fato de que a fé adolescente de Lewis em Deus tenha sido parcialmente minada pelo que ele denominava “argumento do borrão”, um argumento baseado nas aparentes falhas do mundo natural.
 43. C.S. Lewis, *Milagres*, p. 13.
 44. C.S. Lewis, *Milagres*, p. 23.
 45. C.S. Lewis, *The Abolition of Men*, 79-80.
 46. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p.75.
 47. Conf. John Beversluis, *C.S. Lewis and the Search of Rational Religion* (Grand Rapids, Mich. Backer Book House, 1987); e Ronald W. Ruesegger, org., *Reflections on Francis Schaeffer*, (Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1986), p. 10.
 48. Beversluis, *C.S. Lewis and the Search of Rational Religion*, p. 40.
 49. Andrew Walker, “Reflections on C.S. Lewis, apologetics and moral tradition: Basil Walker and James Patrick” em *A Christian for all Christians*, org. Andrew Walker and James Patrick (Washington., D.C.: Regnery Gateway, 1992), p. 14.
 50. Dick Keyes, conversa com os autores, Wilmore, Ky., 26 de Julho, 1996.
 51. J. I Parker, prefácio a *Reflections on Francis Schaeffer*, (Grand Rapids, Mich., Zondervan, 1986), p. 10.
 52. Thomas V. Morris, revisão de *C.S. Lewis and the Search of Rational Religion* de John Beversluis, *Fé e Filosofia* 5, nº 3 (julho 1988): 320.
 53. Schaeffer, *The God Who is There*, p. 186.
 54. Walker “Reflections on C.S Lewis”, p. 9.

55. Ao apresentarmos esse argumento, temos de ter o cuidado de fornecer uma qualificação crucial em relação à alternativa número dois (pessoas não perspicazes, que professam ser Deus), pois muitos adeptos da Nova Era seriam exceções à regra de que seriam lunáticos ou então mentiroso. O que é importante frisar é que o Deus que temos em mente aqui, não é do tipo panteísta oriental, mas antes, uma divindade monoteísta da tradição judaico-cristã. Pretender ser uma divindade desse tipo é que, de fato, caracterizaria alguém, como lunático ou mentiroso. Veja também capítulo 7 de Peter Kreeft e Ronald K. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics* (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1994), para maiores reflexões sobre como o trilema pode ser fortalecido, para ir ao encontro dos desafios dos nossos dias.
56. C. Stephen Evans, *Historical Christ and the Jesus of Faith* (Nova York: Clarendon, 1996), p. 351.
57. Conf. Alvin Plantinga, [Warrant and Proper Funktion] (Nova York: Oxford University Press, 1993), p. 237, nº 28.
58. Walker “Reflections on C.S Lewis”, p. 16-17.
59. Francis A. Schaeffer. *He is there and He is not Silent*, vol. 1, livro 3 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 288.
60. Francis A. Schaeffer. *The God Who is There*, p. 187.
61. Beversluis, *C.S. Lewis and the Search of Rational Religion*, p.42.
62. Colin Duriez, *The C.S. Lewis Handbook* (Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1994), p. 46.
63. Clark Pinnock, “Schaefferism as a World View” *Sojourners* 6, nº..... 8 (julho, 1977): 33.
64. Richard Pierard, “Schaeffer on History” em *Reflections on Francis Schaeffer*, p. 212.
65. C.S. Lewis. “De Descriptione Temporum,” em *They Asked me for a Paper* (Londres: Geoffrey Bles, 1962), p. 17.
66. Idem.
67. Idem, p. 11.
68. Idem, p. 12.
69. Stephen T. Davis, *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1993), p. 1.
70. Lewis, *Milagres*, p. 15
71. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford Clarendon, 1979), nota na p. 14.
72. Idem.
73. Gordon R. Lewis. “Schaeffer’s Apologetic Method” em *Reflections on Francis Schaeffer*, p. 88-89.
74. William J. Abraham. “Cumulative Case Arguments for Christian Theism”, em *The Rationality of Religious Belief*, org. William J. Abraham e Steven Holzer (Oxford: Clarendon, 1987), p. 18.
75. Idem, p. 27.
76. Schaeffer, *Whatever Happened to Human Race?*, p. 357.
77. C.S. Lewis, *Milagres*, p. 98.
78. Idem, p. 101.
79. Idem, p. 103.
80. Idem, 125.
81. Idem.
82. Idem.
83. Lewis acenou para esta direção, em alguns de seus comentários em *Milagres* (ver p. 137 ss.). Vale notar ainda que Lewis se mostrava simpático a este tipo de tipo de argumento na carta endereçada a John Warwick Montgomery, publicada em *History and Christianity* (Downers Grove, Ill: Intervarsity Press, 1976), p 6-7.
84. Consulte ainda Alvin Plantinga, *Warrant: the Current Debate* (Nova York: Oxford University Press, 1993), e Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff, orgs., *Faith and Rationality* (Notre

Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), para alguns espetaculares ataques contra o fundamentalismo.

Capítulo 10

1. Francis A. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?* (Westchester Ill.: Crossway, 1982), p. 392.
2. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 43.
3. Veja por exemplo Donald Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (Peabody, Mass.: Hedrickson, 1976).
4. C.S. Lewis, *The Abolition of Man* (Nova York: Macmillan, 1955), p. 24.
5. Schaeffer, *Two Contents, Two Realities*, p. 408.
6. Philip Yancey, "Schaeffer on Schaeffer, part 2" *Christianity Today* 23, no. 13 (6 de abril, 1979): 25.
7. C.S. Lewis, *Surpreendido pela Alegria*, trad. Eduardo P. e Ferreira. (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1998), p. 176.
8. Dick Keyes, conversa com os autores, Wilmore, Ky, 26 de julho, 1996.
9. Schaeffer, *Whatever Happened to the Human Race?*, p. 402.
10. C.S. Lewis, "Modern Theology and Biblical Criticism" em *Christian Reflections* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1967), p. 155.
11. Richard John Neuhaus, o palestrante do encontro "Theta Phi" do seminário Asbury Theological Seminary, fez esta afirmação no banquete de indução "Theta Phi" em 6 de março, 1997, Lexington, Ky.
12. Francis A. Schaeffer, "A Christian Manifesto", vol. 5, livro 4 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 445.
13. Stanley Fisch, "Stanley Fish Replies to Richard John Neuhaus, em *First Thinks*, no. 60 (fevereiro, 1996): 35.
14. Idem, p. 36-38. Os leitores atentos poderão ver aqui sombras de Van Til.
15. Pico Iyer, "Our Days of Judgment", *Time* 149, no. 14 (7 de abril, 1997): 94.
16. É interessante notar que a resposta dada em seguida a Fish por Richard John Neuhaus concorda com as nossas recomendações e sugestões: "Uma razão pela qual eu sou um cristão é que o Cristianismo dá sentido a muito mais fatos da realidade, do que qualquer outra forma que eu conheça de constituí-la seja capaz de fazer". (*First Thinks*, no. 60 [fevereiro, 1996]:30).
17. Francis Schaeffer, *Death in the City* vol 4, livro 4 de *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Westchester, Ill.: Crossway, 1982), p. 245.
18. C. Stephen Evans, "The Incarnational Narrative as Myth and History", *Christian Scholar's Review* 23, no. 4 (1994):387.
19. Idem, p. 403.
20. C.S. Lewis "Mith Became Reality" em *God in the Dock* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1970), p. 64.
21. Idem, p. 67.
22. Veja cap. 14 de C.S. Lewis. *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupas*(São Paulo: Martins Fontes, 1997); capítulo 7 de *A Viagem do Peregrino da Alvorada* (São Paulo: Martins Fontes, 1997); e *Perelandra* (Nova York, Mcmillan, 1958) N.T. A edição brasileira de dois volumes da trilogia espacial, *Longe do Planeta Silencioso e Perelandra* da ABU Editora, encontram-se esgotados).
23. William J. Abraham, "C.S. Lewis and the Conversion of the West", em *Permanent Thinks*, org. Andrew A. Tardie e Michael H. Macdonald (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), p. 275.

24. Francis A. Schaeffer “The Mark of a Christian” em *Complete Works of Francis A. Schaeffer* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1984), p. 164.
25. Colleen Mc Danell e Bernhard Lang, *Heaven: A History* (Nova York, Vintage, 1990), p. 352.
26. David Van Biema, “Does Heaven Exist?” *Time* 149, no. 12 (24 de março, 1997):73.
27. Jason Leininger, comunicação escrita para o Seminário C.S. Lewis do Asbury Theological Seminary, Wilmore, Ky., junho, 1997.
28. C.S. Lewis, introdução a George Mac Donald, *Phantastes and Lilith* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964), p. 12.
29. Francis Schaeffer, *O Deus que Intervém*, trad. Fernando Korndorfer, (São Paulo: Refúgio/ABU, 1981), p. 153.
30. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 39.
31. Lewis, *O Problema do Sofrimento*, trad. Neyd Siqueira (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1983), p. 28-29.
32. Veja capítulos 9-11 de C.S. Lewis *Príncipe Caspian* (São Paulo: Martins Fontes, 1997) e capítulos 10-15 de *Till We Have Faces* (Nova York: Collier, 1970), onde Lewis escreve “ Pois o que você vê e ouve depende, em grande parte, de onde você se posiciona: depende também de que tipo de pessoa você é” (p. 125).
33. Paulo Lewis. Holmer, *C.S. Lewis: The Shape of his Faith and Thought* (Nova York: Harper & Row, 1976), p. 90.
34. Jerry Jenkins, carta ao editor, *Christianity Today*, 41, no. 5 (28 de abril, 1997): 8.
35. C.S. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 122.
36. Dick Keyes, *Francis Schaeffer’s Contribution to Apologetics*, audiotape 2908 (Michigan city, Ind: Lewis’Abril Cassettes).
37. Jack Rogers, “Francis Schaeffer: The Promise and the Problem, part 2”, *Reformed Journal* 27, no. 6 (junho, 1977):19.
38. Francis A. Schaeffer, *A Igreja no Final do Schaeffer Século Vinte* (Brasília: Editora Sião, 1988 [Teologia Prática, 3]), p. 128. Para outra fonte que lida com a questão racial, veja Sylvester Jacobs, *Born Black* (Londres: Hodder & Stoughton, 1977).
39. Schaeffer. “Mark of the Christian”, p. 162.
40. Francis Schaeffer. *O Deus que Intervém*, p. 130.
41. Lewis, *Cristianismo Puro e Simples*, p. 91.
42. Idem, 99.
43. Idem.
44. Idem, p. 100.
45. Idem.

Índice Onomástico

Abelardo.....	59
Abraham, William.....	19, 102, 135, 147, 278, 296, 313, 321, 323, 324, 337, 338
Ação dupla.....	118, 119, 302
consulte ainda capacitação, liberdade libertária, dualismo cósmico.	
Acessibilidade universal.....	265
Ágape.....	22, 196, 205, 207, 208, 269, 296, 297
Agnosticismo Temporário.....	98-100, 106, 110, 118, 120, 250
Agostinho.....	51, 59, 134, 207, 228, 230, 235, 317, 331
veja ainda teodicéia agostiniana, ou livre –arbitrio.	
Akhenaten.....	141
Albritton James.....	15, 311
Amor.....	35-37, 40, 44, 46, 49, 54, 64, 75, 96, 108, 109, 115, 119, 129, 131, 132, 136, 146, 148, 171, 173, 174, 175, 187, 196, 198, 207-209, 212, 213, 215, 225, 230, 232-234, 237, 241, 255, 256, 260, 261, 263-265, 268, 269, 271, 281, 283, 291, 295, 296, 297, 303, 306-308, 315
veja também ágape.	
Anel interior.....	
Anglicanismo.....	
Anscombe, Elizabeth.....	37, 203, 204
veja também Clube Socrático	
Anselmo.....	59, 324
Antinomia.....	98
Antítese.....	68, 71, 160, 162, 163, 175, 193, 220, 221
consulte ainda lei da não-contradição	
Apologética: dura..., moderada..., firme...	
Apologética final, a.....	174, 306, 307
Apologética pastoral.....	304
Aquino, São Tomás de.....	59, 160, 167, 167, 176, 261
Aravis.....	233, 255
Aristóteles.....	218, 274
Argumento cosmológico.....	
Argumento da moral.....	
Argumento do ágape.....	22, 196, 205, 207
Argumento dos testemunhos acumulados.....	3, 277-279, 282
Argumento epistemológico.....	214
Argumento teológico.....	
Arminianismo.....	21, 104, 320
Arrancar o teto.....	160, 173, 290

Arrependimento.....	68-70, 174, 260
Aslam.....	233, 234, 241, 242
Atanásio.....	59, 312
Avicena.....	325
Baird, Forrest.....	322
Barfield, Owen.....	33-35, 54
consulte também Grande Guerra, Inklings.	
Barrs, Jerram.....	7, 161, 314, 326
Barth Karl.....	106
Basinger, David.....	93, 98, 99, 106, 225, 320, 332, 333
Basinger, Randall.....	333
Battles, Ford Lewis.....	321
BBC, palestras de rádio.....	27, 37, 196
Berenson, Bernard.....	172, 173
Beverluis, John.....	271-273, 275, 278, 312, 336
Bíblia, a.....	13, 25, 30, 41, 43, 44, 48, 49, 59, 61, 63, 80, 83, 84, 88, 93, 106, 107, 121, 123, 125, 127, 129, 131-133, 135-153, 155, 164-168, 218, 239, 240, 242, 251, 257, 261, 291, 300, 301, 307, 318, 323, 335
consulte também Escrituras	
Biografias Antigas.....	149, 150
Boécio.....	319
Boettner, Loraine.....	334
Boice, James Montgomery.....	322
Bondade Divina.....	101, 231, 232, 303
veja ainda caráter de Deus	
Bons sonhos.....	141, 263
consulte ainda lógica, divina, consulte ainda caráter de Deus	
Boss, Edgar William.....	317
Bronowski, Jacob.....	49
Brown, Colin.....	161, 326
Bultmann, Rudolf.....	137, 312
Bulverismo.....	180-182
Burridge, Richard.....	149, 325
Buswell, James O., Jr.....	44, 160, 165, 166
Butler, Joseph.....	167
Cage, John.....	48, 169, 172
Calvino, João.....	15, 95-97, 102, 134, 166, 321
Calvinismo.....	21, 82, 88, 102, 104, 105, 111, 252, 253, 265, 321, 335
veja ainda Teologia Reformada	
Cambridge, Universidade de.....	38, 48, 138, 159, 203, 237, 313, 315-317, 319, 324, 325, 327, 329
Campo e sentido unificado de conhecimentos.....	
Camus, Alberto.....	331
Câncer.....	14, 21, 30, 38, 50, 54, 233, 236, 249, 263, 322
Capacitação.....	69, 70, 91, 260, 265, 301
consulte ainda expiação; ação dupla	
Caráter de Deus.....	46, 63, 64, 72, 91, 115, 118, 119, 121, 256, 257, 259, 301
Caráter, formação do.....	70, 233, 237, 249, 252
Caráter único de Cristo.....	
Carnell, Edward John.....	161

Céus.....	
Ciência.....	11, 57, 71, 76, 77, 90, 99, 108, 125, 154, 164, 185, 215, 219, 222, 223, 245, 270, 279, 289, 320, 325
Ciência ultramoderna.....	
veja ainda iluminismo; modernidade; ciência.	
Cinismo.....	215, 221
Chesterton, G. K.....	34, 157, 183, 201, 328
Christensen, Michael.....	324
Clark Kenneth.....	49
Clínica Ma*.....	
Clube Sócrático.....	196
veja também Anscombe, Elizabeth	
Coleridge, Samuel Taylor.....	29
Collins, Kenneth.....	317
Colson, Charles.....	312
Comissão Independente de Missões Estrangeiras Presbiterianas [Independent Board for Presbyterian Foreign Missions].....	
Comunidade.....	12, 13, 17, 20, 45, 51-54, 61, 99, 173, 174, 212, 288, 306
Condicionamentos naturalistas.....	
Confissão de Fé de Westminster.....	57, 73, 80, 102, 317, 318, 320
Conhecimento.....	7, 18, 34, 40, 43, 51, 66, 71, 84, 87, 88, 93, 96, 97, 105, 107, 108, 111-113, 123, 139, 141, 144, 148, 149, 162, 178, 183, 188, 204, 205, 209, 214, 215, 217-221, 234, 252, 256, 258, 259, 264, 267, 272, 278, 281, 289, 290, 303, 320, 321, 324, 325, 333
veja epistemologia	
Consciência moral.....	213, 258, 269, 334
Conselho Americano de Igrejas.....	
Conselho Internacional de Igrejas Cristãs [International Council of Christian Churches].....	45
Conselho Internacional de Inerrância da Bíblia [International Council of Biblical Inerrancy].....	
Consistência lógica própria.....	
Veja também antítese; lei da não-contradição.	
Convenção Social.....	198, 200
Consulte ainda argumento moral	
Craig, William Lane.....	22, 313, 321
Crianças para Cristo.....	45, 47
Cristianismo e outras religiões.....	228, 240
Crítica Literária.....	21, 35, 36, 144, 188
Dali, Salvador.....	39
Dante.....	34
Davidman, Helen Joy.....	38
Davis, Stephen.....	276, 336
Dayton, Donald.....	337
De Rougement, M. Denis.....	207
Declaração de Chicago sobre Inerrância da Bíblia.....	49, 125, 151, 152, 153, 325
Dennis Lane.....	7, 15, 161, 225, 283, 311, 313, 314, 316, 326
Depravação moral.....	
veja ainda Queda	
Derrida, Jacques.....	20

Descartes, René.....	18
Desejo, o argumento do.....	196, 205-207
consulte ainda joy, Sehnsucht.	
Determinismo duro.....	80, 318
moderado.....	76, 78, 79, 80, 86, 102, 103, 105, 119, 318, 319
naturalista	108, 267, 270, 321
teológico.....	76, 104, 111, 321
Deus, como autor ou roteirista de filme.....; como **; como dentista...; como pai..., como hipnotizador...; como juiz...; perguntando...; como enfermeiro...	
Dignidade humana.....	267, 268, 301, 333, 335
Dobson, James.....	17
Dockery, David.....	313
Donagan, Alan.....	321
Dorsett Lyle.....	36, 314, 329
Dort, Conselho de.....	111
Dualismo onda-partícula.....	99
Duriez, Colin.....	193, 275, 329, 336
Dyson, Hugo.....	34, 35, 241
Edgar, William.....	317, 326
Edwards, Bruce.....	7, 12, 13, 311, 314
Edwards, Jonathan.....	30, 102
Eleição divina.....	71, 75, 76, 88, 89, 97, 108, 112, 115, 116, 252, 260, 265, 301
Eletrodinâmica dos quanta.....	
Emoções.....	38, 114, 179, 286, 288, 294
Encarnação.....	297, 299, 320
consulte ainda Trilema.	
Epistemologia.....	20, 129, 136, 138, 209, 214, 216, 275, 282, 293, 303, 327
Escrituras.....	23, 41, 46, 49, 61, 75, 83, 84, 97, 122-125, 128, 133, 134, 138-143, 145- 149, 152, 153, 155, 163, 167, 168, 178, 186, 221, 222, 239, 241, 243, 257, 262, 264, 301-303, 312, 313, 324, 325, 333
veja ainda revelação especial	
Esperança.....	30, 37, 124, 138, 139, 164, 165
Esperança mais ampla.....	239, 242, 257, 335
veja também não alcançados, o destino dos	
Estrutura Noética.....	162
Eterno Agora.....	85, 88, 90, 111, 319
Etulain, Richard.....	344
Evangelismo.....	62, 82, 161, 165, 187, 272, 287, 292
consulte também Grande Comissão	
Evans C. Stephen.....	274, 295, 336, 338
consulte ainda teodicéia	
Evolução.....	17, 44, 154, 228, 267
Exclusividade, escândalo da.....	228
veja também cristianismo e outras religiões; pluralismo; não alcançados, destino dos; ser único de Cristo	
Existencialismo.....	168
veja ainda fideísmo; Kierkegaard, Soren; salto da fé	
Expiação, teoria do exemplo, teoria da influência moral, teoria do sacrifício substitutivo, teoria da redenção, consulte ainda capacitação, transformação.	

Falwell, Jerry.....	16
Fé.....	13-17, 21, 22, 28, 30, 31, 33, 35, 37-39, 42-48, 50, 51, 53, 57, 60-67, 69-71, 73, 80, 82, 85, 88, 95, 97, 102, 108, 117, 119-123, 129, 132, 138-141, 145, 146, 149, 153-155, 159, 161, 164, 168, 171, 173-176, 178, 179, 188-191, 195, 196, 204, 216, 221, 225, 227, 228, 236-243, 247, 250-254, 257, 261, 264, 275, 277, 279, 282, 285, 286, 288, 290-296, 299, 303, 306, 311-314, 316-318, 320, 322, 324, 327, 333, 335, 336
Feenstra, Ronald.....	320
Feinberg, John.....	321
Feynman, Richard.....	320
Fideísmo.....	302
consulte ainda existencialismo; Kierkegaard, Soren; salto da fé, pressuposicionalismo	
Fish, Stanley.....	293, 337
Fitch, Noel Riley.....	325
Flew, Anthony.....	277, 312
Flint, Thomas.....	321
Ford, Paul.....	313, 321
Frame, John.....	305
Frankfurt, Harry.....	321
Fredosso, Alfred.....	245, 321
Freud, Sigmund.....	115, 181, 197
***Frey**, Boo.....	
Fundamentalismo.....	137, 138, 150, 282, 293, 312, 337
Fundamentos, os.....	45, 55, 61, 176, 201
Geisler, Norman.....	333
Glorificação.....	65, 66, 71
Gnosticismo.....	25, 46, 98, 99, 100, 106, 110, 117, 118, 120, 153
** , Jean Lane.....	
** Steward.....	318, 321
Graça Comum.....	172
Grande Comissão.....	98, 257
consulte ainda evangelismo	
Grande Guerra, a.....	33
Consulte ainda Barfield, Owen	
Gresham, Douglas.....	12
Guinness, Os.....	176, 186, 316, 326, 328
Hamilton, Michael.....	16, 17, 311, 315
Harper, Kenneth.....	161, 313, 326, 329, 331, 338
Harrison, William.....	
Hegel, Georg Wilhelm Fridrich.....	220
Henry, Carl.....	17
Herbert, George.....	34
Heresia pessoal, a.....	115
Hick, John.....	225, 230, 237, 238, 314, 331, 332
veja também teodicéia de Irineu ou formação da alma.	
Hill, Kent.....	149, 313, 325
Hipótese.....	37, 70, 99, 103, 107, 110, 116, 129, 130, 135, 136, 148, 154, 161, 167-169, 177, 182, 183, 188, 200, 210, 211, 222, 260, 270, 294
História espaço-temporal.....	133, 291
História Superior.....	149, 215

Hitler, Adolf.....	199, 209, 230
Hodge, Charles.....	134
Holismo.....	
Hollenweger, Walter.....	106, 107, 321
Holmer, Paul.....	303, 338
Holtzer, Steven.....	337
Hombridade do homem.....	171, 183, 215, 218, 219, 222, 239, 249, 261, 266, 268, 281
Homero.....	51
Hooper, Walter.....	329
Hume, David.....	18, 32, 229
Humildade.....	25, 66-69, 97, 101, 106, 112, 137, 167, 235
Hunsinger, George.....	325
Hurley, James.....	81, 319
Huxley, Aldous.....	39, 302, 328
veja também ***	
Igreja Presbiteriana Americana.....	
Igreja Presbiteriana da Bíblia.....	44, 80, 318
Igreja Presbiteriana Internacional.....	320
Igreja Presbiteriana Ortodoxa.....	314
Iluminismo; ultra-moderna; modernidade; naturalismo	
Ilustração, a.....	112, 135, 160, 182, 279
Imaginação.....	11, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 143, 145, 161, 179, 189, 190, 290, 295, 312
Impressionismo.....	53
Imutabilidade.....	57
Incrédulos.....	110, 121, 162, 163, 166, 169, 170, 171, 286, 302
consulte também não alcançados, o destino dos	
Inerrância.....	21, 49, 61, 123, 125, 127-130, 132-138, 142, 146-148, 150-153, 155, 168, 175, 251, 252, 280, 313, 322, 323, 325, 333
veja ainda inspiração divina; revelação especial; Escrituras.	
Inferno.....	30, 81, 106, 107, 138, 139, 208, 230, 251, 262, 298, 335
Inklings, os.....	12, 53, 311, 314, 316
Inspiração divina.....	21, 123, 128, 127-155
consulte ainda inerrância, revelação especial; Escrituras	
Instinto de rebanho.....	
consulte ainda, argumento da moral	
Instituto Francis Schaffer.....	
Internatos.....	30, 31
Intuições morais.....	182, 302
Irineu.....	228, 230, 231, 235, 237, 252, 254, 256
consulte ainda Hick, John; teodicéia** ou formação da alma	
Irmãos de <i>O Leão a Feiticeira e o Guarda-Roupa</i> , [Pevensie, children].....	
Islã.....	275
Iyer, Pico.....	293, 337
Jacobs, Sylvester.....	338
Jenkins, Jerry.....	304, 338
Johnson, Phillip.....	34, 325
Johnson, Samuel.....	24
Jordan.....	16, 17, 258, 311
Judaísmo.....	141, 145, 201, 275
Justiça atribuída ou imputada.....	70, 243, 265

Justiça compartilhada.....	260
Justiça divina.....	77, 102, 118
veja ainda, caráter de Deus	
Justificação.....	46, 63-67, 70, 91, 260, 265, 316, 317
Kant, Emanuel.....	18, 219-221
Kemp, Jack.....	16
Kennedy, John F.....	27, 28, 38, 39
Keyes, Richard.....	7, 15, 272, 290, 311, 320, 335-338
Kierkegaard, Soren.....	48, 219, 221
veja ainda existencialismo; fideísmo; salto da fé	
Kilby, Clyde.....	12, 142
Kirke, Digory (N.T. denominado simplesmente “o professor” na edição brasileira).....	32, 313
Kirkpatrick, W. T.....	31-33, 313
Klemke, E. D.....	331
Koop, C. Everett.....	49
Kreeft, Peter.....	39, 175, 273, 274, 314, 327, 336
Kuhn Thomas.....	162, 314
L´Abri.....	47, 320
Lachmann, Karl.....	137
Laird, Harold.....	44
Lang, Bernhard.....	297, 320, 338
Lei da não-contradição.....	71, 79, 100, 105, 107, 108, 110, 111, 160, 162, 218
veja também antítese.	
Lei da natureza humana.....	197
consulte ainda lei moral; lei natural; regra do comportamento decente; Tao	
Lei moral.....	197-201, 263, 334
consulte também lei da natureza humana; lei natural; lei do comportamento decente:	
Lei natural.....	77, 141, 334
consulte também lei da natureza humana; lei moral; lei do comportamento decente; Tao	
Leininger, Jason.....	338
Lewis, Albert.....	
Lewis, Florence.....	
Lewis, Gordon.....	160, 161, 278, 326, 336
Lewis, Warren.....	28
Liberdade *** compatibilista ***	
consulte ainda determinismo; teodicéia moderada, agostiniana ou livre-arbítrio	
Lindsell, Harold.....	137, 138, 323
Lindsey, Hal.....	3, 17
Linha do desespero.....	48, 170, 215, 216, 221
Logos divino.....	242
consulte ainda bons sonhos; mitos.	
Lucas, John.....	134, 142, 273, 321
Lutero, Martinho.....	43, 134
Mac Donald, George.....	32-34, 187, 191, 299, 338
MacDonald, Michael.....	313, 338
Machen, J. Gresham.....	43, 44, 134, 215
Mac**.....	
** , Allan.....	

** , George.....	
Maldade Moral.....	
consulte ainda, mal, o problema do; teodicéia	
Mal natural.....	236
veja também mal, o problema do; teodicéia	
Massachusstes, Instituto de Tecnologia.....	
Materialismo.....	182, 185
veja ainda naturalismo	
McDannell, Colleen.....	297, 338
McGrath, Alistar.....	148, 317, 325
Metodologia apolagética.....	109, 161, 165, 166, 173, 175
Veja também evidencialismo, pressuposicionalismo; verificacionismo.	
Michael (filme).....	
ver ainda céu, conhecimento mediano.	
ver ainda molinismo, predestinação, providência; soberania.	
Middleton, J. Richard.....	312
Milagres.....	16, 21, 32, 37, 88, 117, 123, 141, 145, 157, 180, 182, 184, 189, 196, 203, 204, 223, 269, 274, 279, 280, 281, 319, 322, 324, 328, 330, 335-337
Mill, John Stuart.....	333
Milton, John.....	34, 57, 193, 283, 327, 330, 332
Mistério.....	71, 72, 90, 91, 97-99, 101, 103, 105-107, 109, 111-113, 115, 117, 119, 120, 250, 256, 291
Mitchell, Basil.....	272, 274, 278
Mitchell, Chris.....	7, 311
Mito.....	35, 38, 53, 141, 188, 189, 241, 263, 265, 290, 295
consulte ainda bom ***	
Misticismo.....	168, 201, 215, 221
Modernidade.....	13, 19, 148, 312
consulte ainda iluminismo, ciência ultramoderna; ciência.	
Molina, Luis de.....	111
Molinismo.....	111, 252
veja ainda conhecimento mediano, predestinação, providência; soberania	
Montgomery, John Warwick.....	322, 337
Morgan, G. Campbell.....	61
Morris, Thomas.....	16-18, 161, 169, 271, 273, 311, 312, 315, 320, 323, 324, 326, 336
Muller, Richard.....	321, 349
Nada de nada.....	
Não alcançados, o destino dos.....	
veja ainda cristianismo e outras religiões; exclusividade,	
o escândalo da; pluralismo; restritivismo; universalismo; esperança mais ampla	
Naturalismo.....	19, 154, 163, 181, 203, 204, 205, 219, 220, 268, 269, 274, 275, 292, 296
veja ainda determinismo naturalista, Iluminismo; Visão-de-mundo	
impessoal; materialismo; modernidade; ciência ultra-moderna; ciência	
Natureza e graça.....	221
Neo-ortodoxia.....	145, 312
Neo-platonismo.....	
Nero.....	230
Nesbitt, E.....	30
Neuhaus, Richard John.....	49, 292, 312, 315, 337
Newton, Isaac.....	

Nietzsche, Friedrich.....	164
Nihilismo.....	19, 215, 216
Norman, Larry.....	16, 333
Numinoso, o.....	210
O'Connor, Timothy.....	
Oden, Thomas.....	145, 146, 311, 317
Okholm, Dennis.....	313
Onipotência.....	73, 90, 120, 231, 232, 322
Onisciência.....	88, 120, 322
Orr, James.....	61
Ovídio.....	40, 41
Packer, J.J.....	14, 273, 311
Pelagianismo.....	89
Panteísmo.....	39, 201, 211, 269, 275
veja também visões de mundo impessoais; pantudismo	
Pantudismo.....	211, 213
consulte também visões de mundo impessoais; panteísmo.	
Paradoxo.....	12, 71, 98-100, 106, 107, 110, 120, 123, 250
Pecado.....	63-66, 70, 73, 96, 101, 102, 105, 117, 143, 154, 184, 190, 197, 201, 202, 233-237, 257, 258, 292, 296, 298, 300, 316, 320
veja também queda; depravação total	
Perdão.....	63, 64, 66, 70, 91, 174, 202, 260, 265
veja também redenção	
Parmênides.....	319
Pascal, Blaise.....	148, 207, 315, 325
Patrick, James.....	336
Perseverança dos santos.....	57, 70
Personalidade.....	73, 82, 83, 85, 95, 114, 196, 202, 209, 210, 211, 212, 214, 268, 269, 270, 292, 307, 308
veja hombridade do homem	
Peterson, Michael.....	225, 332
Philips, Timothy.....	313
Picasso, Pablo.....	39, 169
Pierard, Richard.....	276, 336
Pinnock, Clark.....	16, 62, 316, 325, 336
Plantinga, Alvin.....	314, 321, 325, 331, 336, 337
Plantinga, Cornelius.....	320
Platão.....	34, 51, 217, 274
Plotino.....	319
Pluralismo.....	15, 19, 238
veja também universalismo.	
Polanyi, Michael.....	162
Positivismo.....	37, 53, 159, 219
Positivismo lógico.....	37, 53, 159
Pós-modernidade.....	18-20, 312
Potter, Beatrix.....	30
Precisão epistêmica.....	242, 243
Predestinação.....	71, 72, 75, 76, 80-85, 87-90, 96, 97, 101, 102, 105, 108-111, 117, 118, 121, 139, 250, 251, 253, 265, 319, 320, 321, 327, 335

Presciência.....	85, 87, 88, 90, 111, 112, 116, 319
Pressuposicionalismo.....	22, 161, 164, 165, 176, 190, 326
consulte ainda fideísmo, Van Til, Cornélio	
Providência.....	81, 87, 88, 91, 102, 111, 118, 254, 264
veja também soberania	
Pura Sorte.....	263-265, 335
Purgatório.....	39, 65, 68, 120, 123, 136, 335
Purificação.....	65, 67, 68, 120, 299, 335
consulte ainda formação do caráter; santidade; purgatório; santificação; transformação.	
Puro Amor.....	265
Quebra-cabeças verbal.....	98, 100
Queda, a.....	48, 72, 83, 93, 105, 107, 128, 230, 231, 234, 235, 237, 238, 242, 249, 252, 256, 266, 333
Quinn, Philip.....	321
Racionalidade, argumento da.....	22, 77, 105, 109, 118, 171, 176, 196, 203, 205, 209, 210, 212, 215, 218, 221, 269, 270, 276-279, 281
Racionalismo.....	13, 16, 20, 118, 134, 135, 218, 221, 223, 290, 293, 295, 312, 331
Racionalismo crítico.....	135, 223, 293, 331
conhecido também por racionalismo moderado.	
Razão.....	9, 16, 17, 19, 32-37, 48, 66, 71, 84, 96, 100, 101, 104, 108, 109, 118, 121, 136, 138, 139, 148, 149, 151, 160, 161, 166, 167, 172, 177-182, 184, 189, 190, 193, 199, 200, 202-205, 208, 216, 218, 220-223, 228, 230, 234-236, 251, 254-256, 260, 266, 267, 269, 270 272, 274, 275, 277, 279, 285, 287, 290, 293, 295, 296, 302, 309, 313, 321, 330, 331, 335, 337
consulte ainda epistemologia.	
Realismo de Senso Comum Escocês.....	
Reichenback, Bruce.....	
Regra do comportamento decente.....	
veja ainda lei da natureza humana; lei moral; lei natural; Tao	
Relativismo.....	155, 163, 164, 213, 214, 287, 289, 293, 294, 300, 335
Remissão.....	
consulte ainda perdão	
Renascença, a.....	219, 221
Reppert, Victor.....	274
Restritivismo.....	239
consulte também não alcançados.	
Revelação ** geral ou natural; progressiva; especial; veja ainda inerrância, inspiração divina.	
Reymond, Robert.....	326
Rockmaaker, Hans.....	53
Rogers, Jack.....	150, 306, 325, 326, 338
Romantismo.....	33, 220, 294
Rorty, Richard.....	20
Rousseau, Jean-Jacques.....	219-221
Ruegsegger, Ronald.....	311, 319, 322, 326, 336
Russel, Bertrand.....	216, 268, 331, 335
Salto da fé.....	293
Veja ainda existencialismo, fé; fideísmo; Kierkegaard, Soren.	
Sanders, John.....	238, 239, 332, 335
Santidade.....	46, 64, 75, 231, 240, 259, 283, 285, 287, 298-300, 303, 335
Santidade da vida.....	

Santificação.....	46, 48, 64-66, 70, 144, 145, 231, 252, 264, 265, 299, 317
Veja ainda santidade; purificação; transformação	
Sartre, Jean-Paul.....	39, 168
Sauer, James.....	312
Schaeffer, Bessie.....	
Schaeffer, Deborah.....	
Schaeffer, Edith.....	7, 25, 39, 41, 43-45, 47-49, 52, 63, 75, 76, 95, 159, 173, 247, 248, 306, 314-316, 318, 325, 326, 333
Schaeffer, Francis, (o pai de Schaeffer).....	
Schaeffer, Frank.....	7, 18, 52, 95, 97, 320
Schaeffer, Priscilla.....	247
Schaeffer, Susan.....	315
Schreiner, Thomas.....	321
Scoto, João Erígena.....	
Screwtape.....	
Segurança eterna.....	70, 71, 123
consulte ainda eleição divina	
Sehnsucht.....	29
consulte ainda desejo, joy.	
Seminário Teológico da Fé [Faith Theological Seminary].....	44
Seminário Teológico de Asbury [Asbury Theological Seminary].....	15
Seminário Teológico de Conventant [Conventant Theological Seminary].....	
Seminário Teológico de Westminster.....	44, 75, 305, 326
Shakel, Peter.....	189, 329
Shakespeare, William.....	51, 140, 315
Sire, James.....	7, 123, 124, 322, 326
Skinner, B.F.....	245, 267
Soberania.....	75-94, 96, 102, 104, 105, 107, 110, 122, 221, 250, 251, 252, 254, 320, 321
consulte ainda conhecimento médio; molinismo; predestinação; providência	
Sofrimento.....	37, 38, 45, 66, 67, 93, 138, 154, 184, 189, 199, 223, 228-238, 242, 243, 249, 251-256, 302, 314, 317, 322-324, 331-334, 338
veja ainda o problema do	
Soper, David.....	312
Soteriologia.....	61, 65, 67, 71, 119, 120, 218, 233, 254, 264, 301, 335
Spencer, Herbert.....	34
Stackhouse, John.....	9, 17, 312
Stott, John R. W.....	17
Strunk, William.....	183, 328
Stump, Eleonore.....	321
Subversão de surpresa.....	186
***, Richard.....	
Tacelli, Ronald.....	175, 327, 336
Tadie, Andrew.....	313
Talbott, Thomas.....	314
Tao, o.....	263, 265, 329, 334
consulte ainda lei da natureza humana; lei moral; lei natural;	
regra do comportamento decente	
Tash.....	241, 242
Veja ainda não alcançados, o destino dos	

Taylor, Richard.....	318
Tchaikovsky, Peter Ilich.....	40
Tenniel, Sir John.....	30
Teodicéia, teodicéia agostiniana ou do livre-arbítrio; teodicéia de Irineu ou teodicéia de formação da alma veja ainda mal, o problema do; Hick, John	
Teologia natural.....	167, 218, 261, 268, 277, 335
consulte ainda Aquino, São Tomás de; revelação natural	
Teologia reformada.....	43, 104, 105
consulte ainda Calvinismo	
Teologia relacional.....	
veja ainda Deus como pai, trindade.	
Teólogos de Princeton.....	134, 147, 155
Consulte ainda Hodge, Charles; inerrância; Warfield, B.B.	
Teoria da verdade correspondente.....	
consulte ainda verdade objetiva.	
Terceira questão do Jesus histórico.....	
Teresa, Madre.....	209
Thomas, Cal.....	48, 315
Thomas, Dylan.....	169
Thomas, W. H. Griffith.....	61
Tillyard, E. M. W.....	322
Tol.....	331
Tolkien, J. R. R.....	34, 35, 38, 54, 187, 240
consulte também Inklings	
Traherne, Thomas.....	28
Transformação.....	63, 66-70, 115, 116, 119, 120, 208, 233, 235, 252, 254, 260, 264-296, 312, 318, 335
veja também expiação; santidade; purificação; santificação	
Transposição.....	324
Trilema, o.....	18, 22, 196, 201, 272-275, 281, 336
Twain, Mark.....	30, 325
Unidade e diversidade.....	20
Universidade de Harvard.....	
Universidade de Oxford.....	33, 38
Verdade, absoluta ou objetiva.....	19, 21, 136, 146, 162, 164, 177-179, 190, 287, 288, 327
Verdade verdadeira.....	97-99, 106, 291
Visões de mundo impessoais.....	268
consulte ainda materialismo; naturalismo; pantudismo; panteísmo.	
Universais e particulares.....	218
Universalismo.....	106, 238, 259
veja também pluralismo; não-alcançados, destino dos	
Universo e sua forma.....	171, 182, 215, 219, 222, 239, 266, 279, 281
consulte ainda revelação natural	
Van BieMa, David.....	338
Van Gogh, Vincent.....	48
Van Inwagen, Peter.....	52, 315, 321, 334
Van Til, Cornelius.....	44, 105, 160, 164, 169, 176, 321, 326, 327, 337
Verificação.....	161, 164, 167-169, 173, 183, 190, 286, 291, 335
Verificacionismo.....	22

veja ainda hipótese	
Virgílio.....	34
Virtude divina.....	
Virtudes, Epistemologia das.....	
Vivificação.....	
Voltaire.....	229
Vontade humana.....	
Wagner, Richard.....	29, 40
Walker, Andrew.....	336
Walls, Jerry.....	311, 322, 323, 333
Walsh, Brian.....	312
Ware, Bruce.....	321
Warfield, B. B.....	61, 147, 155, 168
Wells, H.G.....	36
Wesley, John.....	317
Wheaton College.....	12, 142, 311
White, E.B.....	183, 184, 328
Williams, Charles.....	54
Wirt, Sherwood.....	113, 314
Wittgenstein, Ludwig von.....	18
Wolter, Allan.....	325
Wolterstorff, Nicholas.....	337
Wordsworth, William.....	29
Wormwood.....	
Wright, R. K. McGregor.....	104, 105, 321
Yancey, Philip.....	51, 315, 337
Zagzebski, Linda.....	335

