



SEÇÃO: TRADUÇÃO

Filosofia e teologia cristã¹

Philosophy and Christian Theology
Filosofía y Teología Cristiana
Michael J. Murray
Michael Rea
Alison Vander Mandeli²
[0000-0002-3967-1042](https://orcid.org/0000-0002-3967-1042)
alison_vander@hotmail.com
Marcelo Marconato
Magalhães²
[0000-0001-9220-1501](https://orcid.org/0000-0001-9220-1501)
marconato.marcelo@gmail.com
Recebido em: 20 ago. 2020.

Aprovado em: 12 jul. 2022.

Publicado em: 27 out. 2022.

Muitas das principais doutrinas do cristianismo possuem pressuposições ou implicações filosóficas importantes. Iniciaremos este artigo com uma breve discussão geral sobre a relação da filosofia com o dogma cristão e, depois disso, voltaremos nossa atenção para três das mais filosoficamente desafiadoras doutrinas cristãs, a saber, a Trindade, a Encarnação e a Expição. Escolhemos essas três pois, ao contrário (por exemplo) das doutrinas da providência ou dos atributos de Deus, estas são próprias da teologia cristã e, diferentemente (por exemplo), da doutrina do pecado original ou da presença real de Cristo na eucaristia, estas têm sido objeto de muita discussão ao longo das últimas duas décadas.

1 Filosofia e teologia cristã

Na história da teologia cristã a filosofia tem sido vista, algumas vezes, como um complemento natural da reflexão teológica, enquanto, em outras vezes, os praticantes das duas disciplinas consideravam-se inimigos mortais. Alguns dos primeiros pensadores cristãos, como Tertuliano, por exemplo, sustentavam que qualquer intromissão da razão filosófica secular na reflexão teológica era inapropriada. De tal modo, mesmo que certas declarações teológicas parecessem contrariar os padrões de raciocínio defendidos pelos filósofos, o crente religioso não deveria recuar. Outros pensadores do cristianismo primevo, tais como Santo Agostinho de Hipona, argumentavam que a reflexão filosófica complementava a teologia, mas somente quando essas reflexões filosóficas estivessem firmemente fundamentadas em um compromisso intelectual prévio com as verdades básicas da fé cristã. Assim, a legitimidade da filosofia decorreria da legitimidade do comprometimento subjacente com a fé.

Na Alta Idade Média as visões de Agostinho foram amplamente defendidas. Porém, também neste período, Tomás de Aquino ofereceu um outro modelo sobre a relação entre a filosofia e a teologia. De acordo


 Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Tradução do artigo "Philosophy and Christian Theology" de autoria de Michael J. Murray e Michael Rea, publicado na *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/christian-theology-philosophy>. Acesso em: 2 ago. 2020. A tradução foi autorizada pelo editor e pelos autores, aos quais agradecemos. Os verbetes da *Stanford* são revisados com certa frequência, portanto é possível que a versão atual não coincida com a presente tradução. A versão mais recente pode ser acessada neste link: <https://plato.stanford.edu/entries/christiantheology-philosophy>. Acesso em: 2 ago. 2020.

² Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Jacarezinho, PR, Brasil.

com o modelo tomista, filosofia e teologia são atividades distintas, diferindo principalmente em seus pontos de partida intelectuais. Os dados da filosofia provêm das nossas faculdades mentais naturais: aquilo que vemos, ouvimos, provamos, tocamos e cheiramos. Estes dados podem ser aceitos com base na confiabilidade das nossas faculdades naturais em relação ao mundo natural. A teologia, por outro lado, toma como ponto de partida as revelações divinas contidas na Bíblia. Estes dados podem ser aceitos com base na autoridade divina, de maneira análoga à forma como aceitamos, por exemplo, as declarações feitas por um professor de física sobre os fatos básicos da física.

Nesta maneira de ver as duas disciplinas, se ao menos uma das premissas de um argumento for derivada da revelação, o argumento pertence ao domínio da teologia; caso contrário, insere-se no domínio da filosofia. Uma vez que essa forma de pensar sobre a filosofia e a teologia demarca agudamente as duas disciplinas, é possível, em princípio, que as conclusões atingidas por uma possam ser contrariadas pela outra. No entanto, para os defensores desse modelo, conflitos deste tipo serão meramente aparentes. Sendo que o mesmo Deus criou um mundo acessível à filosofia e revelou os textos disponíveis aos teólogos, as declarações reivindicadas por uma não podem conflitar com as declarações reivindicadas pela outra, a menos que o filósofo ou o teólogo tenham cometido algum erro prévio.

Uma vez que as declarações das duas disciplinas devem então coincidir, a filosofia pode ser posta a serviço da teologia (e talvez vice-versa). De que modo a filosofia desempenharia esse papel complementar? Primeiro, o raciocínio filosófico pode persuadir aqueles que não aceitam a autoridade da suposta revelação divina, contida nas declarações dos textos religiosos. Assim, um ateuista que não está disposto a aceitar a autoridade de tais textos, poderia vir a crer na existência de Deus com base em argumentos puramente filosóficos. Segundo, técnicas específicas da filosofia podem ser úteis ao teólogo para o esclarecimento de afirmações teológi-

cas imprecisas ou ambíguas. Neste sentido, por exemplo, a teologia pode nos fornecer informação suficiente para concluir que Jesus Cristo é uma única pessoa com duas naturezas, uma humana e outra divina, mas deixa-nos no escuro sobre como exatamente deve ser compreendida a relação entre essas duas naturezas. O filósofo pode providenciar alguma ajuda, pois, entre outras coisas, ele ou ela pode auxiliar o teólogo a discernir quais modelos são logicamente inconsistentes e assim candidatos inviáveis para o esclarecimento da relação entre as naturezas humana e divina de Cristo.

Durante a maior parte do século XX, a grande maioria da filosofia em língua inglesa – incluindo a filosofia da religião – prosseguiu sem muita interação com a teologia. Embora haja uma série de razões complexas para este divórcio, três são especialmente importantes.

A primeira razão é que o ateísmo foi a opinião predominante entre os filósofos de língua inglesa ao longo de grande parte daquele século. Uma segunda razão, relacionada à primeira, é que os filósofos no século XX consideravam a linguagem teológica desprovida de sentido ou, na melhor das hipóteses, sujeita a escrutínio apenas na medida em que essa linguagem influenciava a prática religiosa. A primeira crença (de que a linguagem teológica era sem sentido) foi inspirada por um princípio do positivismo lógico, segundo o qual qualquer afirmação sem conteúdo empírico seria desprovida de sentido. Sendo que grande parte da linguagem teológica carece de conteúdo empírico, por exemplo, aquela que descreve a doutrina da Trindade, essa linguagem deveria ser sem sentido. A segunda crença, inspirada por Wittgenstein, sustenta que a linguagem só tem sentido em contextos práticos específicos, portanto, a linguagem religiosa não visaria a expressão de verdades sobre o mundo que pudessem ser submetidas a um escrutínio filosófico objetivo.

Uma terceira razão é que muitos teólogos acadêmicos também se tornaram céticos em relação às nossas capacidades de pensar e falar de forma significativa sobre Deus. Mas, ao invés

de simplesmente abandonar as doutrinas tradicionais do cristianismo, muitos deles se afastaram das formas mais "metafísicas" e *quasi*-científicas de fazer teologia, adotando, ao invés disso, uma variedade de interpretações e desenvolvimentos alternativos dessas doutrinas – incluindo, mas não se limitando, a interpretações metafóricas, existencialistas e pós-modernas. Esta, podemos acrescentar, parece ser uma das razões pelas quais o fosso metodológico entre os, assim chamados, filósofos "analíticos" e "não analíticos" foi, em certa medida, replicado como um fosso entre os filósofos analíticos da religião e seus equivalentes na teologia.

Nos últimos quarenta anos, no entanto, filósofos da religião voltaram a trabalhar na teorização de muitas doutrinas tradicionais do cristianismo, aplicando as ferramentas da filosofia contemporânea de maneiras um pouco mais ecléticas do que o previsto nos modelos agostiniano ou tomista. De acordo com a tendência acadêmica recente, os filósofos contemporâneos da religião não estão dispostos a distinguir as duas disciplinas de forma rígida e rápida. Como resultado, é frequentemente difícil, ao ler trabalhos recentes, distinguir o que os filósofos estão fazendo daquilo que os teólogos (e filósofos) dos séculos passados consideravam como pertencente de forma estrita ao domínio teológico. De fato, filósofos e teólogos agora utilizam o termo "teologia analítica" para referir o trabalho teológico que visa investigar e explicitar doutrinas teológicas recorrendo aos recursos, métodos e literatura relevante da filosofia analítica contemporânea. O uso deste termo reflete uma realidade outrora não reconhecida, mostrando que o tipo de trabalho agora feito sob o rótulo de "teologia filosófica" é tanto *teológico* quanto *filosófico*.

No que segue, apresentaremos um breve levantamento do trabalho realizado sobre três tópicos de teologia filosófica contemporânea que – para além das questões gerais relativas à natureza, atributos e providência de Deus – têm

recebido grande atenção dos filósofos da religião ao longo do último quarto de século. Deixamos, assim, de lado os tópicos básicos da filosofia da religião, tais como os argumentos tradicionais em prol da existência de Deus, o problema do mal, a epistemologia da crença religiosa, a natureza e a função da linguagem religiosa. Não tratamos também de uma variedade de tópicos importantes, porém menos discutidos, da teologia filosófica, como a natureza da revelação e a escritura divina, o pecado original, a autoridade da tradição e temas similares. (Para discussão desses tópicos ver a seção de verbetes relacionados³ e os trabalhos listados na seção geral da bibliografia).

2 Trindade

Desde o início, os cristãos têm afirmado a existência de um Deus e três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – cada uma das quais é Deus. No ano de 675 o Concílio de Toledo estruturou esta doutrina do seguinte modo:

Embora professemos três pessoas, não profesamos três substâncias, mas *uma substância* e três pessoas [...]. Se nos perguntarem sobre a Pessoa individual, devemos responder que é Deus. Portanto, podemos dizer Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo; mas eles não são três deuses, mas um só Deus [...]. Cada uma das pessoas é totalmente Deus em si mesma [...] e as três pessoas juntas são um único Deus.

Ao refletir sobre a formulação do Concílio de Toledo, Cornelius Plantinga nos diz que ela "possui um grande poder enigmático" (PLANTINGA, 1989, p. 22). Sem dúvida, isso é um eufemismo. A doutrina da Trindade é profundamente enigmática e de um modo que tem levado alguns críticos do cristianismo a declarar que é absolutamente incoerente. De fato, parece que podemos derivar uma contradição da doutrina do seguinte modo: a doutrina afirma claramente que existe um só Deus; que o Pai é Deus, o Filho é Deus e o Espírito é Deus; e que Pai, Filho e Espírito Santo são distintos. Agora, "é Deus" significa "é idêntico à Deus" ou "é divino". Seja como for,

³ Nota dos tradutores: os verbetes da enciclopédia listados pelos autores são: Aquinas, Saint Thomas; atonement; Augustine, Saint; cosmological argument; Descartes, René; ontological argument; faith; God, arguments for the existence of; moral arguments; ontological arguments; teleology; teleological arguments for God's existence; trinity.

porém, temos um problema. Se o Pai é idêntico a Deus e o Filho é idêntico a Deus, então (pela transitividade da identidade) o Pai é idêntico ao Filho, contrariando a doutrina. Por outro lado, se o Pai é divino, o Filho é divino e o Pai é distinto do Filho, se segue que existem, ao menos, duas pessoas divinas – isto é, dois deuses – o que também contraria a doutrina. Então, seja como for, a doutrina parece incoerente.

Este enigma é, por vezes, chamado “o problema da triplicidade-unicidade”, ou “o problema lógico da Trindade”. À primeira vista pode parecer fácil de resolver. Por que não dizer que Deus é o Pai, o Filho e o Espírito Santo, da mesma maneira que, por exemplo, Clark Kent é o amigo gentil de Lois Lane, o filho biológico do Kryptoniano Jor-El e o Homem de Aço? Ou por que não dizer que o Pai, o Filho e o Espírito contam como um só Deus da mesma forma que os vários itens do seu carrinho de compras contam como uma única encomenda? A resposta, em resumo, é que a tradição cristã estabeleceu limites sobre a forma como a doutrina deve ser explicada, e estes modelos de resposta são incompatíveis com esses limites. Dois dos “erros” mais salientes a serem evitados são o *modalismo* e o *triteísmo*. Nas palavras do, assim chamado, Credo Atanasiano, a doutrina da Trindade deve ser entendida sem “confundir as pessoas” ou “dividir a substância”. O modalismo confunde as pessoas. É a visão de que o Pai, Filho e Espírito Santo são meras manifestações, modos ou papéis desempenhados pelo uno e único Deus. De tal modo, descartar o modalismo exclui analogias como a do Homem de Aço, mencionada acima. O triteísmo divide a substância. É um pouco complexo (porque controverso) dizer exatamente o que é o triteísmo ou, de forma mais geral, o politeísmo – para discussão ver: Rea (2006). Mas, seja como for, certamente está implícita na visão a ideia de que existem três substâncias divinas distintas. Assim, assumindo que os itens em seu carrinho de compras seriam múltiplas substâncias distintas, o problema com a analogia seria a sugestão de politeísmo.

No que segue, trataremos de alguns modelos mais sofisticados da Trindade: o modelo social, o

modelo psicológico e o modelo de constituição. Estes não esgotam o campo das soluções possíveis, mas são aqueles aos quais mais atenção tem sido dada na literatura recente – para pesquisas mais detalhadas ver: Rea (2009) e McCall (2011).

2.1 O modelo social

Ao longo dos evangelhos, as duas primeiras pessoas da Trindade são referidas como “Pai” e “Filho”. Isso sugere a analogia de uma família, ou, de modo mais geral, de uma sociedade. Assim, as pessoas da Trindade podem ser consideradas *um*, da mesma forma que os membros de uma família podem ser considerados *um*. Por exemplo, podemos ter três seres humanos individuais, mas, juntos, uma única família. Uma vez que não há contradição em pensar uma família como três e um desta maneira, essa analogia parece resolver o problema. Aqueles que tentam compreender a Trindade principalmente nos termos desta analogia são tipicamente chamados de *trinitaristas sociais*. Essa abordagem tem sido (de forma controversa) associada à Igreja Oriental, traçando suas raízes até os Padres Capadóciolos: Basílio de Cesaréia, seu irmão Gregório de Nissa e seu amigo Gregório Nazianzeno. (Até recentemente, era bastante comum distinguir modelos “latinos” ou “ocidentais” da Trindade, dos modelos “gregos” ou “orientais” – contra essa prática, ver especialmente Ayres (2004) e Barnes (1995b).

Críticos apontam que, se a “unidade familiar” é tudo aquilo que importa para a unicidade trinitária, e assim, tudo o que é requerido para o monoteísmo, então é difícil perceber por que razão vários sistemas politeístas não contam como versões do monoteísmo. Considerem, por exemplo, os filhos de Cronos na mitologia grega, dos quais Zeus foi o libertador. Estas crianças, incluindo Zeus, Hera, Ares e uma variedade de outras divindades olímpicas, são todos membros de uma família divina. No entanto, ninguém pensa que Zeus e seus irmãos (nem mesmo, digamos, Zeus e sua filha gerada Atena) devam ser considerados, em algum sentido relevante, como *um único deus*.

Por essa razão, os trinitaristas sociais costumam dizer que existem outras relações entre

os membros da Trindade, além da consideração de serem membros de uma única família divina, que contribuem com o fato de serem um único Deus. Richard Swinburne, por exemplo, defende uma versão dessa visão segundo a qual a unidade entre as pessoas divinas é assegurada por vários fatos conjuntamente. Primeiro, as pessoas divinas compartilham todas as características essenciais da divindade: onisciência, onipotência, perfeição moral e assim por diante. Segundo, ao contrário das famílias de divindades dos sistemas politeístas, suas vontades são necessariamente harmoniosas, de tal modo que as pessoas da Trindade nunca entram em conflito entre si. Terceiro, elas mantêm um relacionamento de amor perfeito e interdependência mútua necessária. Neste tipo de visão, existe um único Deus porque a comunidade das pessoas divinas está tão intimamente interligada que, embora sejam três pessoas distintas, agem como se fossem uma única entidade. Alguém poderia pensar que, se considerássemos um grupo de três pessoas humanas que exibissem estas características – unidade necessária, harmonia volitiva e amor, seria igualmente difícil considerá-las inteiramente distintas. E, é claro, essa é justamente a intuição que a visão pretende suscitar.

Não obstante, muitos consideram que o tipo de unidade descrita acima não é forte o suficiente para assegurar um monoteísmo respeitável. Assim, alguns trinitaristas sociais tentaram explicar de outros modos aquilo que unifica as pessoas divinas. Talvez a mais popular dessas explicações seja o modelo parte-todo. A versão de C.S. Lewis dessa analogia afirma que Deus é “três Pessoas enquanto permanece um Ser, assim como um cubo é seis quadrados enquanto permanece um cubo” (LEWIS, 1958). Mais recentemente, J. P. Moreland e William Lane Craig (2003), argumentaram que a relação entre as pessoas da Trindade pode ser considerada análoga à relação que poderíamos supor existir entre os três seres semelhantes a cães que compõe Cérbero, o guardião mítico do mundo inferior. Pode-se dizer que cada uma das três cabeças – ou cada uma das três almas associadas às cabeças – é um

indivíduo totalmente canino, e, no entanto, existe apenas um ser, Cérbero, com a totalidade da natureza canina. Três “pessoas” de uma espécie, contudo, um único cão.

A proposta de Moreland e Craig é claramente muito diferente da proposta de Swinburne e, obviamente, não invoca a analogia de uma família ou sociedade. Neste momento, portanto, é natural perguntar o que é que torna, mais precisamente, as duas propostas versões do trinitarismo social. Infelizmente, esta é uma questão para a qual os autoproclamados trinitaristas sociais não têm dado uma resposta muito clara. Talvez a resposta mais comum seria que os modelos parte-todo, como o de Moreland e Craig, se assemelham aos modelos família-sociedade pelo simples fato de “partirem da triplicidade da Trindade para tentar explicar a unicidade”. Porém, essa resposta não é totalmente esclarecedora. O que é necessário é alguma caracterização do núcleo comum subjacente às diversas visões geralmente consideradas versões do trinitarismo social. As duas teses seguintes parecem capturar esse núcleo: a) as pessoas divinas não são numericamente a mesma substância; e b) o monoteísmo não exige a existência exata de uma única substância divina – ao invés disso, ele pode ser assegurado pela existência de relações, como a relação parte-todo, ou interdependência mútua necessária, ou algum outro tipo de relação entre substâncias divinas numericamente distintas. Juntas, estas duas teses parecem expressar a ideia central subjacente tanto na analogia da família quanto nos modelos desenvolvidos por Swinburne e Moreland-Craig. Como explicado anteriormente, essa ideia central oferece uma solução para o problema da Trindade, mostrando como é possível negar a inferência de que “o Pai é divino, o Filho é divino, e o Espírito é divino; e Pai, Filho e Espírito são distintos um do outro”, para a conclusão de que existe mais do que um Deus.

Ainda assim, apesar dos atrativos, muitos críticos permanecem insatisfeitos com a proposta de Moreland e Craig. Um dos problemas mais sérios é a inconsistência com o Credo Niceno. O Credo inicia com “Cremos em Deus, o Pai todo-pode-

roso"; no entanto, os proponentes do modelo Moreland-Craig não podem dizer isso pois, neste modelo, Deus (análogo a Cérbero) *não* é o Pai todo-poderoso (análogo a uma das cabeças, ou a alma de uma das cabeças). Da mesma forma, o Credo diz que Pai e Filho são consubstanciais. Essa declaração é absolutamente central para a doutrina da Trindade, e a noção de consubstancialidade esteve no cerne dos debates do século IV, que moldaram a forma como o Credo Niceno expressa a doutrina. Mas as três almas, ou centros de consciência, representadas pelas cabeças de Cérbero não são, em nenhum sentido, consubstanciais. E se, no fim das contas, forem substâncias (como Moreland e Craig consideram), serão três substâncias distintas.

Outras versões do modelo parte-todo suscitam outras preocupações. Um cubo, por exemplo, é uma sétima coisa para além dos seus seis lados. Porém, não queremos dizer que Deus é uma quarta coisa, para além de suas três partes. A razão é que ao dizer isto ficamos com um dilema: ou Deus é uma pessoa ou não é. Se é o primeiro caso, então nós temos uma Quaternidade ao invés de uma Trindade. Se é o segundo caso, ao que parece, nos comprometemos com declarações decididamente antiteístas: Deus não saberia nada (já que somente pessoas podem conhecer); Deus não amaria ninguém, (pois somente pessoas podem amar); Deus seria amoral (dado que somente pessoas fazem parte da comunidade moral); e assim por diante. Más notícias, então, de qualquer modo. Assim, muitos se comprometem a procurar outros modelos.

2.2 O modelo psicológico

Muitos teólogos examinam as características da mente ou "psique" humana para encontrar modelos que ajudem a iluminar a doutrina da Trindade. Historicamente, o uso de analogias psicológicas é associado principalmente aos pensadores ocidentais de língua latina, de forma especial a partir de Agostinho. O próprio Agostinho sugeriu várias analogias importantes, assim como outros na tradição latina medieval. No entanto, como o foco deste artigo está nos modelos

mais contemporâneos, nos concentraremos em duas analogias psicológicas desenvolvidas mais recentemente.

Thomas V. Morris sugeriu que podemos encontrar uma analogia para a Trindade na condição psicológica conhecida como transtorno de personalidade múltipla: assim como um único ser humano pode ter múltiplas personalidades, também um único Deus pode existir em três pessoas (embora, claro, no caso de Deus isso é uma virtude cognitiva, não um defeito) (MORRIS, 1996). Outros – Trenton Merricks, por exemplo – sugeriram que podemos conceber as pessoas divinas em analogia com as esferas de consciência separadas que resultam da *comissurotomia* [cerebral] (MERRICKS, 2006). A comissurotomia é um procedimento, algumas vezes utilizado no tratamento da epilepsia, que envolve o corte do feixe de nervos (o *corpo caloso*) através do qual os dois hemisférios do cérebro se comunicam. Em geral, as pessoas submetidas a este procedimento agem normalmente em suas vidas cotidianas. Porém, sob certos tipos de condições experimentais, elas mostram características psicológicas que sugerem a existência de dois campos distintos de consciência, associados a cada um dos hemisférios cerebrais. Assim, de acordo com essa analogia, como um único ser humano pode, neste caso, possuir duas esferas distintas de consciência, também um único ser divino pode existir em três pessoas, cada uma das quais possuindo uma esfera distinta de consciência.

Como no trinitarismo social, cada uma destas analogias resolve o problema da Trindade ao oferecer uma maneira de negar a inferência de que "o Pai é divino, o Filho é divino, e o Espírito é divino; e Pai, Filho e Espírito são distintos um do outro", para a conclusão de que existe mais do que um Deus. Além disso, as duas analogias parecem ter uma vantagem sobre o trinitarismo social: ambas apresentam casos da vida real nos quais uma única substância racional está, contudo, "dividida" em múltiplas personalidades ou centros de consciência. Porém, precisamente esta característica das analogias acarreta também, ao que parece, o espectro do modalismo. No caso

do transtorno de personalidade múltipla, não há uma inclinação real para reificar as personalidades distintas, tratando-as como seres individuais semelhantes a pessoas, subsistindo *numa* única substância ou *como* uma única substância. Elas são, ao invés disso, simplesmente entendidas como *aspectos* distintos de um único, embora fragmentado, sujeito psicológico. Algo similar ocorre com a analogia da comissurotomia. É altamente antinatural tratar os diferentes centros de consciência como pessoas individuais; pelo contrário, é muito mais plausível tratá-los como meros aspectos de um único sujeito. Ademais, é difícil ver como as personalidades e centros de consciência que figuram nessas analogias possam ser vistos como tendo *a mesma substância* uns dos outros, da forma como a doutrina da Trindade nos obriga a dizer das pessoas divinas. Mais uma vez, é natural vê-los apenas como aspectos distintos de uma substância única. Essa parece ser, portanto, a principal objeção que os proponentes deste tipo de analogia precisam superar.

2.3 O modelo de constituição

A terceira e última solução para o problema da Trindade que iremos explorar invoca a noção de "identidade relativa". Esta é a ideia segundo a qual as coisas podem ser as mesmas em relação a um tipo de coisa, porém distintas em relação a outro tipo de coisa. De maneira mais formal, teríamos:

Identidade Relativa: É possível que existam x , y , F , e G , tal que x é um F , y é um F , x é um G , y é um G , x é o mesmo F que y , mas x não é o mesmo G que y .

Se este princípio for verdadeiro, então poderíamos dizer que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são *o mesmo Deus*, porém, *pessoas distintas*. Contudo, notem que isso é tudo o que precisamos para dar sentido à doutrina da Trindade. Se o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o mesmo Deus (e se não há outros Deuses), então haverá um e somente um Deus; além disso, se forem também pessoas distintas (e se são apenas três), então haverá três pessoas divinas.

O principal desafio desta solução é mostrar que o pressuposto da identidade relativa é coerente, além de demonstrar que a doutrina da Trindade se comprova consistente dado o princípio da identidade relativa. Grande parte do trabalho de Peter van Inwagen sobre a Trindade (1988, 2003), busca enfrentar este desafio. Além disso, um desafio adicional, seria a elaboração de uma explicação ou analogia que nos ajude a compreender o que *significa* dizer que Pai, Filho e Espírito Santo estão em uma relação de "identidade relativa". Inicialmente, não é de todo claro o que isto poderia significar, pois parece que a afirmação " x é o mesmo F que y " significa, justamente, " x é um F , y é um F e $x=y$ ", contrariando aquilo que é suposto pela identidade relativa (acima). Michael Rea e Jeffrey Brower trataram deste desafio (2005a, 2005b; BROWER, 2004; REA, 2009c). Eles sugerem que a reflexão sobre casos de constituição material (por exemplo, estátuas e os pedaços de matéria que as constituem) pode ajudar-nos a ver como duas coisas podem ser *o mesmo objeto material*, mas, por outro lado, *entidades diferentes*. Se isso estiver certo, então, por analogia, tal reflexão pode também nos ajudar a compreender como o Pai, Filho e Espírito Santo podem ser o mesmo Deus, mas três pessoas diferentes.

Considere a famosa estátua de bronze "O Pensador" de Rodin. Ela é um único objeto material, mas pode ser corretamente descrita como uma estátua (que é um tipo de coisa), e como um pedaço de bronze (que é outro tipo de coisa). Ademais, um pouco de reflexão nos mostra que a estátua é distinta do pedaço de bronze. Por exemplo, se a estátua fosse derretida já não teríamos mais ambos, pedaço de bronze e estátua: o pedaço permaneceria (embora com uma forma diferente), mas o *Pensador* de Rodin deixaria de existir. Isso parece mostrar que o pedaço de bronze é distinto da estátua, uma vez que uma coisa *somente* pode existir separada de outra se elas forem distintas. Então, se isso for correto, *não* se trata de um caso em que uma coisa simplesmente *aparece* de duas formas diferentes, ou é referida por dois rótulos diferentes. Ao contrário, é um caso em que, ao mesmo tempo, duas coisas

distintas ocupam exatamente a mesma região do espaço.

A maioria de nós aceita prontamente a ideia de que *coisas* distintas, em sentido *lato*, podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo. O evento do seu se sentar, por exemplo, ocupa exatamente o mesmo lugar que você ocupa quando você está sentado. Porém, somos mais relutantes em dizer que *objetos materiais* distintos ocupam o mesmo lugar ao mesmo tempo. Diante disso, os filósofos têm sugerido várias formas de tornar compreensível o fenômeno da constituição material. Uma maneira de fazer isso é dizer que a estátua e o pedaço de bronze são *o mesmo objeto material*, embora distintos em relação à alguma outra característica (por exemplo, *composto hilemórfico*). A vantagem desta ideia é que ela nos permite dizer que a estátua e o pedaço de bronze contam como um único objeto material, preservando o princípio de um objeto por lugar. No entanto, a desvantagem é o comprometimento com a ideia, inicialmente confusa, de que *duas coisas distintas possam ser o mesmo objeto material*. Poderíamos perguntar: o que significa dizer que isso é verdadeiro? Contudo, suponha que acrescentemos que tudo o que significa para uma coisa e outra serem "o mesmo objeto material" é o fato de compartilharem toda sua matéria em comum. É difícil ver por quais razões deveríamos questionar essa afirmação; se estiver correta, nosso problema estará resolvido. O pedaço de bronze no exemplo é certamente distinto do *Pensador*, uma vez que pode existir mesmo que o *Pensador* não exista. Porém, também é certo que o pedaço de bronze compartilha toda e a mesma matéria com a estátua, de tal modo que, nesta perspectiva, ambos contam como o mesmo objeto material.

Da mesma forma, então, poderíamos dizer que tudo o que significa para uma e outra pessoa serem o mesmo Deus é a ocorrência de algo análogo à partilha comum de tudo aquilo que é análogo à matéria nos seres divinos, seja isso o que for. Sob esta perspectiva, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são o mesmo Deus, mas pessoas distintas, da mesma maneira que uma estátua e

seu pedaço de matéria constitutivo são o mesmo objeto material, porém diferentes compostos de matéria-forma. Obviamente, Deus não é um objeto material; portanto, isto só pode ser uma analogia. Mesmo assim, a analogia nos ajuda a fornecer um relato esclarecedor das relações intertrinitárias, e o faz, ao menos inicialmente, de uma forma que parece evitar o modalismo e o politeísmo. Brower e Rea sustentam que cada pessoa da Trindade é *uma substância*; nenhuma delas seria um mero aspecto de uma substância unitária, o que evita, portanto, o modalismo. Além disso, elas seriam *a mesma substância*; de tal modo, o politeísmo é evitado.

Essa abordagem não está totalmente livre de dificuldades, no entanto. É tentador compreendermos a visão como um simples artifício verbal: Brower e Rea *dizem* que o Pai, o Filho e o Espírito Santo devem ser considerados um só Deus; porém, uma vez que as Pessoas divinas são completamente distintas umas das outras, é natural tomarmos a exortação de "considerá-las como um" como uma mera proposta de convenção linguística. Críticos também dizem que esta visão não responde diretamente à questão sobre quantos objetos materiais estariam presentes em uma dada região, porção ou pedaço. Há alguma maneira objetiva de decidir quantos objetos são constituídos pelo pedaço de bronze que compõe o *Pensador*? Existem somente duas coisas (estátua e pedaço de bronze) ou existem mais (peso para papel, ariete etc.)? E se houver mais, o que determina quantas são? A menos que possamos responder essa pergunta, será difícil saber por que a "matéria divina" constitui exatamente três pessoas (e não mais).

3 Encarnação

A doutrina da Encarnação sustenta que, há aproximadamente dois mil anos, a segunda pessoa da Trindade tomou para si uma natureza completamente distinta, humana. Como resultado, tornou-se uma pessoa singular em plena posse de duas naturezas diferentes, uma humana e uma divina. O Concílio de Calcedônia (em 451) articula a doutrina como se segue:

Nós confessamos um e o mesmo [Filho], Nosso Senhor Jesus Cristo [...], perfeito quanto à divindade e perfeito quanto à humanidade, verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem [...] reconhecido em duas naturezas inconfundíveis, imutáveis, indivisíveis, inseparáveis – a distinção das naturezas de modo algum é abolida por causa da união, mas, em verdade, preserva-se o caráter distinto de cada natureza, combinadas em uma pessoa e hipóstase – não dividido ou separado em duas pessoas, mas um e o mesmo Filho, o Unigênito, gerado por Deus, Verbo, Senhor Jesus Cristo.

Críticos sustentam que essa doutrina é "impossível, autocontraditória, incoerente, absurda, e até mesmo ininteligível" (MORRIS, 1986, p. 18). A dificuldade central para a doutrina é que ela parece atribuir a uma pessoa características que são logicamente incompatíveis. Por exemplo, parece que, por um lado, seres humanos são seres necessariamente criados e que eles são necessariamente limitados em poder, presença, conhecimento, entre outros. Por outro lado, seres divinos são essencialmente o oposto de todas essas coisas. Assim, ao que parece, uma pessoa somente poderia portar as duas naturezas, humana e divina, se tal pessoa pudesse ser, de várias formas, tanto limitada quanto ilimitada, criada e incriada, e assim por diante. E isso é, certamente, impossível.

Dois estratégias principais têm sido seguidas na tentativa de resolver esse aparente paradoxo. A primeira é a *visão kenótica*. A segunda é a *visão das duas mentes*. Iremos considerá-las uma de cada vez.

3.1 A Visão Kenótica

A visão kenótica (do grego *kenosis*, significando "esvaziar") encontra sua motivação em uma passagem do Novo Testamento, a qual reivindica que Jesus Cristo:

Embora tivesse a condição divina, não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte [...] (Filipenses, 2, 6-8).

De acordo com essa visão, ao encarnar-se,

o Deus Filho de forma voluntária e temporariamente, pôs de lado alguns dos seus atributos divinos para assumir a natureza humana e sua missão terrena.

Se a visão kenótica está correta, então (ao contrário do que os teístas estão normalmente inclinados a pensar) propriedades como a onipotência, onisciência e onipresença não são essenciais à divindade: algo pode permanecer divino mesmo depois de deixar de lado algumas ou mesmo todas essas propriedades. Porém, o problema é que se essas propriedades não são essenciais à divindade, é difícil ver o que seria essencial. As assim chamadas "oni-propriedades" parecem ser constitutivas da divindade; elas são propriedades em termos das quais a divindade é definida. Se dissermos que algo pode ser divino enquanto carece de tais propriedades, então perderemos de vista o que significa ser divino.

Pode-se responder a esta dificuldade dizendo que a única propriedade que é essencial aos seres divinos é a propriedade de *ser divino*. Essa resposta, porém, torna a divindade uma propriedade primitiva, não analisável. Críticos como John Hick (1993, p. 73) reclamam que tal movimento torna a divindade inaceitavelmente misteriosa. Alternativamente, alguém pode simplesmente negar que *quaisquer* propriedades sejam necessárias à divindade. É amplamente sustentado na filosofia da biologia, por exemplo, que não há posse de propriedades as quais são conjuntamente necessárias e suficientes para o pertencimento à, digamos, espécie *humanidade*. Ademais, é muito difícil encontrar quaisquer propriedades interessantes – além das propriedades como "ter massa" ou "ser um organismo" – que são meramente necessárias para ser humano. Ou seja, ao que parece, para qualquer propriedade (interessante) que se possa pensar como parcialmente definidora da humanidade, há ou poderia haver humanos que carecem de tal propriedade. Assim, muitos filósofos pensam que o pertencimento à espécie é determinado simplesmente por semelhanças de família com exemplos paradigmáticos da espécie. Em outras palavras, algo conta como humano, se, e somente se, partilha o suficiente

das propriedades que são *típicas* da humanidade. Se fossemos dizer o mesmo sobre a divindade, não haveria, em princípio, uma objeção à ideia de que Jesus conta como divino, ainda que lhe falte a onisciência ou outras propriedades como, talvez, onipotência, onipresença, ou mesmo bondade perfeita. Alguém pode apenas dizer que ele é sábio, poderoso, e bom *o suficiente* e que, dados seus outros atributos, ele porta o tipo correto de semelhança de família com os outros membros da Deidade para contar como divino.

Alguns ofereceram versões mais refinadas da teoria kenótica, argumentando que a visão básica compreende de forma errônea os atributos divinos. De acordo com essas versões da visão kenótica, ao invés de atribuímos a Deus propriedades como onisciência, onipotência, e semelhantes, nós devemos dizer que Deus tem as seguintes propriedades: é onisciente-a-não-ser-que-temporariamente-e-livremente-escolha-ser-de-outro-modo, é onipotente-a-não-ser-que-temporariamente-e-livremente-escolha-ser-de-outro-modo, e assim por diante. Esses últimos tipos de propriedades podem ser mantidos sem contradição mesmo quando certos poderes são deixados de lado. Desse modo, então, Jesus pode despojar-se de alguns dos seus poderes para tornar-se completamente humano e, ainda assim, permanecer completamente divino (FEENSTRA, 1989, p. 128-152). Infelizmente, porém, essa resposta apenas gera uma questão posterior: se a encarnação de Cristo requer a temporária renúncia de sua onisciência, então sua posterior exaltação deve requerer ou a continuidade da não onisciência ou a perda de sua humanidade. Porém, os cristãos tipicamente argumentam que o Cristo glorificado é onisciente enquanto mantém a sua humanidade. É difícil perceber como essa visão responderia a tal objeção – mas, para uma resposta, cf. Feenstra (2007, p. 539).

Afastando-se da versão padrão da teoria kenótica, alguns filósofos e teólogos sustentam visões de acordo com as quais apenas parece que Cristo carece dos atributos divinos como onisciência, onipotência, entre outros. Visões

de acordo com as quais simplesmente parece a nós (seres humanos comuns) que ele carece de tais atributos são chamadas considerações "krypsis" da encarnação. Nestas visões, a aparente perda dos atributos divinos é apenas pretensa ou ilusória. Entre outras coisas, isso levanta a preocupação de que a encarnação é, de certo modo, uma grande trapaça, lançando assim dúvidas sobre a perfeição moral de Cristo. Mais aceitáveis, então, são as versões de acordo com as quais parece *inclusive ao próprio Cristo* que certos atributos divinos que ele propriamente possui foram postos de lado. Nesta perspectiva, a perda da onisciência, onipotência, entre outros, é apenas simulada. Cristo mantém todos os atributos divinos tradicionais. Mas, de seu ponto de vista, contudo, é como se esses atributos estivessem ausentes. Uma visão deste tipo pode ser caracterizada como propondo uma "kenosis funcional" (CRISP, 2007, cap. 2).

Uma preocupação que pode ser levantada com respeito à doutrina da kenosis funcional relaciona-se com a dificuldade de ver de que modo um ser divino poderia simular (a si mesmo, sem pura pretensão) a perda de atributos como onisciência ou onipotência. Mas, talvez, os recursos para lidar com essa preocupação possam ser encontrados na que é agora amplamente vista como a principal rival da tradicional teoria kenótica, a saber, a "visão das duas mentes" de Thomas V. Morris.

3.2 A Visão das duas mentes

Morris (1986) desenvolve a visão das duas mentes em dois passos, um defensivo e outro construtivo. Primeiro, Morris declara que a acusação de incoerência contra a encarnação repousa em um erro. A crítica assume que, por exemplo, humanos são essencialmente não oniscientes. Mas quais são os fundamentos para tal asserção? A menos que pensemos que temos algum *insight* especial direto sobre as propriedades essenciais da natureza humana, nosso fundamento é o fato de que todos os seres humanos que nós encontramos têm aquela propriedade. Mas isso é meramente suficiente para mostrar que a

propriedade é comum aos seres humanos, não que é essencial. Como Morris aponta, pode ser universalmente verdadeiro que todos os seres humanos, por exemplo, nasceram dentro de dez milhas da superfície da Terra, mas disso não se segue que esta é uma propriedade essencial aos seres humanos. Um filho de pais humanos nascido na estação espacial internacional ainda seria humano. Se isso for correto, o defensor da encarnação pode rejeitar a caracterização dos críticos da natureza humana e, assim, eliminar o conflito entre atributos divinos e a natureza humana assim caracterizada.

Isso somente provê um modo de rechaçar a crítica, porém, não fornece qualquer modelo positivo para como a encarnação deve ser compreendida. No segundo passo, então, Morris propõe que nós pensemos a encarnação como a efetivação de uma pessoa com duas mentes: uma mente humana e uma mente divina. Se a posse da mente e do corpo humano é suficiente para algo ser humano, então, "fundir" a mente divina com a mente humana conectando-as a um corpo humano acarretará uma pessoa com duas naturezas. Durante a sua vida terrena, Morris propõe, Jesus Cristo tinha duas mentes, com a consciência centrada na mente humana. Essa mente humana tinha acesso parcial aos conteúdos da mente divina, enquanto a mente divina do Deus Filho, tinha acesso completo à correspondente mente humana.

A principal dificuldade que essa visão encara concerne à ameaça do Nestorianismo (a visão, oficialmente condenada pela Igreja, que há duas pessoas no Cristo encarnado). É natural identificar pessoas com mentes – ou, pelo menos, assumir que o número de mentes equivale ao número de pessoas. Se prosseguimos com tais assunções muito naturais, porém, a visão das duas mentes conduz diretamente à visão de que a encarnação nos dá duas pessoas, contrariando a ortodoxia. Além disso, se tomarmos o modelo das duas mentes a sério, podemos ser levados à ideia de que Cristo sofre de algo como o transtorno de personalidade múltipla. Contudo, em resposta às duas objeções, pode-se notar que a psicologia

contemporânea parece prover os recursos que suportam a viabilidade do modelo das duas mentes. Como Morris aponta em outro lugar, a mente é algumas vezes caracterizada como um sistema composto de subsistemas um tanto quanto autônomos. A mente humana normal, por exemplo, inclui (nestas caracterizações) tanto uma mente consciente (a sede da consciência) quanto uma mente inconsciente. Na verdade, nem importa para os propósitos presentes, se tal relato psicológico é *correto*: o ponto apenas é que a visão se mostra coerente e, ao que parece, não envolve transtorno de personalidade múltipla nem implica que o que parece ser um sujeito singular é, na realidade, duas pessoas distintas. Morris propõe, então, que tipos semelhantes de relações podem ser obtidos entre a mente divina e humana de Cristo.

4 Expição

O cristianismo tradicional sustenta que os seres humanos estão sujeitos à morte e à separação eterna de Deus por causa da sua pecaminosidade. Porém, podem de algum modo ser salvos dessa condição através do resultado daquilo que poderíamos chamar de "a obra de Jesus", a qual inclui ao menos seu sofrimento e morte na cruz e, talvez também, sua vida sem pecado, ressurreição e ascensão. As, assim chamadas, "teorias da expiação", são teorias sobre como a obra de Jesus contribui para a salvação humana.

Primeiro, uma breve nota terminológica. Usamos o termo "teorias da expiação", porque é o termo comumente usado na literatura filosófica sobre este tópico, além de ser frequentemente usado também na teologia. Porém, o termo não é neutro. Pelo contrário, ele já contém uma teoria parcial sobre o que a salvação humana envolve e sobre o que a obra de Cristo realiza. Em especial, pressupõe que salvar os seres humanos da morte e da separação de Deus envolve principalmente *expição pelo pecado*, ao invés de, digamos, libertar os seres humanos de algum tipo de escravidão, reparar a natureza humana ou alguma outra coisa do tipo. No Novo Testamento encontramos vários termos e frases (além de "salvação")

usados para caracterizar ou descrever o que a obra de Jesus realizou em prol da humanidade – por exemplo, justificação, redenção ou resgate, reconciliação, libertação do pecado, recriação ou renascimento, oferta de um sacrifício expiatório, vida abundante e vida eterna. Obviamente, estes termos não são todos sinônimos. Assim, parte da tarefa de uma teologia global da salvação – uma soteriologia – é organizar as relações entre esses vários termos e frases (a salvação deve simplesmente ser identificada com a vida eterna, por exemplo?), determinar quais devem ser tomados literalmente e quais são metafóricos e explicar quais efeitos são causados pela vida de Jesus, quais pela sua morte, quais pela sua ressurreição, e assim por diante. Assim sendo, alguns teólogos e filósofos evitam deliberadamente falar sobre “teorias da expiação”, falando, ao invés disso, por exemplo, de “teologia da reconciliação” ou teorias da “redenção” etc. Dito isto, no entanto, não pretendemos advogar em nome de nenhuma terminologia específica. De outro modo, simplesmente observamos a questão e seguimos em frente, mantendo a linguagem sobre “expiação”, mas sem pretender fazer juízos prévios sobre o que é primordialmente realizado pela obra de Cristo.

No que segue, trataremos de três das mais conhecidas e amplamente discutidas teorias (ou famílias de teorias) sobre o que a obra de Jesus realiza em prol dos seres humanos. Todas consideram que o sofrimento e morte de Jesus são parte integrante de sua obra em nosso favor. Porém, a primeira teoria sustenta que a ressurreição e ascensão de Jesus são também absolutamente centrais para a obra, e a segunda teoria sustenta que sua vida sem pecado tem importância similar. Discutir essas teorias em três tópicos separados, como fazemos abaixo, pode induzir ao erro de que teríamos três visões *mutuamente exclusivas*, cada uma marcando um campo distinto na história da teorização soteriológica e cada uma visando providenciar uma abordagem completa da contribuição que a obra de Jesus presta à humanidade, salvando-a da morte e da separação com Deus. Como já indicamos, no entanto, na

Bíblia são utilizados diversos termos e imagens para caracterizar o que Jesus realizou. Além disso, contrastando com as doutrinas da Trindade e da encarnação, não temos para a doutrina da salvação um pronunciamento conciliar ecumênico (isto é, um pronunciamento de um Concílio da Igreja cuja autoridade seja reconhecida pelas Igrejas Católica Romana, Ortodoxa e Protestante) que nos diria exatamente como devemos compreender as imagens e eventos geralmente associados à salvação. Consequentemente, não é surpresa que muitos pensadores se apropriem de imagens pertencentes a mais de uma das teorias descritas abaixo (ou outras) para explicar sua compreensão da natureza e eficácia da obra de Jesus.

4.1 A teoria do resgate

A teoria do resgate, também conhecida como a teoria *Christus Victor*, é geralmente, considerada a teoria dominante do período Patrístico e tem sido atribuída aos chamados pais da igreja, tão antigos como Orígenes, Atanásio e, principalmente, Gregório de Nissa. (Pode-se questionar, no entanto, se algum desses teólogos realmente queria apresentar a história do resgate, descrita abaixo, como uma *teoria da expiação*, ao invés de simplesmente uma grande metáfora. Contudo, o que parece claro, é que eles ao menos pretendiam enfatizar a *vitória* sobre o pecado, sobre a morte etc, como um dos principais efeitos salvíficos da obra de Cristo). A teoria foi reavivada recentemente por Gustaf Aulén (1931) e ganhou expressão popular na obra *O Leão, A Feiticeira e o Guarda-roupa*, de C. S. Lewis.

A teoria do resgate parte da ideia de que os seres humanos estão em uma espécie de escravidão ao pecado, à morte, e ao Diabo. A visão básica, agora muito familiar na literatura e no cinema, é que Deus e o Diabo estariam em uma espécie de competição pelas almas e as regras da competição declaram que qualquer pessoa marcada pelo pecado deve morrer e, então, tornar-se eternamente prisioneira do Diabo no inferno. Como é frequentemente desenvolvida, a visão sustenta que o pecado humano dá ao Diabo um direito legítimo à posse das almas

humanas. De tal modo, por mais que Deus nos ame e deseje que a morte nunca nos atinja, e, mais do que isso, queira que gozemos da vida no céu com ele, o triste fato é que nós, por nossos pecados, asseguramos um destino muito diferente para nós mesmos.

Mas é aqui que a obra de Cristo agiria. De acordo com a teoria do resgate, seria impróprio para Deus violar as regras pré-estabelecidas da competição e simplesmente arrancar nossas almas do poder do Diabo. No entanto, não é de todo impróprio que Deus pague ao Diabo um resgate em troca da nossa liberdade. A morte de Cristo é esse resgate. Ao viver uma vida sem pecado e depois morrer como pecador, Cristo pagou um preço que, aos olhos de todas as partes da competição, garante novamente à Deus o direito sobre nossas almas. A obra de Cristo, portanto, produz um grande triunfo sobre o Diabo, o pecado e a morte.

4.2 A teoria do exemplo moral

A teoria do exemplo moral, inaugurada por Pedro Abelardo, sustenta que a obra de Cristo se destina fundamentalmente à realização de uma reforma moral e espiritual no pecador – um tipo de reforma que não é possível se desassociada da obra de Cristo. Sob esta ótica, o Filho de Deus encarnou-se com a finalidade de dar um exemplo e assim providenciar uma condição necessária para a reforma moral. Tal reforma, por sua vez, é necessária para o pleno restabelecimento da relação entre criatura e Criador. Nesta perspectiva, a vida sem pecado de Jesus é tão importante, do ponto de vista soteriológico, quanto seu sofrimento e morte na cruz.

Até aqui, pode parecer que a teoria do exemplo moral defende que a eficácia da vida e morte de Jesus para a salvação é *somente* a apresentação de um belo exemplo a imitar. Contudo, de acordo com Philip Quinn (1993), apresentar a teoria desta maneira é simplesmente uma caricatura. Segundo ele, o tema central da teoria do exemplo moral de Abelardo é que o caráter moral humano é, em um sentido robusto, *transformado* pelo amor de Cristo. Quinn escreve:

Minha sugestão é que a contribuição de Abelardo às nossas reflexões sobre a expiação é a ideia de que o amor divino, manifestado em toda vida de Cristo, especialmente no seu sofrimento e morte, tem o poder de transformar os pecadores humanos de tal modo que, se cooperarem, tornar-se-ão aptos à vida eterna em união íntima com Deus. [...] Deste ponto de vista, o amor de Deus por nós, manifestado na vida de Cristo, é um bom exemplo a imitar, mas não é apenas um exemplo. Para além do seu valor exemplar, há nele um excesso de misteriosa eficácia causal, que nenhum amor meramente humano possui. E a operação do amor divino deste modo sobrenatural é uma condição causalmente necessária para que seja implantado ou aceso em nós um amor responsivo à Deus que, como Abelardo supõe, nos torna capazes de fazer tudo por amor e dominar os móveis [motives] que, de outra forma, nos manteriam escravizados ao pecado.

Nas mãos de Quinn, então, a teoria do exemplo moral é uma teoria segundo a qual a vida e a morte de Cristo constituem de fato um exemplo a imitar – e um exemplo que desempenha um papel importante na realização da transformação que nos tornará aptos para a comunhão com Deus. Mas, em contraste com a caricatura habitual dessa teoria, a natureza exemplar do amor de Cristo não esgota o seu poder transformador.

4.3 Teorias da satisfação

As teorias da satisfação partem da ideia de que o pecado humano constitui uma ofensa grave contra Deus, ofensa cuja grandeza torna o perdão e a reconciliação moralmente impossíveis, a menos que algo seja feito para satisfazer as demandas da justiça ou compensar a Deus pelo mal que lhe foi feito. Tais teorias observam que os seres humanos são, por si mesmos, absolutamente incapazes de compensar a Deus pelo mal que lhe fizeram, de modo que a única forma de satisfazerem as exigências da justiça é sofrerem a morte e a separação eterna de Deus. Assim, para evitar este destino, precisam urgentemente de ajuda. Cristo, através de sua morte (e em algumas versões da teoria, através também de sua vida sem pecado) providenciou-nos este auxílio. As diferentes versões da teoria da satisfação distinguem-se pelas afirmações sobre que tipo de ajuda a obra de Cristo proporcionou. Aqui discutiremos três versões: a teoria da

anulação da dívida, de Santo Anselmo; a teoria da *substituição penal*, defendida por Calvino e muitos outros na tradição reformada; e a teoria da *substituição penitencial*, atribuída a Tomás de Aquino e defendida recentemente por Eleonore Stump e Richard Swinburne.

De acordo com Anselmo, nosso pecado nos impõe uma espécie de dívida para com Deus. Como nosso criador, Deus tem direito à nossa submissão e obediência. Ao pecar, portanto, deixamos de dar a Deus algo que lhe devemos. Sendo assim, merecemos ser punidos até darmos a Deus o que lhe é próprio. Na verdade, de acordo com Anselmo, não é somente justo que Deus nos puna; mais do que isso, tudo o mais sendo igual, é até mesmo impróprio para ele não nos punir. Enquanto não dermos a Deus o que lhe é devido, estamos a desonrá-lo; e tal desonra a Deus é maximamente intolerável. Permitindo-nos escapar apesar dessa desonra, então, Deus estaria a tolerar o que é intolerável ao extremo. Além disso, Deus estaria a se comportar de uma forma que deixa pecadores e não pecadores substancialmente na mesma posição diante dele, o que, para Anselmo, é impróprio. Contudo, obviamente, ao pecarmos torna-se impossível dar a Deus a vida perfeita que lhe devemos. De tal modo, estaríamos na posição de um devedor que não pode, em circunstância alguma, pagar a sua própria dívida. Ficariamos, portanto, retidos no cárcere do devedor pelo resto de nossa existência.

No entanto, por viver uma vida sem pecado, Cristo está em uma posição diferente perante Deus. Ele foi o único ser humano que deu a Deus o que lhe era devido. Sendo assim, não merecia nenhuma punição, nem sequer merecia a morte. Porém, mesmo nessa situação, submeteu-se à morte por obediência a Deus. Ao fazer isso, Cristo deu a Deus *mais* do que lhe devia, e então, na visão de Anselmo, colocou Deus na posição de devedor. Segundo Anselmo, assim como seria impróprio para Deus não nos punir, também seria impróprio não *recompensar* Jesus. Mas, como Deus encarnado, Jesus já tem à sua disposição tudo o que poderia precisar ou desejar. Neste

cenário, que recompensa poderia ser dada a ele? Claramente, nenhuma. De acordo com Anselmo, a recompensa pode ser transferida, no entanto. E, dadas as circunstâncias, seria inapropriado para Deus não a transferir. De tal modo, a recompensa reivindicada por Jesus é o cancelamento da dívida coletiva dos seus amigos. Isso permite a Deus pagar o que deve a Cristo, sem sofrer nenhuma desonra ao não receber de nós o que lhe é devido.

Como deve estar claro, a noção de substituição não faz realmente parte da teoria da expiação de Anselmo. (Contrariando a interpretação mais comum na literatura, Richard Cross [2001] nem mesmo aceita a *satisfação* como parte da teoria de Anselmo. Ao invés disso, ele caracteriza a visão de Anselmo como uma "teoria do mérito". Talvez ele tenha razão – a questão ao que parece é se parte do que Deus Pai recebe na transação conjunta com Jesus é uma espécie de compensação pelos danos causados pelo pecado humano. Muitos acham que sim e não contestaremos isso aqui).

Não obstante, a substituição é parte central de outras teorias da satisfação. Consideremos a teoria da substituição penal. De acordo com essa teoria, a punição justa pelo pecado é a morte e a separação de Deus. Ademais, nesta perspectiva, embora Deus deseje fortemente que não recebamos o castigo, seria inapropriado para Deus simplesmente revogar a nossa punição. Porém, como no caso das dívidas monetárias, a multa pode ser paga por um substituto que esteja disposto a tal. Assim, por amor a nós, Deus Pai enviou o Filho disposto a ser nosso substituto, satisfazendo em nosso favor as demandas da justiça.

A versão da teoria da satisfação desenvolvida por Richard Swinburne (1988, 1989), inclui também o elemento substitutivo. (Pode-se ver também a teoria de Stump (1988). As visões defendidas por Stump e Swinburne são muito semelhantes e ambos atribuem a Tomás de Aquino as mesmas ideias básicas. No que segue, apresentamos a visão de Swinburne). Nas relações humanas, de acordo com Swinburne, o processo para expiação do próprio pecado possui quatro partes:

pedido de perdão, arrependimento, reparação (sempre que possível) e (no caso de erros graves) penitência. Assim, vamos supor que, em um momento de ira, você arremesse um tijolo na janela da casa de um amigo. Depois disso, mais tarde, você o procura para pedir perdão. Para receber o perdão, certamente terá que pedir desculpas e se arrepender, ou seja, terá de mostrar pesar e algum tipo de mudança de atitude em relação ao seu comportamento passado. Você deverá também concordar em consertar a janela quebrada. Contudo, a depender das circunstâncias, isto pode não ser o suficiente. Pode ser que, além de pedir perdão, arrepender-se e fazer os reparos, você deva fazer algo a mais para mostrar que está realmente comprometido com as desculpas e o arrependimento. Talvez, por exemplo, envie flores todos os dias durante uma semana; talvez você fique do lado de fora da janela do seu amigo, com um rádio ligado em uma canção significativa; talvez ofereça algum outro tipo de presente ou sacrifício. Este algo a mais é a penitência. É importante ressaltar que penitência *não é* punição: não é um pouco de sofrimento que você merecia que lhe impusessem para fins de retribuição, reabilitação, dissuasão ou compensação. Pelo contrário, a penitência é um pouco de sofrimento que você voluntariamente se submete ou um sacrifício voluntário, a fim de reparar a sua relação com alguém.

Segundo Swinburne, os mesmos quatro elementos estão presentes em nossa reconciliação com Deus. O pedido de perdão e o arrependimento podemos atingir por nós mesmos, mas reparação e penitência não. Devemos a Deus uma vida de perfeita obediência. Ao pecar, tornamos impossível para Deus obter isso de nós. Se, após o pedido de perdão a Deus e o arrependimento dos nossos pecados vivêssemos uma vida de perfeita obediência, estaríamos apenas dando a Deus aquilo que já lhe devemos; de tal modo, não devolveríamos nada do que lhe tivéssemos tirado. Nossos melhores esforços, então, não seriam suficientes para reparar o que fizemos. Não há nada que possamos dar a Deus para compensá-lo de sua perda, nenhum dom ou sacrifício adicional

para que possamos fazer penitência.

Seria inadequado para Deus, de acordo com Swinburne, simplesmente desconsiderar nossos pecados, ignorando a necessidade de reparação e penitência. Também seria impróprio para Deus deixar-nos naquele estado de impotência, incapacitados de nos reconciliar com ele. Assim, nesta perspectiva, Deus envia Cristo a Terra para que Cristo pudesse oferecer voluntariamente sua vida sem pecado e sua morte como restituição e penitência pelos pecados do mundo. Desta maneira, então, Deus nos ajuda a fazer a reparação e a penitência. Devemos pedir perdão e nos arrepender por nós mesmos, devemos também reconhecer nossa impotência para reparar o que fizemos. Mas, podemos contemplar a vida e a morte de Cristo, oferecendo-as a Deus em nosso favor, como reparação e penitência.

4.4 *Objecções*

Embora a teoria *Christus Victor* seja historicamente importante e tenha exercido uma grande influência literária, ela tem sido amplamente rejeitada desde a Idade Média, em grande parte porque é difícil tomar seriamente a ideia de que Deus possa estar em competição ou tenha obrigações para com outro ser (muito menos um ser como o Diabo) nas maneiras descritas acima. Os críticos objetam à ideia, tipicamente parte desta visão, de que a salvação envolve algum tipo de *transação* entre Deus e o Diabo. Contestam a ideia, presente particularmente na versão de Gregório de Nissa, de que a vitória de Cristo sobre o Diabo ocorre parcialmente através de uma manobra divina (com a divindade de Cristo permanecendo escondida do Diabo até a morte de Cristo, quando ele triunfantemente ressuscita da morte). Por vezes, também objetam à reificação e à personificação das forças do pecado, morte e mal. Por esta razão, as visões abelardiana e anselmiana têm sido, por larga margem, as teorias mais populares ao longo do milênio passado. Mas cada uma dessas teorias restantes encara também sua parcela de dificuldades.

Teorias da substituição penal, por exemplo, sustentam que é moralmente impossível para

Deus simplesmente perdoar nossos pecados sem exigir reparação ou punição. Alguns argumentaram que isso implica que Deus não perdoa pecados de forma alguma (STUMP, 1988, p. 61-65). Perdão envolve uma recusa da exigência de reparação completa e uma complacência para deixar uma ofensa sem punição. Além disso, a teoria da substituição penal enfrenta o desafio de explicar como ela poderia ser justa ao permitir que um substituto suporte a punição de outra pessoa. Como observa David Lewis (1997), nós permitimos a substituição penal em caso de penas graves. Porém, a ideia de permitir que um substituto arque com a *pena de morte* por outra pessoa (ou alguma punição séria similar), mostra-se, à primeira vista, moralmente repugnante. De fato, o modelo da substituição penal é visto pelos críticos como moralmente ofensivo, sob múltiplos aspectos. Opositores argumentam que no coração do modelo está a imagem de uma divindade irada, que só pode ser apaziguada através de um sacrifício violento e sangrento. Tal divindade, segundo eles, faz da morte violenta de seu Filho encarnado a condição necessária para mostrar amor e perdão às suas criaturas humanas (FINLAN, 2005, 2007). Neste ponto, a teoria da substituição *penitencial*, de Swinburne, está um pouco mais segura. Contudo, um problema com a visão de Swinburne é que é difícil, em última análise, compreender o que significa oferecer a vida e a morte de uma pessoa como reparação ou penitência em prol de outra.

A versão anselmiana da teoria da satisfação não encontra essas dificuldades propriamente. Mas, junto com a teoria do exemplo moral e várias outras versões da teoria da satisfação, encara um tipo diferente de problema. Ambas as visões parecem incapazes de explicar a ênfase bíblica na necessidade da paixão de Cristo para remediar os problemas trazidos pelo pecado. É difícil ver por que a morte de Cristo exerce um papel essencial em estabelecê-lo como exemplo moral. Além disso, é difícil ver por que ela seria necessária para que Jesus merecesse o tipo de recompensa que Anselmo pensa que o Pai lhe deve. Dado que Cristo é um homem, ele deve ao Pai viver uma vida sem pecado: mas por que não é

a encarnação em si mesma suficiente, ou mesmo superrogatória, para merecer a recompensa do cancelamento da dívida? Ademais, mesmo se pudéssemos descobrir alguma razão sobre o porquê da morte de Cristo ser necessária nessas teorias, é difícil ver por que ela teve de envolver aquele horrível sofrimento. Para merecer uma recompensa ou para servir de exemplo, não seria suficiente para Cristo habitar entre nós, viver uma vida humana perfeita resistindo a toda tentação terrena e, então, morrer de forma tranquila em casa? Na verdade, essas teorias parecem incapazes de explicar até mesmo o valor da paixão de Cristo, muito menos a sua necessidade.

Há, é claro, respostas a essas objeções na literatura: e cada uma das teorias discutidas tiveram defensores capazes e proeminentes no século passado. Além do mais, na medida em que não há uma ortodoxia bem desenvolvida e formalmente reconhecida a respeito desses assuntos, aqueles que permanecem insatisfeitos com as teorias acima descritas têm povoado a literatura com uma variedade de histórias alternativas sobre a eficácia salvífica da obra de Jesus. Assim, ainda mais que os outros dois *loci* teológicos discutidos nesse artigo, a doutrina da salvação parece propícia para uma posterior pesquisa substancial e aprofundada.

Referências

Geral

BERGMANN, M.; MURRAY, M.; REA, M. *Divine Evil? The Moral Character of the God of the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CRISP, O. *A Reader in Contemporary Philosophical Theology*. London: T&T Clark, 2009a.

FLINT, T.; REA, M. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CRISP, O.; REA, M. (ed.). *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MORRIS, T. V. (ed.). *Philosophy and the Christian Faith*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.

REA, M. (ed.). *Oxford Readings in Philosophical Theology: Trinity, Incarnation, and Atonement*. Oxford: Oxford University Press, 2009a. v. 1.

REA, M. (ed.). *Oxford Readings in Philosophical Theology: Providence, Scripture, and Resurrection*. Oxford: Oxford University Press, 2009b. v. 2.

WEBSTER, J.; TANNER, K.; TORRANCE, I. (ed.). *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Trindade

AUGUSTINE. *The Trinity*. Traduzido por E. Hill, New York: New City Press, 1991.

AYRES, L. *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. New York: Oxford University Press, 2004.

BARNES, M. R. De Regnon Reconsidered. *Augustinian Studies*, [S. l.], n. 26, p. 51-80, 1995.

BROWER, J. Abelard on the Trinity. In: BROWER, J. E.; GUILFOY, K. (ed.). *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 223-257.

BROWER, J.; REA, M. Material Constitution and the Trinity. *Faith and Philosophy*, [S. l.], n. 22, 57-76, 2005a.

BROWER, J.; REA, M. Understanding the Trinity. *Logos*, [S. l.], n. 8, 145-157, 2005b.

BROWN, D. Trinitarian Personhood and Individuality. In: FEENSTRA; PLANTINGA. *Trinity, Incarnation, and Atonement*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

DAVIS, S. T.; KENDALL, D.; O'COLLINS, G. (ed.). *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

FEENSTRA, R.; PLANTINGA, C. Jr. (ed.). *Trinity, Incarnation, and Atonement*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

NYSSA, G. On "not three Gods": to Ablabius. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (ed.). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 2. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979. v. 5.

HOWARD-SNYDER, D. Trinity Monotheism. *Philosophia Christi*, [S. l.], n. 5, p. 375-403, 2003.

LEFTOW, B. A Latin Trinity. *Faith and Philosophy*, [S. l.], n. 21, p. 304-333, 2004.

LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. A Revised and Enlarged Edition. New York: MacMillan, 1958.

MCCALL, T. *Which Trinity? Whose Monotheism?: Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2010.

MCCALL, T.; REA, M. (ed.). *These Three are One: Philosophical and Theological Essays on the Doctrine of the Trinity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. The Trinity. In: MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity Press, 2003.

PLANTINGA, C. Jr. Social Trinity and Tritheism. In: FEENSTRA; PLANTINGA. *Trinity, Incarnation, and Atonement*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989. p. 21-47.

REA, M. Polytheism and Christian Belief. *Journal of Theological Studies* [S. l.], v. 57, p. 133-148, 2006.

REA, M. *The Trinity*. In: FLINT, T.; REA, M. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 403-429.

SWINBURNE, R. 1994. *The Christian God*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

TUGGY, D. The Unfinished Business of Trinitarian Theorizing. *Religious Studies*, [S. l.], n. 39, p. 165-83, 2003.

VAN INWAGEN, P. And Yet They Are Not Three Gods But One God. In: MORRIS, T. V. (ed.). *Philosophy and the Christian Faith*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988. p. 222-259.

VAN INWAGEN, P. Three Persons in One Being: On Attempts to Show that the Doctrine of the Trinity is Self-Contradictory. In: STEWART, M. Y. (ed.). *The Trinity: East/West Dialogue*. Dordrecht: Kluwer, 2003. p. 83-97.

Encarnação

ADAMS, M. M. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CRISP, O. *Divinity and Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CRISP, O. *God Incarnate: Explorations in Christology*. London: T&T Clark, 2009b.

CROSS, R. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

DAVIS, S. T.; KENDALL, D.; O'COLLINS, G. (ed.). *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on The Incarnation of the Son of God*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FEENSTRA, R. J. *Reconsidering Kenotic Christology*. In: FEENSTRA, R.; PLANTINGA, C. Jr. (ed.). *Trinity, Incarnation, and Atonement*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989. p. 128-152.

FEENSTRA, R. J. Incarnation. In: MEISTER, C.; COPAN, P. (ed.). *Routledge Companion to Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 2007. p. 535-540.

GEACH, P. *Providence and Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Chapter 1. Previously published as "Omnipotence". *Philosophy*, [S. l.], v. 48, n. 1973, 7-20.

HICK, J. *The Metaphor of God Incarnate*. Westminster: John Knox Press, 1993.

MARMODORO, A.; HILL, J. (ed.). *The Metaphysics of the Incarnation*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MERRICKS, T. Split Brains and the Godhead. In: CRISP, T. M.; DAVIDSON, M.; LAAN, D. V. (ed.). *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*. New York: Springer-Verlag, 2006. p. 299-326.

MORRIS, T. V. *The Logic of God Incarnate*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

RELTON, H. M. *A Study in Christology*. London: MacMillan, 1929.

SEÑOR, T. God, Supernatural Kinds, and the Incarnation. *Religious Studies*, [S. l.], v. 27, n. 3, p. 353-370, 1991.

SWINBURNE, R. Could God Become Man? In: VESEY, Godfrey (ed.). *The Philosophy in Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

SWINBURNE, R. *The Christian God*. New York: Oxford University Press, 1994.

Expição

ABELARD, P. Exposition of the Epistle to the Romans. Tradução de Gerald E. Moffatt. In: FAIRWEATHER, Eugene R. (ed.). *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*. Philadelphia: Westminster, 1956.

ANSELM of Canterbury. Why God Became Man. In: DAVIES, Brian; EVANS, G. R. (ed.). *Anselm of Canterbury: The Major Works*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

AULÉN, G. *Christus Victor*. Translation by H. G. Herbert. New York: MacMillan, 1969.

BROWN, J. C.; PARKER, R. *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. New York: Pilgrim, 1989.

CALVIN, J. *Institutes of the Christian Religion*. Translation by Henry Beveridge. London: James Clarke and Co., 1957. (See esp. II.16).

CHALKE, S. et al. *The Atonement Debate: Papers from the London Symposium on the Theology of the Atonement*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008.

CRISP, O. Original Sin and Atonement. In: FLINT, Thomas; REA, Michael (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CROSS, R. Atonement without Satisfaction. In: FLINT, T.; REA, M. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 328-347.

DAVIS, S.; KENDALL, D.; O'COLLINS. *The Redemption*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

FIDDES, P. S. *Salvation*. In: WEBSTER et al. (ed.) *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 176-196.

FINLAN, S. *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy About, the Atonement Doctrine*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005.

FINLAN, S. *Options on Atonement in Christian Thought*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2007.

HARE, J. *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

JENSEN, P. Forgiveness and Atonement. *Scottish Journal of Theology*, [S. l.], n. 46, p. 141-160, 1993.

LEWIS, D. Do We Believe in Penal Substitution? *Philosophical Papers*, [S. l.], n. 26, p. 203-209, 1997.

MURPHY, M. C. Not Penal Substitution but Vicarious Punishment. *Faith and Philosophy*, [S. l.], n. 26, 253-273, 2009.

ORIGEN. *Commentary on Matthew*, xvi, 8.

PORTER, S. 'Swinburnian Atonement and the Doctrine of Penal Substitution'. *Faith and Philosophy*, [S. l.], n. 21, p. 228-241, 2004.

QUINN, P. Aquinas on Atonement. In: FEENSTRA; PLANTINGA. 1989. p. 153-177

QUINN, P. Abelard on Atonement: Nothing Unintelligible, Arbitrary, Illogical, or Immoral about It. In: STUMP, Eleonore (ed.). *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. p. 153-177.

STUMP, E. Atonement According to Aquinas. In: MORRIS, T. V. (ed.). *Philosophy and the Christian Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. p. 61-91

SWINBURNE, R. The Christian Scheme of Salvation. In: MORRIS, T. V. (ed.) *Philosophy and the Christian Faith*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. p. 15-30.

SWINBURNE, R. *Responsibility and Atonement*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

SYKES, S. W. (ed.). *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

TANNER, K. *Jesus, Humanity, and the Trinity*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

Alison Vander Mandeli

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis, SC, Brasil. Docente na Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), em Jacarezinho, PR, Brasil.

Marcelo Marconato Magalhães

Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESPE). Docente na Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), em Jacarezinho, PR, Brasil.

Endereço para correspondência

Departamento de Filosofia
Faculdade de Filosofia de Jacarezinho
Rua Padre Melo, 1200
Centro, 86400-000
Jacarezinho, PR, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do(s) tradutores(es) antes da publicação.