

Teologia do Espírito Santo

FREDERICK DALE BRUNER

TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO

Emanuence Digital



Ao Dr. e Sra. F. Carlton Booth

TEOLOGIA DO ESPÍRITO SANTO

por

FREDERICK DALE BRUNER

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Caixa Postal 21486 — São Paulo 04698

Título do Original em inglês:
A THEOLOGY OF THE HOLY SPIRIT — The Pentecostal Experience and the New Testament Witness

Copyright © 1970 por William B. Eerdmans Publishing Company
Grand Rapids, Michigan, U.S.A.

Primeira Edição em Português: 1983
Segunda Edição em Português: 1986

Tradução: Gordon Chown
Revisão: Júlio Paulo Tavares Zabatiero

Capa: José Antônio Poyares

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pela

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
Caixa Postal 21486 — São Paulo 04698
Brasil

PREFÁCIO

Este livro é um ensaio teológico de estudo de casos. O enfoque do estudo é a doutrina e a experiência do Espírito Santo. O caso específico através do qual e mediante o qual esta doutrina é estudada é o movimento missionário conhecido como Pentecostal.

O estudo começou sob considerações missionárias. O falecido Dr. Hendrik Kraemer me dirigiu, no decurso dos meus estudos no Seminário Teológico de Princeton, a Universidade de Hamburgo para pesquisas missionárias. O falecido Professor D. Walter Freytag me aceitou para estudar na universidade e me tornou disponíveis os recursos de bem-conhecida *Missionsakademie* da universidade. O Professor D. Heinrich Meyer, Bispo de Lübeck, sendo ele mesmo doutor em teologia nos estudos neotestamentários e um missionário durante várias décadas na Índia, me orientou no estudo daquilo que já me interessava havia alguns anos — o livro de Atos, especialmente sua experiência do Espírito Santo. Encorajou-me a comparar os modos pentecostal e apostólico de entender o Espírito. Quero registrar minha gratidão a estes ilustres missionários por sua orientação e bondade.

À medida em que o estudo foi-se desenvolvendo, cheguei a ver cada vez mais que minhas preocupações com a matéria eram principalmente doutrinárias. A questão da veracidade veio a ser a consideração suprema. O ensinamento pentecostal sobre a experiência do Espírito está em conformidade com o ensino do Novo Testamento? O livro de Atos é representado pelo pentecostalismo hoje? Os cristãos devem buscar uma segunda experiência, às vezes chamada pentecostal, subseqüentemente à sua iniciação cristã? Descobri que este complexo de perguntas estava paulatinamente me transformando naquilo que é chamado, na divisão dos estudos teológicos, um estudioso da teologia sistemática.

Eu não era, a rigor, um estudioso do Novo Testamento, porque minhas perguntas, embora começassem com o século I, eram por demais "pragmáticas americanas" do século XX, por demais preocupadas com um problema missionário atual, para fazer de mim um estudioso bíblico consumado.

Eu também não era principalmente um cientista missionário, porque minhas perguntas pertenciam demasiadamente ao século I, eram demasiadamente orientadas em direção ao Novo Testamento e, nestes sentidos, demasiadamente estreitas para os enfoques de largo alcance, visando o mundo inteiro, e pertencentes especialmente aos séculos XIX e XX, dos estudos missionários.

Eu estava no meio. Isto significa que estou na teologia sistemática. Descobri que gosto do "reino mediano" da teologia sistemática, entre os impérios da exegese, de um lado, e da teologia missionária, do outro lado.

Procurei entender, em primeiro lugar, o movimento pentecostal e sua experiência do Espírito. Assisti a encontros, conferências, clínicas e reuniões de oração pentecostais e neo-pentecostais, falei com membros e líderes, li a literatura. Mas porque minha preocupação tem sido mais do que meramente acadêmica, fiz a mim mesmo a pergunta persistente que os pentecostais fazem a qualquer pessoa disposta a escutar: Devo ter a experiência pentecostal? Ou, como os pentecostais, às vezes, fazem a pergunta: Queria eu

ter mais do que um conhecimento na cabeça, queria ter um conhecimento no coração do dom pentecostal primeiramente conhecido pelos apóstolos e agora conhecido pelos próprios pentecostais?

Esta pergunta de "devo eu?" e depois a pergunta maior, eclesiástica, de "devemos nós?" levou-me, como um protestante, ao Novo Testamento. O resultado é este ensaio.

Desejo expressar uma série de agradecimentos pessoais e institucionais: ao Fundo Cobb da Primeira Igreja Presbiteriana de Hollywood, Califórnia, onde congrego, pela porção principal do financiamento dos meus estudos superiores; à falecida Dra. Henrietta C. Mears daquela igreja, minha professora da Escola Dominical quando eu era estudante, pela minha iniciação nas Escrituras e na comunhão mais íntima com as realidades cristãs que eu já tenho experimentado, e pelo seu departamento para universitários de Hamburgo pelo privilégio de associação com ela, e especialmente, se posso dizê-lo outra vez, ao Bispo Meyer, bem como ao Professor D. Georg Kretschmar, meu douto informante nas referências; ao Rev. Dr. Darrell Guder por sua misericórdia quanto ao meu Alemão; aos funcionários da biblioteca Mac Alister do Seminário Teológico Fuller pela ajuda prestada em períodos importantes da minha pesquisa; à Comissão sobre Missões e Relacionamentos Ecumênicos da Igreja Presbiteriana Unida dos EEUU.; ao corpo docente do Seminário Teológico "Union", nas Filipinas, especialmente aos meus colegas mais antigos, Dr. Emerito Nacpil, Dr. Gerald Anderson, e ao Rev. Earl Palmer, pelos altos padrões do seu próprio trabalho e pela sua bondade em ajudar-me em minha tarefa teológica; e muito especialmente, àqueles a quem este livro é respeitosamente dedicado, pelos quais eu e minha família temos razões específicas para sentirmos afeição.

FREDERICK DALE BRUNER

Seminário Teológico "Union", Filipinas
Palapala, Dasmarinas, Cavite,

Conteúdo

Prefácio 5
Abreviaturas 11
Uma Introdução ao Método e Procedimento 13

PARTE UM:

O ESPÍRITO SANTO NA EXPERIÊNCIA PENTECOSTAL 15
I. O LUGAR E RELEVÂNCIA CONTEMPORÂNEOS DO MOVIMENTO PENTECOSTAL 15
A. Uma Introdução Geral ao Movimento Pentecostal 15
B. O Movimento Pentecostal na sua Própria Perspectiva 17
C. O Movimento Pentecostal na Perspectiva Ecumênica Representativa 20
D. Resumo e Conclusão 22
II. O FUNDO HISTÓRICO E OS INÍCIOS DO MOVIMENTO PPENTECOSTAL 28
A. O Fundo Histórico do Movimento Pentecostal 28
B. Os Inícios do Movimento Pentecostal 34
III. O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO NO MOVIMENTO PENTECOSTAL 45
Introdução: O Cenário da Doutrina Pentecostal do Espírito Santo 45
A. A Doutrina da Subseqüência do Batismo no Espírito Santo 48
B. A Doutrina da Evidência Inicial do Batismo no Espírito Santo 57
C. A Doutrina das Condições para o Batismo no Espírito Santo 65
Apêndice ao Capítulo Três: Experiências Representativas do Batismo Pentecostal no Espírito Santo 95
IV. OS DONS DO ESPÍRITO SANTO NO MOVIMENTO PENTECOSTAL 106
Introdução 106
A. A Reunião Pentecostal: A Localidade dos Dons 107
B. Os Dons Individuais 111
Resumo e Conclusão 117

PARTE DOIS:

O ESPÍRITO SANTO NO TESTEMUNHO DO NOVO TESTAMENTO 122
Observações Preliminares 122
V. O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO EM ATOS DOS APÓSTOLOS: UM ESTUDO COMPARATIVO 125
A. Atos 1:1-2:13: O Batismo no Espírito Santo no Pentecoste: Sua Promessa e Sua Ocorrência 125
B. Atos 2:14-39: Os Meios do Batismo no Espítio Santo Estabelecidos no Pentecoste: A Pregação e o Batismo Cristãos 132
C. Atos 2:40-47: As Evidências do Batismo no Espírito Santo no Pentecoste: O Batismo e a Vida Cristãos 134
135

D. Atos 4:31; 5:32: A Oração, a Obediência e o Espírito Santo. 134
E. Atos 8:4-24: O Batismo no Espírito Santo em Samaria 137
Nota Extensa: A "Segunda Obra" de Markus Barth, dalguns Anglo-Católicos e do Catolicismo Romano Tradicional 144
F. Atos 8:26-40: O Batismo do Eunuco Etíope no Espírito Santo 147
G. Atos 9:17-19: O Batismo de Paulo no Espírito Santo 148
H. Atos 10:44-48; 11:13-18: O Batismo no Espírito Santo de Cornélio e da sua Casa em Cesaréia 148
I. Atos 14:19-28: A Primeira Mensagem Fortalecedora que Paulo Recebeu 153
J. Atos 15:1-29: A Obra Adicional do Partido da Circuncisão e a Conferência de Jerusalém 154
K. Atos 16:11-18:11: Seis Conversões Gregas 157
L. Atos 18:24-28: Apolo e o Batismo no Espírito Santo 158
M. Atos 19:1-7: Os Discípulos em Eféso e o Batismo no Espírito Santo 159
N. Atos 20:17-38: A Mensagem Fortalecedora Final que Paulo Recebeu 164
O. Atos 22:16: O Testemunho dado por Paulo acerca do seu Batismo 165
Nota Adicional: Os Relatos Sinóticos do Batismo de Jesus e as Tentações Subseqüentes: sua Relevância para a Doutrina Pentecostal 175
VI. O Caminho do Espírito Santo de Acordo com o Novo Testamento e as Conseqüências para a Doutrina Pentecostal: Um Panorama Sistemático 179
A. A Condição do Espírito: A Obra de Cristo — A Libertação da Lei 170
B. Os Meios do Espírito 187
C. A Evidência do Espírito: A Fé Cristã 208
VII. Huper: Os Problemas Espirituais Relevantes em Corinto 227
A. 1 Coríntios 12-14: O Corpo de Cristo: A Esfera de Ação do Espírito 227
Nota Adicional: 1 Coríntios 15:1-11 234
B. 2 Coríntios 10:13: A Fraqueza do Crente: A Esfera de Ação do Espírito 237
Resumo e Conclusão 248
Documentos: Um Repositório das Fontes Teológicas Atuais da Doutrina e Experiência Pentecostal do Espírito Santo 257
Observações Bibliográficas e Bibliografia 275

PARTE UM


Emanuence Digital
a serviço do Reino de Deus.

ABREVIATURAS

Apg.	Atos dos Apóstolos (abreviatura dos comentários em Alemão)
Art.	Artigo(s)
AV	Versão Autorizada da Bíblia em Inglês ("King James")
BC	F. J. Foakes-Jackson e Kirsop Lake (eds.), *The Beginnings of Christianity,* Part I: Acts of the Apostles
BEvTh	Beiträge zur Evangelische Theologie
BFChTh	Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie
BHTh	Beiträge zur Historischen Theologie
Bl.-D.	F. Blass e A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* 9a. ed.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ca.	*Circa* (cerca de)
cap.	capítulo
col.	coluna (s)
EcRev	*The Ecumenical Review*
ed(s).	Editado por, edição(s), editor(es)
EKL	*Evangelisches Kirchenlexicon. Kirchlich-teologisches Handwörterbuch*
ERE	*Encyclopedia of Religion and Ethics*
EvTh	*Evangelische Theologie*
ExT	*Expository Times*
Fleisch I/1	P. Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland,* Erster Band, 1. Teil
Fleisch I/2	P. Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland,* Erster Band, 2. Teil
Fleisch II/1	P. Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland,* Zweiter Band,1 Teil
Fleisch II/2	P. Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland,* Zweiter Band, 2. Teil
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Gr.	Grego
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
Hollenweger	Walter J. Hollenweger, "Handbuch der Pfingstbewegung"
ICC	International Criticai Commentary
IDB	*The Interpreter's Dictionary of the Bible*
idem	idem (o mesmo autor)
IRM	*International Review of Mission*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JEcSt	*Journal of Ecumenical Studies*
JSSR	*Journal for the Scientific Study of Religion*
JTS	*Journal of Theological Studies*

KNT	Kommentar zum Zeuen Testament (Zahn)
Kol.	Colossenses (abreviatura dos comentários em Alemão)
Kor.	Coríntios (abreviatura dos comentários em Alemão)
KuD	*Kerygma und Dogma: Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre*
lit.	Literalmente
LW	*Luther's Works.* Edição norte-americana.
LXX	Septuaginta
MD	K. Hutten (ed.), *Materialdienst: Langschnitt durch die geistigen Strömungen und Fragen der Gegenwart*
MeyerK	H. A. W. Meyer (fundador) Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
mg.	Texto marginal
Moffatt NTC	The Moffatt New Testament Commentary
n (n).	Nota(s)
n.d.	Nenhuma data
NEB	The New English Bible
N.F.	Neue Folge (Nova Série)
n.p.	lugar, publicadora, ou página desconhecidos
N.S.	Nova Série
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch (Neues Göttinger Bibelwerk)
NTSt	New Testament Studies
par.	Texto paralelo; parágrafo(s)
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* 3a. ed.
RGG$^{2.3}$	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* 2a e 3a. eds.
RSV	Revised Standard Version of the Bible
RV	Revised Version of the Bible
SBU	Symbolae Biblicae Upsalienses
ThEx	Theologische Existenz Heute
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
ThLz	*Theologischer Literaturzeitung*
ThR	*Theologische Rundschau*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*
T.I.	Tradução em Inglês
tr.	Traduzido por
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Theological Dictionary of the New Testament)*
v., vv.	Versículo, versículos
WA	M. Luther, *Werke.* Kritische Gesamtausgabe ("Weimarer Ausgabe")
WChH (1957) (1962) (1968)	*World Christian Handbook.* Eds. de 1957, 1962, 1968
WMANT	Wissenschäftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*
ZThk	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

UMA INTRODUÇÃO AO MÉTODO E PROCEDIMENTO

A primeira parte do estudo é dedicada primariamente ao escutar, na sua plenitude e nuanças, a doutrina pentecostal intrigante e um pouco intrincada, do Espírito Santo. Os capítulos um e dois são introdutórios e fornecem o fundo histórico essencial para entender a preocupação teológica principal do nosso estudo: a doutrina e experiência pentecostais do Espírito Santo, especialmente o batismo pentecostal no Espírito Santo (cap. III), mas também, depois disto, os dons pentecostais principais do Espírito Santo (cap. IV). Parecia apropriado desenvolver o argumento pentecostal compreensivamente, de todos os lados e por todos os meios possíveis na Parte Um, antes de colocar este argumento sob o exame crítico da exegese, da inquirição, e da decisão na Parte Dois.

A Parte Dois, então, contém a exegese das fontes bíblicas principais que o pentecostalismo emprega, e sugere uma apreciação teológica apropriada. O emprego pentecostal do Novo Testamento tira matéria mais extensiva do Livro de Atos e de I Coríntios capítulos doze e quatorze, e prestamos atenção especial na Parte Dois, portanto, a estes testemunhos. O primeiro capítulo da Parte Dois, e o principal, é dedicado à compreensão das passagens do batismo no Espírito Santo em Atos. (cap. V).

No Novo Testamento, um corpo de literatura um pouco maior do que Atos e Coríntios reflete uma doutrina do Espírito e diz respeito a um tipo de experiência conhecido no movimento pentecostal. Visando, portanto, colocar a doutrina pentecostal numa frente bíblica mais larga, as dimensões do Novo Testamento fora de Atos e Coríntios são investigadas e aplicadas ao testemunho pentecostal num capítulo especial. Estas dimensões, tomadas em conjunto, formam, segundo acabamos descobrindo, uma pequena teologia sistemática do evangelho neotestamentário (cap. VI).

O estudo chega à sua conclusão, e, talvez, à sua parte mais aguda ao sondar a confrontação mais séria do Novo Testamento com "coisas espirituais": as Epístolas de Paulo aos Coríntios (cap. VII). A exegese de I Coríntios 12-14 é muito importante para entender uma variedade persistente de espiritualidade na igreja. A compreensão de II Coríntios 10-13 fornece, cremos nós, uma chave final para o santuário interno desta espiritualidade.

Um estudo comparativo tem problemas metodológicos especiais. Nem Atos nem Coríntios, nem, quanto a isto, qualquer parte do Novo Testamento foi escrita tendo em vista uma questão específica do século XX nem o pentecostalismo. Cada documento foi dirigido a situações histórico-eclesiásticas distintivamente do século I. (A crítica da modernidade ocasionalmente forçada da *Romerbrief* de Karl Barth foi conservada em mente nesta conexão.) Mesmo assim, dalguma maneira, os testemunhos no Novo Testamento precisam ser trazidos para relacionamento com preocupações atuais — em nosso caso, para um relacionamento com o Pentecostalismo. Isto porque o pentecostalismo entende e aplica os textos do Novo Testamento de modo específico e, assim, surge a pergunta: O pentecostalismo entende e aplica corretamente estes textos?

Mesmo assim, o perigo que a necessidade de fazer esta pergunta e respondê-la envolve é a tendência de achar os textos do Novo Testamento falando à presente situação de modo direto e sem refração, ao invés de por maneiras mediadas e derivadas. O

resultado é passível de distorção do significado original do texto. Este problema é real e nunca pode ser inteiramente vencido nem levado demasiadamente a sério. A despeito do perigo, a pergunta atual deve ser feita e um relacionamento entre os testemunhos normativos do Novo Testamento e um problema contemporâneo ecumênico-evangélico deve ser descoberto a fim de que a igreja possa receber orientação bíblica no seu ensino e atuação presentes. Esta necessidade é pelo menos subentendida pelo princípio devidamente compreendido (embora muito abusado) da *sola scriptura*.

Como, porém, podem os perigos de distorção neste tipo de estudo serem evitados ou, pelo menos, minimizados? Além da consciência do problema e um tratamento em compartimentos (Parte Um e Dois), um aparato de notas visa providenciar um tipo de âncora pesada para o argumento, para conservar as correspondências na Parte Dois em contato constante com as realidades da exegese responsável. Espera-se, portanto, que a exegese e a crítica sejam colocadas em alicerces mais do que arbitrários ou meramente subjetivos; devem fundamentar-se sobre — ou pelo menos reagir criticamente com — os melhores estudos históricos e bíblicos.

Não é a tarefa deste estudo escrever pequenos comentários de Atos ou Coríntios. Mesmo assim, o estudo deve fazer uso do trabalho daqueles que tiveram esta tarefa. Nossa obra não é, propriamente dita, a do estudioso neotestamentário de criticamente *reproduzir* os testemunhos neotestamentários em toda a sua pureza possível; é a tarefa mais modesta do teólogo missionário, *refletir* estes testemunhos em relação com um problema missionário moderno. Mas refletir pressupõe o contato com uma superfície, e esta superfície é o Novo Testamento e sua representação científica na erudição. A partir desta superfície, e com estes entendimentos, a Parte Dois entra na tarefa delicada, porém segundo cremos inescapável, de comparar a doutrina do Espírito no Pentecostalismo com a literatura relevante do Novo Testamento e fundamentalmente autoritativa para a doutrina cristã.

Parte Um

O ESPÍRITO SANTO NA EXPERIÊNCIA PENTECOSTAL

I. O LUGAR E A RELEVÂNCIA CONTEMPORÂNEOS DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

A. UMA INTRODUÇÃO GERAL AO MOVIMENTO PENTECOSTAL

O movimento pentecostal está na fronteira em expansão da missão cristã no mundo hoje. E embora alguns dentro da igreja talvez achem essa fronteira um pouco desorganizada, e uns poucos cheguem até a perguntar se o movimento que lhe dá dinâmica possa corretamente ser chamado cristão dalgum modo, ninguém pode negar que o movimento está em crescimento. Deve ser reconhecido que, seja aprovado por nós, ou não, o movimento pentecostal está neste mundo com números e relevância sempre maiores. O pentecostalismo deseja ser levado a sério como movimento cristão. Está na hora de avaliá-lo.

O movimento pentecostal abrange, eclesiasticamente, um corpo de cristãos às vezes incipiente, mas cada vez mais integrado, articulado, e auto-consciente, com congregações e denominações (usualmente variações de "Assembléia" ou "Igreja" "de Deus") na ala que é chamada, de modo variado, de evangélica, de santidade, reavivalista ou conservadora do espectro cristão, a maioria das quais estão dalgum modo representadas na Conferência Mundial Pentecostal Trienal, e todas a quais, até à Assembléia do Concílio Mundial das Igrejas em 1961 em Nova Deli, estavam fora do movimento ecumênico. Na conferência em Nova Deli os primeiros pentecostais — dois grupos chilenos — foram recebidos no Concílio Mundial. O sentimento pentecostal geral para com o pedido de afiliação no Concílio Mundial por estes grupos pode ser descrito como desfavorável. A experiência histórica do pentecostalismo o inclina a uma postura negativa diante de movimentos de união, especialmente com movimentos que, segundo ele entende, são compostos de igrejas não-conservadoras.[1]

Teologicamente, os aderentes ao movimento pentecostal reúnem-se em derredor de uma ênfase dada à experiência do Espírito Santo na vida do crente individual e na comunhão da igreja. O pentecostal normalmente não quer distinguir-se dos crentes evangélicos nos aspectos fundamentais da fé cristã — ele é, por escolha, "fundamentalista" na doutrina.[2] Mesmo assim, o pentecostal acha sua razão de ser distintiva naquilo que para ele é crucial: sua fé na obra sobrenatural, extraordinária, e visível do Espírito Santo na experiência do crente após a conversão, nos dias de hoje exatamente como, conforme ele insistiria, nos dias dos apóstolos.

Qual é esta obra? O ensino distintivo do movimento pentecostal diz respeito à experiência, à evidência, e ao poder daquilo que os pentecostais chamam de batismo no Espírito Santo. O primeiro recebimento deste batismo é registrado no relato neotestamentário do Pentecoste em Atos capítulo 2, e é a partir deste evento que o pentecostalismo

toma seu nome. Periférica somente ao entendimento do batismo no Espírito Santo é a estima e a prática do pentecostalismo dos dons do Espírito Santo, tratados especialmente em I Coríntios capítulos doze a quatorze.

O pentecostalismo deseja, em resumo, ser entendido como um cristianismo de experiência, sendo que sua experiência culmina no batismo do crente no Espírito Santo, evidenciado, como no Pentecoste, pelo falar em outras línguas. Esta experiência com o Espírito deve continuar, como na igreja primitiva, com o exercício dos dons espirituais em particular, e depois publicamente nas reuniões pentecostais onde os dons têm sua esfera de operação mais significativa.

Há, naturalmente, diferenças teológicas dentro do movimento pentecostal, mas não devem ser levadas mais a sério do que merecem, pois o pentecostal sempre pode ser discernido por aquilo que podemos razoavelmente chamar de sua preocupação pela plenitude do Espírito Santo. "Por maior que seja a fragmentação do movimento pentecostal devido ao seu elemento subjetivo inerente," escreve o Professor Meinhold, "o movimento é mantido junto, mesmo assim, com pontos de vista e doutrinas em comum; a estas pertence, em primeiro lugar, a preocupação em prol da experiência direta da presença do Espírito divino."[3]

É importante notar que não é a *doutrina*, mas, sim, a *experiência* do Espírito Santo que os pentecostais repetidas vezes asseveram que desejam ressaltar. Realmente, a atração central do movimento pentecostal, de acordo com um dos seus líderes mais importantes, consiste "puramente em uma experiência espiritual poderosa e individual."[4] As palavras finais desta observação — "experiência espiritual poderosa e individual" — contêm as notas dominantes e experimentais do pentecostalismo.

Em primeiro lugar, o pentecostal sente uma ausência de *poder* na igreja cristã contemporânea. Tem a sensação oposta a ler Atos dos Apóstolos no Novo Testamento. Sente que a diferença entre a igreja em Atos e a igreja de hoje poderia, de modo geral, ser caracterizada como sendo a diferença entre a igreja que enfatizava o Espírito e uma igreja que negligenciou o Espírito; a diferença entre uma igreja em que o Espírito era uma experiência e uma igreja em que o Espírito é uma doutrina. O pentecostal acredita que descobriu de novo a fonte do poder apostólico no encontro com o Espírito que chama de batismo no Espírito Santo. Acredita que pode contribuir com esta experiência à igreja.[5]

Além disto, o batismo no Espírito Santo é uma experiência, conforme acredita o pentecostal, que cada cristão *individual* — desde o mais talentoso até ao mais simples — pode e deve experimentar. A experiência dá ao cristão individual, segundo se diz, um ministério, poder e sensibilidade que nenhum rito, cerimônia, ordenação ou comissão eclesiástica pode outorgar. O cristão individual sente que, através da experiência pentecostal, é um objeto direto da solicitude do *Espírito*, ordenado por Ele, e por nenhum homem, para o serviço e missão no mundo. E o pentecostal *sente* esta presença, este poder, este *imprimatur* espiritual, não porque é contido numa declaração ou mera promessa — nem sequer na Sagrada Escritura — mas porque é uma experiência: uma experiência pessoal tangível até mesmo física, confirmável.

Além disto, e talvez de modo contrário àquilo que geralmente se pensaria, o pentecostalismo altamente individualista é notavelmente coletivo e congregacional na sua vida. A reunião ou assembléia da igreja pentecostal onde os dons espirituais são principalmente exercidos está próxima do centro do segredo pentecostal. Aqui, as experiências dos muitos amalgam-se numa só, e por esta confluência o poder do Espírito é sentido multiplicadamente.

Há mais uma característica geral da convicção pentecostal que deve ser mencionada em qualquer introdução ao movimento: o desejo por aquilo que pode ser chamado a

contemporaneidade do cristianismo apostólico. É importante para o pentecostal que aquilo que lê no seu Novo Testamento possa acontecer *hoje*. Um dos versículos mais citados na literatura pentecostal é "Jesus Cristo ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre" (Hb 13:8). Fundamental à persuasão pentecostal é a convicção de que, segundo as palavras de certo pentecostal: "o Novo Testamento não é um registro daquilo que aconteceu em certa geração, mas, sim, é a planta daquilo que deve acontecer em todas as gerações até que Jesus venha."[6] Esta preocupação significa, entre outras coisas, especialmente que as notáveis manifestações espirituais registradas no Novo Testamento, tais como o falar em outras línguas, a profecia, a cura, os milagres na natureza e as visões, devem continuar a ser experimentadas pelos cristãos hoje.

Estas preocupações tomadas em conjunto — o poder, o indivíduo, o Espírito, a experiência, o corpóreo, e a contemporaneidade — formam um perfil introdutório do fenômeno do pentecostalismo.

B. O MOVIMENTO PENTECOSTAL NA SUA PRÓPRIA PERSPECTIVA

1. A MISSÃO MUNDIAL DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

Os pentecostais podem indicar com razão o alcance mundial do seu movimento dentro de um meio-século. "Na volta deste século não havia Movimento Pentecostal algum. Hoje, consiste em uma comunidade de acima de dez milhões de almas que podem ser achadas em quase todos os países debaixo do sol."[7] Os pentecostais já podem declarar, por exemplo, que são a comunhão não-católica romana maior na França, Itália, Portugal, na Europa Latina; e no Brasil, Chile e El Salvador, e talvez também no México, na América Latina.[8]

Freqüentemente é relatado que o pentecostalismo exerce a influência protestante mais significante na cálida América Latina, mas não é tão bem conhecido que o pentecostalismo exerce um apelo importante na fria Escandinávia também, onde os pentecostais são a maior comunidade da igreja livre na Noruega e na Finlândia, e a segunda ou terceira maior na Suécia.[9]

A força dos pentecostais no Oriente, especialmente no mundo comunista, também é digna de nota. O historiador principal do pentecostalismo internacional relata que a "União de Cristãos Bíblicos: Batistas e Pentecostais" da Rússia, predominantemente pentecostal, é "o grupo cristão com ritmo de crescimento mais alto," e que na China os pentecostais, especialmente os do "Pequeno Rebanho" (ou "Lugar de Encontro Cristão") e "A Família de Jesus", são os movimentos protestantes mais viris e de crescimento mais rápido na China continental hoje.[10] Na Ásia fora da China, é principalmente na Indonésia que o pentecostalismo é forte, onde declara ser a segunda maior comunidade protestante no arquipélago.[11]

O crescimento do movimento pentecostal no seu país de origem, os Estados Unidos, também tem sido impressionante, especialmente no aumento da obra missionária das Assembléias de Deus que, segundo se relata, está construindo uma igreja nova por dia nos EEUU, e está sustentando acima de setecentos e cinqüenta missionários no estrangeiro com um orçamento missionário de acima de sete milhões de dólares, além de manter o maior número de escolas bíblicas no mundo hoje.[12]

Em termos de cifras simples, o pentecostalismo internacional relata o maior número de aderentes nos Estados Unidos (cerca de três milhões), no Brasil (dois milhões), na Indonésia (um milhão), no Chile (quase um milhão), e na África do Sul (meio milhão), usualmente alistados naquela ordem.[13] Numericamente, no mínimo, o jovem movimento pentecostal arou um sulco largo nos primeiros dois terços do século XX, e colheu o sucesso. (Obs. Estatística de 1970).

2. A INTERPRETAÇÃO PENTECOSTAL DA SUA MISSÃO

As explicações pentecostais por seu sucesso missionário são dignas de nota por causa da luz que lançam sobre a convicção pentecostal. Quase universal no inventário pentecostal é a posição central do batismo no Espírito Santo como fonte do poder pentecostal. No pentecostalismo, acredita-se que Atos 1:8 achou sua exposição no século XX: "Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas. . . até aos confins da terra." O "pentecostal ecumênico", David duPlessis, explicou a convicção pentecostal ao dirigir-se à Comissão sobre Fé e Ordem em St. Andrews, Escócia, em 1960:

> Freqüentemente faz-se a pergunta, qual é a raiz do sucesso do Reavivamento Pentecostal? Há uma só resposta: Atos 1:8. . . Tivemos muito mais interesse no Poder Apostólico do que na Sucessão Apostólica. . . Ousamos crer que a bênção (do batismo no Espírito Santo) é tão válida dois mil anos após o Pentecoste quanto o foi vinte anos após o primeiro derramamento do Espírito (cf. Atos 19:1-6 com 2:1-4) [14]

E no seu artigo "A Missão do Movimento Pentecostal" para a terceira edição da prestigiosa enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* duPlessis explicou o crescimento do pentecostalismo até ser "um dos maiores movimentos missionários do século XX" da seguinte maneira:

> A razão para este crescimento não é a capacidade nem a cultura do missionário, nem o emprego de novos métodos. A razão é simplesmente o fato de que os métodos apostólicos do Novo Testamento foram seguidos muito fielmente. Cada novo convertido foi encorajado a "receber o Espírito Santo" e depois tornar-se testemunha de *Jesus Cristo* (cf. Atos 1:8). . . (Portanto) os missionários do movimento pentecostal conseguiram estabelecer igrejas indígenas muito mais rapidamente do que aqueles missionários que inevitavelmente tiveram de transplantar uma doutrina ou teologia específica.[15]

O pentecostal está convicto de que seu sucesso histórico se deve à sua distintiva ênfase teológica, a experiência do Espírito Santo em poder. É a partir deste centro espiritual que o pentecostalismo entende-se a si mesmo e à sua missão. Relata-se , por exemplo, que os grupos pentecostais no Brasil afirmaram que "seu crescimento é devido ao poder do Espírito Santo que os capacita a dar testemunho e testificar com poder. Este. . . é o segredo do crescimento da igreja."[16]

Embora os pentecostais às vezes pareçam ter consciência das suas falhas, e menos freqüentemente, apreensão quanto ao seu futuro, poucos deles duvidam que até agora Deus os tem abençoado e que têm uma missão histórica importante para cumprir. Donald Gee falou assim em prol do pentecostalismo quando escreveu:

> Depois de cinqüenta anos, o texto clássico de nosso Senhor: "Pelos seus frutos vós os conhecereis" pode ser aplicado com segurança ao Movimento Pentecostal. Este não faz nenhuma reivindicação à perfeição. . . Mas, de modo geral, as realizações grandes e sólidas do Movimento na obra missionária; sua contribuição fervorosa à causa do Reavivamento verdadeiro e, acima de tudo, sua lealdade total ao Senhor Jesus Cristo na Sua divindade e humanidade, e à obra da Sua expiação por nossos pecados mediante Seu sangue precioso, devem fazer cessar as línguas e canetas daqueles que ainda divulgam maledicências contra esta grandiosa obra do Espírito Santo.[17]

3. A INTERPRETAÇÃO PENTECOSTAL DA HISTÓRIA

a. *O Declínio da Igreja.* É geralmente ensinado nos círculos pentecostais que a igreja primitiva, depois de um começo auspicioso, perdeu a qualidade da sua fé e, conse-

qüentemente, os extraordinários dons e acompanhamento do Espírito Santo. "O Espírito Santo," escreveu duPlessis, "continuou no controle da igreja até o fim do século I, quando, então, foi rejeitado em grande medida e Sua posição como líder usurpada pelos homens. Os resultados estão escritos na história. Cessou o movimento missionário. Seguiu-se a Era das Trevas."[18]

Uma nostalgia temática pelo poder e pelos dons da igreja primitiva é soada repetidas vezes na literatura e linguagem pentecostal, e, conforme se relata, é satisfeita na experiência pentecostal. Há uma firme convicção de que a ausência noutros grupos cristãos da experiência que a igreja primitiva teve do Espírito Santo é responsável pela comparativa insignificância do cristianismo no mundo hoje. Por detrás desta interpretação da história usualmente há a convicção de que o sinal da bênção de Deus sobre a igreja é o sucesso. "Uma das queixas principais dos descrentes," escreve certo pentecostal, "é que se o cristianismo realmente fosse de Deus, certamente faria rápido progresso na terra."[19]

Embora esta interpretação da história não seja incomum, a solução do pentecostalismo certamente o é. O caminho de volta ao poder e à experiência da igreja primitiva, insiste-se, é através do Pentecoste, ou seja, pelo caminho do batismo no Espírito Santo com suas manisfestações incomuns (Atos 2:1-4). A experiência pentecostal significa nada menos do que "a redescoberta do cristianismo!" escreve Skibstedt, que acrescenta enfaticamente que a experiência do Pentecoste é *"o recebimento do dom do Espírito Santo de modo tão extraordinário, que até dá na vista."*[20] Os Pentecostais têm a convicção de que, sem esta experiência notável do Espírito, a igreja somente pode perpetuar sua impotência na história.

b. *A Nova Reforma da Igreja.* Os pentecostais freqüentemente se referem ao seu movimento como sendo um sucessor digno, e talvez até mesmo superior, da reforma do século XVI e do reavivamento evangélico inglês do século XVIII, e quase sempre como sendo uma reprodução fiel do movimento apostólico do século I. Na Quinta Conferência Mundial Pentecostal, no discurso temático, foi dada expressão à seguinte convicção histórica:

> Dizem que o Pentecoste (i.é, o movimento pentecostal) é a *terceira* grande força da cristandade. Mas é realmente a *primeira* grande força. . . Quem negará que o primeiro período da era cristã foi em todos os sentidos pentecostal?. . . Mas a igreja não manteve sua pureza. . . Daí a necessidade da Reforma. . . Mas esta, por sua vez. . . deixou de ser completa, recaiu no formalismo e ritualismo mortos que levaram à necessidade do reavivamento. Daí o grande reavivamento wesleyano. . . Tudo isto, porém, precisava de uma dinâmica nova e maior. Logo, o Avivamento Pentecostal veio amadurecer o trigo e levá-lo à ceifa.[21]

Os Pentecostais têm geralmente, um conceito heróico da sua missão. Sem dúvida, a dupla experiência do sucesso e da perseguição gravou esta interpretação na consciência deles. O pentecostalismo sente convicção de que, aceita ou não, sua experiência do Espírito é a maior necessidade individual das igrejas tradicionais, e de que, se estas igrejas aceitassem a experiência pentecostal, poderia levá-las a uma reforma e a uma missão iguais àquelas do pentecostalismo.

c. *"As Chuvas Serôdias"* O pentecostalismo não somente faz um diagnóstico do passado e procura reformar o presente, como também olha para o futuro com fervor especial. Especialmente perto do coração do pentecostal e um dos principais símbolos da sua auto-consciência é a convicção de que o movimento ao qual pertence está debaixo das "chuvas serôdias" referidas pelos profetas (Joel 2:23; Jr 5:25; Dt 11:14; cf. Jl 2:28-29; At 2:17-21; Tg 5:7). Assim como a igreja apostólica representava as chuvas temporãs, trazendo as primícias, os pentecostais acreditam que seu movimento é as chuvas serôdias

ordenadas por Deus para trazer a plenitude da grande colheita, a fase imediatamente anterior ao segundo advento.

Depois de discutir os reavivamentos na igreja, através de Lutero e Wesley, segundo a maneira pentecostal de interpretação da história, o historiador pentecostal do reavivamento em Los Angeles acrescenta, de modo significante:

> Mas aqui estamos com a restauração da própria experiência do "Pentecoste", com as "chuvas serôdias," uma restauração do poder. . . para completar a obra começada. Voltaremos a ser erguidos para o nível anterior da igreja, para completar sua obra, começando onde ela parou quando o fracasso lhe sobreveio e, rapidamente cumprindo a última grande comissão, abrir o caminho para a vinda de Cristo.[22]

E os pentecostais acreditam que o movimento deles realmente é a *última* chuva, i.é, o prelúdio do fim. "O derramamento do Espírito Santo nas chuvas serôdias é o grande movimento final e poderoso de Deus para fornecer um testemunho forte diante da igreja e do mundo antes da vinda do Senhor Jesus Cristo."[23] A energia missionária extraordinária que o pentecostalismo recém-nascido tem experimentado, capacitando-o em pouco mais de sessenta anos a tornar-se a maioria evangélica em cerca de uma dúzia de países, e para abranger o globo terrestre; o êxtase que o movimento experimenta no batismo no Espírito Santo e nos dons espirituais — estas coisas levam os pentecostais a acreditar que o fim deve estar próximo, pois as chuvas serôdias do Espírito não antecedem imediatamente a seara do Filho?.

Uma nota escatológica muito forte tem caracterizado o movimento desde o início, e alguns se inclinam a atribuí-la ao nível sócio-econômico inferior dos pentecostais, ou ao caráter crítico dos nossos tempos, ou, pelos próprios pentecostais, à sua fidelidade à Sagrada Escritura e ao seu amor por Jesus Cristo.[24] Nenhuma destas respostas deve ser desconsiderada.

O pentecostalismo olha em retrospecto a história da igreja e vê principalmente fracasso; olha em retrospecto sua própria história breve e vê principalmente sucesso; olha para o futuro e vê a consumação que está próxima — e em cada caso, vê a relevância íntima do Espírito. Estes aspectos ressaltam o modo pentecostal de entender a história.

C. O MOVIMENTO PENTECOSTAL NA PERSPECTIVA ECUMÊNICA REPRESENTATIVA

Dentro do movimento ecumênico tem havido uma falta surpreendente de críticas expressadas contra o movimento pentecostal e até bem recentemente, pouco interesse aparente nele. Os porta-vozes ecumênicos mais destacados que deram atenção séria por escrito ao movimento pentecostal têm sido Dr. Henry Pitt Van Dusen, Presidente emérito do Seminário Teológico "Union", num par de artigos com publicidade destacada, e o Bispo Lesslie Newbigin nas suas Preleções "Kerr" sobre a natureza da igreja.

1. A AVALIAÇÃO DO DR. VAN DUSEN

a. *"A Terceira Força."* Num artigo que atingiu muitos leitores na revista *Life*, Van Dusen denominou a ala esquerda vigorosa do cristianismo, em grande parte fora do movimento ecumênico, de "a Terceira Força na Cristandade," colocando-a lado a lado com o catolicismo romano e o protestantismo histórico.[25] Ficou impressionado não somente pelo crescimento rápido desta nova força, como também pelo caráter do seu culto, da sua mensagem, da sua vida. Sugeriu que os apóstolos talvez se achassem mais à vontade numa assembléia pentecostal ou de um movimento de santidade do que num culto de

adoração cristã mais tradicional. A pregação pentecostal, descobriu ele, era ao mesmo tempo bíblica e pessoal; cheia de referências às Escrituras e das necessidades práticas das pessoas. Os membros desta força, observou ele, eram evangelísticos, e isto de modo ardente. Suas vidas giravam quase totalmente em torno das grandes realidades cristãs — apaixonadamente, talvez as vezes febrilmente - mas é ali que giravam.

Van Dusen também ficou impressionado com a vida em grupos íntimos deste povo: estavam freqüentemente juntos na comunhão, na oração, e no estudo bíblico. Finalmente, observou: "dão grande ênfase ao Espírito Santo — como a presença poderosa e imediata de Deus, tanto em cada alma humana quanto na comunhão cristã. Acima de tudo, esperam dos seus seguidores a prática de um cristianismo ativo e incansável, sete dias por semana."[26]

Fez um resumo ao observar que é somente recentemente que os protestantes chegaram a ver a permanência e a relevância deste movimento. Além disto, a "tendência para desfazer da sua mensagem cristã como sendo inadequada está sendo substituída por uma disposição arrependida de investigar os segredos do seu poderoso impacto, especialmente para aprender se ele talvez tenha elementos importantes e negligenciados num testemunho cristão pleno e verdadeiro."[27]

b. *"A Nova Reforma."* Num artigo anterior para *The Christian Century*, Van Dusen registrou duas impressões principais deixadas sobre ele por uma excursão à área do Caribe: (1) "a onipresença e relativa inconseqüência da Igreja Cristã," e (2) que o protestantismo, que via flanqueado pelo catolicismo de um lado e pela sua "Terceira Força" do outro lado, é "o menos vigoroso dos três, " e chegou à conclusão de que a descoberta principal feita durante sua excursão foi este "poderoso terceiro braço do alcance cristão."[28] Depois, Van Dusen profetizou.

> Vou arriscar uma previsão: Quando os historiadores do futuro chegarem a avaliar o desenvolvimento mais significante na cristandade durante a primeira metade do século XX, fixarão sua atenção sobre o movimento ecumênico. . . mas depois deste resolverão que, por todos os modos de calcular, o fato mais importante na história cristã dos nossos tempos foi uma *Nova Reforma*, a emergência de um novo terceiro tipo e ramo da cristandade, lado a lado com, e não incomensurável com, o catolicismo romano e o protestantismo histórico, em muitos aspectos notavelmente análogo com as expressões mais vitais e dinâmicas da Reforma do século XVI. . . Para os líderes do movimento ecumênico, estes fatos, segundo me parece, apresentam os problemas mais desconcertantes e imperiosos para os anos do futuro imediato.[29]

Se as predições de Van Dusen forem prescientes, talvez estejamos em contato com um movimento formativo.

2. A ESTIMATIVA DO BISPO NEWBIGIN: "A TERCEIRA ECLESIOLOGIA"

O estudo mais substancial do movimento pentecostal feito dentro dos círculos ecumênicos provém das preleções do Bispo Lesslie Newbigin sobre a natureza da igreja no Trinity College, Glasgow, publicadas com o título *The Household of God*. A pergunta que o Bispo Newbigin apresenta nas suas preleções é: "De que se constitui a Igreja?" ou, "Como somos incorporados em Cristo?" Newbigin sugere que, historicamente, tem havido três respostas principais a estas perguntas: (1) ouvir o evangelho com fé; (2) participar sacramentalmente da vida da igreja historicamente contínua; e (3) o recebimento do Espírito Santo e a permanência nEle.[30] Newbigin chama estas respostas, de modo geral, de protestante, católica e pentecostal.

Newbigin está preocupado porque os modos católicos e protestantes de entender a igreja são, ou tendem a ser, estáticos. Sua convicção é que há uma dimensão dinâmica de

entender a igreja, exigida pelo Novo Testamento e oferecida, sugere ele, no pentecostalismo. Ele tem forte desejo de ver a igreja inteira enriquecida por meio de entrar em diálogo com o movimento pentecostal. Escreve:

> O debate católico-protestante que até agora caracterizou o movimento ecumênico precisa de ser criticado e suplementado a partir daquilo que chamei de ponto de vista pentecostal. . . O debate deve passar a ter três ângulos. O abismo que atualmente divide estes grupos do movimento ecumênico é o sintoma de um defeito real. . . e talvez um esforço resoluto para transpô-lo é a próxima condição prévia para mais um avanço.[31]

Numa analogia apta, Newbigin compara a pergunta enigmática porém penetrante do apóstolo Paulo em Atos 19:2 — "Recebestes, porventura, o Espírito Santo quando crestes?" — com as perguntas com as quais um protestante ou católico moderno pode confrontar um membro da sua igreja em perspectiva. Os sucessores protestantes e católicos do apóstolo, acredita Newbigin, "estão mais dispostos a perguntar 'Crestes exatamente naquilo que ensinamos?' ou 'As mãos que foram impostas sobre vós foram as nossas mãos?' e se a resposta for satisfatória — assegurar os convertidos que receberam o Espírito Santo ainda se não o soubessem."[32] Newbigin não reluta em sugerir que a pergunta do apóstolo acha sua forma e resposta mais próximas no pentecostalismo atual. Por mais enigmática que a "pergunta pentecostal" seja para nós — a pergunta acerca do nosso recebimento do Espírito Santo — talvez precisemos pelo menos ouvir a pergunta e pesá-la na balança.

Até mesmo uma leitura superficial do Novo Testamento convence que o Espírito Santo era um fato importante e uma experiência real na vida e na missão da igreja primitiva. O pentecostalismo, conforme a proposta de Newbigin, é a reafirmação no século XX deste fato e experiência?

D. RESUMO E CONCLUSÃO

Presente e operante no mundo hoje há um novo movimento cristão que, em virtude da sua atividade missionária, exige nossa atenção, e que, ao reivindicar para si a descrição de cristão exige nossa avaliação. É um movimento de tradição pneumática que estimula apreciação cada vez maior da parte do movimento ecumênico, e que entende ser sucessor legítimo e herdeiro final das grandes reformas da igreja. O movimento está operante principalmente *fora das* fronteiras do cristianismo ecumênico, mas, dentro dos últimos anos, começou uma aproximação e, no neo-pentecostalismo, conforme veremos, até mesmo uma infiltração espiritual. Sua teologia é distinguida pelo seu centro, o Espírito Santo, e por sua insistência num encontro sem igual com este Espírito e uma constante sensibilidade a Ele. A experiência pentecostal, portanto, é distinguida exatamente por esta ênfase dada à experiência — com o Espírito, pelo indivíduo, no poder, na comunhão, e no presente. Numa palavra, a teologia do movimento pentecostal é sua experiência, que é outra maneira de dizer que sua teologia é pneumatologia.

Qual é, pois, a relevância contemporânea deste novo movimento espiritual? É a tarefa do nosso estudo procurar dar uma resposta inicial a esta pergunta. Na pior das hipóteses, o movimento pentecostal se constitui em problema ecumênico da maior importância.[33] Na melhor das hipóteses, em termos de números, crescimento, vitalidade e influência, seu lugar está próximo ao coração do movimento missionário internacional. O Pentecostalismo e missões são quase sinônimos. Como presidente da assembléia do Concílio Missionário Internacional em Gana em 1957, o Dr. John A. Mackay observou no discurso temático que há "alguns casos notáveis de denominações organizadas em que a Igreja é literalmente a missão. Assim é o caso. . . das Igrejas Pentecostais. Em muitas partes do

mundo hoje cada membro das várias Igrejas que compõem a Comunhão Mundial Pentecostal não somente é um cristão dedicado, como também um missionário ardente."[34]

Em termos da teologia e da missão da igreja, a relevância do pentecostalismo pode ser a encarnação de uma realidade, negligenciada, da igreja do Novo Testamento: o Espírito Santo na experiência dos crentes. Aquilo que para alguns talvez pareça uma ênfase exagerada dada ao Espírito e especialmente às operações mais perceptíveis do Espírito talvez tenha a intenção de assustar a igreja ao ponto de ela ter consciência da pouca ênfase que ela dá ao mesmo Espírito. Talvez, na perspectiva divina, uma igreja que dá atenção demasiada ao Espírito não seja mais culpável — e talvez menos — do que uma igreja que Lhe dá atenção de menos. Talvez o movimento pentecostal seja uma voz — embora extática e às vezes severa — que conclama o povo a escutar aquilo que o Espírito é capaz de dizer e fazer com uma igreja que Lhe escuta.

Do outro lado, alguns talvez argumentem que o pentecostalismo representa uma sedutora "saída pela tangente" das tarefas modernas urgentes, uma voz que chama a igreja para o deserto da espiritualidade numa hora em que a igreja precisa de quase qualquer coisa mais do que precisa de mais "espiritualidade" no sentido em que é popularmente entendida.

De qualquer maneira, que o movimento pentecostal é relevante para o futuro da igreja — quer seja avaliado positivamente, quer negativamente — não pode ser facilmente negado. Que o movimento pentecostal deve ser aprovado ou adotado sem críticas porque é de crescente relevância mundial não precisa ser conseqüência lógica, naturalmente. Aquilo que é relevante não é, por si só, correto. O teste de qualquer coisa que se chama de cristã não é sua relevância nem seu sucesso nem seu poder, embora estas coisas façam o teste mais imperativo. O teste é a verdade.[35] Como cristãos protestantes, portanto, recaiu sobre nós o dever de aquilatar o movimento pentecostal, em primeiro lugar, à luz das testemunhas do Novo Testamento.

Deve haver, no entanto, o reconhecimento franco desde o início, de que no Novo Testamento pelo menos um dos critérios válidos da presença do Espírito Santo é o poder (I Ts 1:5; Rm 15:9; At 1:8). E quando o poder está juntado com uma paixão para pregar Jesus Cristo, conforme ocorre no pentecostalismo, então, sem qualquer suspensão das nossas faculdades críticas, nossas simpatias — conforme sugeriram Dr. Van Dusen e o Bispo Newbigin — devem ser alargadas de modo novo, e nossos estudos devem receber novo ímpeto. Embora os cristãos ecumênicos tenham lidado com o movimento pentecostal com seriedade e receptividade cada vez maiores, a verdade permanece que, tendo em vista o lugar e a relevância do movimento pentecostal no mundo moderno, o pentecostalismo ainda não foi avaliado no seu coração — sua doutrina e experiência do Espírito.

---

1 Sobre a coesão intra-pentecostal, ver David J. duPlessis, "The World-Wide Pentecostal Movement," um estudo lido diante da Comissão sobre Fé e Ordem do Concílio Mundial das Igrejas, 5 de agosto de 1960, no panfleto de duPlessis, *Pentecost Outside Pentecost* (Dallas: Impressão Particular, 1960), pág. 22. Sobre a afiliação no Concílio Munia de Igrejas, ver W.A. Visser 't Hooft, ed., *The New Delhi Report: The Third Assembly of the Word Council of Churches*, 1961 (Nova York: Association Press, 1962), págs. 9-10, 70, 219; Augusto E Fernandez, "The Significance of the Chilean Pentecostais' Admission to the World Council of Churches," *IRM, 51* (out. de 1962), 480-82. Saiu a notícia da adesão bem recente à plena afiliação do CMI de um grande grupo pentecostal brasileiro, "O Brasil para Cristo," em *Los Angeles Times* (24 de ago. de 1969), sec. H, pág. 7. Seus membros (comungantes), porém, não atingem a cifra dada, de 1.1 milhões, mas sim, 100.000. Para as fontes estatísticas, ver as notas 7 e 8 abaixo. Ver as razões da relutância da maioria dos pentecostais quanto a ter relacionamento com o movimento ecumênico em Klaude Kendrick, *The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal*

Movement (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1961), págs. 203-04; John Thomas Nichol, *Pentecostalism* (Nova York: Harper & Row, 1966), págs. 219, 221.

2 Em apenas uma parte do quinto ponto da seguinte declaração de fé pentecostal representativa é que o pentecostalismo se separaria marcantemente da maioria do evangelicalismo conservador.
"(1) Cremos que a Bíblia é a inspirada Palavra de Deus, a única que é infalível e autoritativa; (2) que há um só Deus, eternamente existente em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo; (3) na divindade de nosso Senhor Jesus Cristo, no Seu nascimento virginal, na Sua vida impecável, nos Seus milagres, no Seu sacrifício vicário e expiatório mediante Seu sangue derramado, na Sua ressurreição corpórea, na Sua ascenção à destra do Pai, e na Sua volta pessoal em poder e glória; (4) que para a salvação dos homens perdidos e pecaminosos, a regeneração pelo Espírito Santo é totalmente necessária; (5) que o evangelho total inclui a santidade do coração e da vida, a cura para o corpo, e o batismo no Espírito Santo com a evidência inicial de falar noutras línguas conforme o Espírito capacita; (6) no ministério presente do Espírito Santo, mediante cuja habitação no cristão este é capacitado a viver uma vida piedosa; (7) na ressurreição tanto dos salvos quanto dos perdidos; os que são salvos, para a ressurreição da vida, e os que são perdidos, para a ressurreição da condenação; (8) na união espiritual dos crentes em nosso Senhor Jesus Cristo." "A Constituição da Comunhão Pentecostal da América do Norte," em F. E. Mayer, *The Religious Bodies of America* (2.ª ed.; St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1956), pág. 319. Ver a discussão em Nichol, *Pentecostalism*, págs. 4-5. "O pentecostalismo não se distingue, nos *ensinos principais do cristianismo, da doutrina da ortodoxia protestante.*" *Les mouvements de Pentecôte: Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise Réformé des Pays-Bas* ("Connaissances des Sectes"; Paris (Delachaux et Niestlé, 1964), pág. 21.

3 Art "Pfingstbewegung," *Weltkirchen Lexicon: Handbuch der Oekumene*, ed. Franklin H. Littell e Hans Herman Walz (Stuttgart: Kreuz, 1960), pág. 1143. Ver também os pentecostais escrevendo sobre a união do movimento, a despeito da sua variedade, no batismo no Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas: Guy P. Duffield, Jr., *Pentecostal Preaching* (Nova York: Vantage Press, 1957), págs. 15-16; Irwin Winehouse, *The Assemblies of God: A Popular Survey* (Nova York: Vantage Press, 1959), pág. 27; Kendrick, *Promise,* pág. 16.

4 Donald Gee, *The Pentecostal Movement: Including the Story of the War Years (1940-47)* (Ed. rev.: Londres: Elim Publishing Co., 1949), pág. 30.

5 "As Mensagens, Relatórios e Resoluções de grande importância, da Segunda Assembléia do Concílio Mundial das Igrejas," escreveu Donald Gee num editorial, "deixam o leitor com um senso quase opressivo de carência, não direi falta, de uma dinâmica espiritual suficiente para lhes atear fogo e levá-los para a frente," e conclui, dizendo: "provavelmente haveria uma unanimidade notável entre todas as matizes de pontos de vista teológicos que aquela dinâmica deva ser o Espírito Santo. As igrejas pentecostais, mediante seu testemunho especial do batismo no Espírito Santo e no fogo como experiência atual para os cristãos, acreditam que têm para oferecer algo de importância e valor urgentes à igreja inteira." *Pentecost: A Quarterly Review of Worldwide Pentecostal Activity,* N.º 30 (dez. de 1954), pág. 17.

6 DuPlessis, *Pentecost,* pág. 6.

7 DuPlessis, "The World-Wide Pentecostal Movement," discurso diante da Comissão sobre Fé e Ordem, em 5 de agosto de 1960, *Pentecost*, pág. 22. As informações estatísticas mais fidedignas agora estão contidas no estudo prodigioso de Walter J. Hollenweger, colocado em várias bibliotecas universitárias, "Handbuch der Pfingstbewegung: Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der theologischen Fakultat der Universitat Zürich, 1965" (9 vol., Ginebra: Fotocopiado Particularmente, 1965), doravante citado como Hollenweger. Para notícias estatísticas gerais, ver *WChH* (1968): duPlessis "Golden Jubilees of Twentieth-Century Pentecostal Movements," *IRM 47* (abril de 1958), 193-201. Um panorama estatístico e interpretativo é dado em Killian McDonnell, "The Ecumenical Significance of the Pentecostal Movement," *Worship, 40* (dez. de 1966), 608-29.

8 Ver *Hollenweger* I, v, 14-19; II, 885-1116 (América Latina) e 1332-2340 (Europa). Ver também o artigo de Hollenweger, "The Pentecostal Movement and the World Council of Churches," *EcRev, 18* julho de 1966), 310. Digna de nota na Europa Latina é a força do pentecostlismo na Itália

onde, segundo parece, é duas vezes maior do que todos os demais grupos protestantes juntos e mais de quatro vezes maior do que os bem-conhecidos valdenses. Ver *WChH* (1968), págs. 198-99. Na América Latina, onde mais do que metade do protestantismo é pentecostal, o Brasil e o Chile destacam-se como especialmente receptivos ao apelo pentecostal. Acima de oitenta porcento de todo o protestantismo no Chile é pentecostal, setenta porcento em El Salvador, dois terços no Brasil onde há mais de dois milhões de pentecostais. Ver William R. Read, Victor M. Monterroso e Harmon A. Johnson, *Latin American Church Growth* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1969), cap. 21, "Pentecostal Growth," págs. 313-24. Parece haver alguma diferença de opinião quanto à força estatística do pentecostalismo mexicano: contrastar Read-Monterroso-Johnson, ibid., pág. 318, e Donald McGavran, John Huegel e Jack Taylor, *Church Growth in Mexico* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1963), págs. 32-35 com *Hollenweger* II, 1072-89, Prudencio Damboriena, S. J., *El Protestantismo en América Latina,* 2 vols. (Bogotá: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1963), II, 116, e *WChH* (1968), págs. 115-16. Mesmo assim, é difícil obter a exatidão estatística porque a expansão pentecostal mais rápida tem ocorrido nas décadas mais recentes e, segundo parece, o pentecostalismo básico nem sempre dá valor às estatísticas.

Para literatura adicional sobre o pentecostalismo na América Latina podemos referir-nos, de modo geral, a Emilio Willems, *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile* (Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 1967); mais especificamente, para o Brasil, a William R. Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil,* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1965; e para Chile, o relato do fundador, W. C. Hoover, *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile,* Valparaiso: Imprenta Excelsior/1909/, 1948; um estudo católico romano, Ignácio Vergara, S. J., *El Protestantismo en Chile,* Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, S.A., 1962), esp. cap. 3, *"La '3a. Reforma' ";* e do Concílio Mundial das Igrejas, Christian Lalive d'Epinay, *"Expansion protestante en Chile," Christianismo y Sociedad, 3-4; idem,* "The Pentecostal 'Conquista' in Chile," *EcRev, 20* (jan. de 1968), 16-32. Para um estudo sociológico de uma conversão ao pentecostalismo podemos referir-nos a Sidney W. Mintz, *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History;* New Harven: Yale University Press, 1960.

9 Na Noruega os pentecostais são, depois da Igreja da Noruega (luterana), entre três e quatro vezes maiores do que os dois grupos evangélicos seguintes, *WChH* (1968), pág. 201. Ver o tratamento específico da situação na Noruega em Nils Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development, and Distinctive Character* (Oslo: Universitetsforlaget, 1964), págs. 65-74; para a Finlândia, ver Wolfgang Schmidt, *Die Pfingstbewegung in Finnland* (Helsingfors: Centraltryckeriet, 1935); para a Suécia, cf. *WChH* (1962), págs. 218-19, e *WChH* 1968), pág. 205, e Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* pág. 91.

10 Hollenweger, *EcRev, 18* (1966), 310 (Rússia); idem, "Unusual Methods of Evangelism in the Pentecostal Movement in China," em "A Monthly Letter about Evangelism," N.os 8-9 (Ginebra: Divisão para Missões Mundiais e Evangelismo do Concílio Mundial das igrejas, nov-dez, de 1965), pág. 3. Para pormenores sobre o pentecostalismo na Rússia, ver *Hollenweger* I, 19-28; na China, ibid., II 1120-27.

11 DuPlessis, "Golden Jubilees, " *IRM, 47* (1958) , pág. 198. Não há alistamento para pentecostais no *WChH* (1957), mas ver ibid. (1962), págs. 172-164, e ibid. (1968, págs. 156-58, onde a nomenclatura é ambígua. Se as cifras de duPlessis são corretas, os pentecostais têm entre os protestantes um tamanho inferior à Igreja Huria Kristen Batak. Embora duPlessis, um pentecostal, talvez erre na direção de um aumento, mesmo assim, nalguns pormenores, o *WChH* também não é totalmente fidedigno. Note, finalmente, *Hollenweger* II, 1189-1211, onde trinta e seis grupos pentecostais indonésios são analisados; e, idem, um manuscrito não publicado (até à presente data) "Die Pfingstbewegung in Indonesien" (1966). Nichol, *Pentecostalism,* págs. 176-77, se refere a três grupos indonésios que juntamente somam quase um milhão de pentecostais.

12 "Durante o período de vinte e quatro anos, desde 1936 até 1959, o número de igrejas (pentecostais) aumentou em 407 por cento, e o total de membros, 582 por cento. "Kendrick, *Promise,* pág. 3. Para informações estatísticas acerca da missão mundial das Assembléias de Deus, ver Winehouse, *Assemblies,* pág. 54-55, 197-99; cf. Carl Brumback, *Suddenly from Heaven; A History of the Assemblies of God* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1961), págs. 64-87.

13 *Pentecost,* N.º 42 (dez. de 1957), pág. 12. Cf. Eggenbeger, art. "Pfingstbewegung. I Konfessionskundlich," *RGG*^{3}, V, 309.

14 Em duPlessis, *Pentecost*, pág. 23. Certa vez, perguntaram a duPlessis: "Está nos dizendo que vocês, os pentecostais estão com a verdade, e nós, as demais igrejas, não a temos?" Diz-se que duPlessis respondeu com uma ilustração tirada da vida do lar, e que concluiu com o aforismo: "Cavalheiros. . . esta é a diferença entre *nossas maneiras de manusear a mesma verdade*. Vocês têm a verdade *gélida*; e nós a temos em *fogo*". Em David J. duPlessis, *Vai, Disse-me o Espírito,* (Soc. Ev. Betânia, São Paulo, págs. 26-27).

15 V, 311 Cf. Melvin L. Hodges, "A Pentecostal's View of Missionary Strategy," *IRM, 57* (julho de 1968), 304-10.

16 Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil,* pág. 165. Um importante estudioso católico romano do protestantismo escreve de modo semelhante e declara que, na opinião pentecostal outros fatores no sucesso pentecostal, além do batismo do Espírito, são "secundários e terciários" K. McDonnell, art. cit., *Worship, 40* (dez. de 1966), 629.

17 *Pentecost, N.º 42 (dez. de 1957), pág. 17.*

18 "Golden Jubilees," *IRM, 47* (abril de 1958), 193-94.

19 Karl Ecke, *Der Durchbruch des Urchristentums infolge Luthers Reformation* (2.ª ed. revisada; Nürnberg: Süddeutscher Missionsverlag, n.d.), pág. 78.

20 Werner Skibstedt, *Die Geistestaufe im Licht der Bibel,* tr. (do norueguês) Otto Witt (Württemberg: Karl Fix Verlag Deutsche Volksmission entscheidener Christen, 1946), pág. 32, grifos dele.

21 J. A. Synan, "The Purpose of God in the Pentecostal Movement for This Hour," *Mensagens da Conferência Mundial Pentecostal Pregadas na Quinta Conferência Mundial Pentecostal Trienal, Toronto, Canadá, 1958,* ed. Donald Gee (Toronto: Full Gospel Publishing House, 1958), pág. 29.

22 Frank Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles: As It Was in the Beginning* (2.ª ed. Los Angeles: Impressão Particular, 1925), pág. 88. Sobre a "chuva serôdia" ver também Stanley H. Frodsham, *With Signs Following: The Story of the Latter Day Pentecostal Revival* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1926), pág. 249. Para uma convicção semelhante, de raízes semelhantes, cf. George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Filadélfia: Westminster, 1962), pág. 859.

23 Synan em Gee (ed.), *Pentecostal World Conference Messages,* pág. 29. Na escatologia os pentecostais são "certamente adventistas na doutrina e na prática." Kendrick, *Promise,* págs. 13-14.

24 A interpretação sócio-econômica: pela maioria dos historiadores eclesiásticos, e.g., William Warren Sweet, *The Story of Religion in America* (ed. revisada; Nova York: Harper and Bros., 1950), pág. 422. A crise dos nossos tempos: Paul Fleisch na conclusão do seu estudo mais recente, II/2, 386-86. Para a interpretação pentecostal, ver Gee, *Pentecostal Movement,* pág. 2; Winehouse, *Assemblies,* pág. 14.

25 "The Third Force in Christendom," *Life, 44* (9 de junho de 1958), 13. A terceira força de Van Dusen inclui, além dos vários tipos de pentecostais: as Igrejas de Cristo, os Adventistas do Sétimo Dia, os Nazarenos, as Testemunhas de Jeová, e a Aliança Cristã e Missionária. Mas: "Dos membros da terceira força mundial, em número de vinte milhões, o grupo individual maior é o dos 8,5 milhões de pentecostais," ibid., pág. 124.

26 Ibid., pág. 122.

27 Ibid., pág. 124.

28 "Caribbean Holiday," *Christian Century,* 72 (17 de ago. de 1955), 946-47.

29 Ibid., págs. 947-48. Deve ser acrescentado que o reavivamento pentecostal é diferente da Reforma Magisterial do século XVI pela ausência geral (1) de conexões políticas na formação externa ou (2) de raízes eruditas ou liderança teológica, e (3) por ser, em grande medida, um

movimento dentro das classes inferiores. Nestes sentidos, é mais semelhante aos movimentos de reforma anabatista ou radical do século XVI. Para algumas das vantagens e desvantagens evangelísticas destes aspectos, especialmente do segundo deles, ver Vern Dusenberry, "Montana Indians and Pentecostais," Christian Century, 75 (23 de julho de 1958), 850-51.

30 *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (Nova Iork: Friendship, 1954), págs. xi, 24, 82-83.

31 Ibid., pág. 102.

32 Ibid., pág. 104.

33 A influência do movimento pentecostal é grande mesmo quando é considerada de modo negativo "Em cada um daqueles vinte países. . . o problema lançado diante de mim como o tormento mais urgente e desnorteante no tempo presente era sempre o mesmo — a presença das 'seitas periféricas.' " Van Dusen, art. cit., *Christian Century, 72* (17 de ago., 1955), 947.

34 "The Christian Mission at This Hour," *The Ghana Assembly of the International Missionary Council, 18th December 157 to 8 th January 1958: Selected Papers,* ed. Ronald K. Orchard (Londres: Publicado para o I.M.C. por Edinburg House Press, 1958), pág. 115. Podemos também referir-nos à apreciação do pentecostalismo feita pelo Dr. Mackay no seu artigo no *Christian Century, 82* (24 de nov., 1965), 1439. Cf. McGavran et al., *Church Growth in Mexico,* cap. 11 "The Pentecostal Contribution."

35 Kenneth Strachan, antigamente diretor da Missão Latino-Americana, colocou a questão do crescimento dos "grupos não-históricos" numa escala suficientemente ampla. "Seria gratificante se tal crescimento pudesse ser reivindicado como o resultado inevitável da veracidade da sua mensagem e dos seus métodos. . . Infelizmente para tal tese, algumas seitas não-cristãs estão tendo sucesso igual e até mesmo maior. . . Quer se trate de um comunista, um Testemunha de Jeová, um fundamentalista, ou um denominacionalista roxo, a lei da semeadura se aplica a todos de modo igual: 'Aquele que semeia pouco, pouco também ceifará; e o que semeia com fartura, com abundância também ceifará.' " *The Missionary Movement of the Non-Historic Groups in Latin America* ("Part III of the Study Conference on the Message of the Evangelical Church in Latin America, Buck Hill Falls, Pa., nov. 10-12 de 1957"; Nova York: Comissão sobre a Cooperação na América Latina do Concílio Nacional das Igrejas de Cristo nos EEUU [1957], págs. 9-10. Talvez seja somente com dificuldade que os filhos de uma cultura de negócios ou do sucesso poderão fazer a distinção necessária porém psiquicamente dolorosa entre o volume e a veracidade.

II O FUNDO HISTÓRICO E OS INÍCIOS DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

A. O FUNDO HISTÓRICO DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

INTRODUÇÃO

A linguagem ancestral do movimento pentecostal poderia dar a impressão de remontar até os entusiastas coríntios (I Co 12-14) ou mesmo até os ungidos e extáticos do Antigo Testamento (e.g., Nm 11;1 Sm 10)[1], através dos gnósticos de todas as variedades, dos montanistas, dos espiritualistas medievais e de antes da Reforma, dos movimentos chamados radicais, anabatistas ou da ala esquerda, dos *Schwarmer* do período da Reforma, dos quacres após a Reforma e, quando recebeu nova paternidade através dos movimentos pietistas, wesleyanos e reavivalistas dos séculos XVII e XVIII na Alemanha, na Inglaterra e nos Estados Unidos, continuando, na primeira metade do século XIX, de modo breve porém muito interessante através de Edward Irving na Inglaterra, e por longo tempo e de modo muito influente através de Charles Finney nos Estados Unidos, emergindo na segunda metade do século XIX, nos movimentos da vida elevada e da santidade, que deram à luz seu filho do século XX, o movimento pentecostal.

Se nosso objetivo fosse primariamente histórico, seria um estudo interessantíssimo na história da teologia e das idéias seguir a linhagem pneumática desde suas raízes antigas até suas expressões modernas. Não podemos fazê-lo aqui. Meramente evocaremos de modo introdutório a presença do símbolo antigo mais compelidor do movimento, para sugestão tipológica, e depois passaremos a apresentar os ancestrais modernos imediatos do pentecostalismo do século XX.

O montanismo (c. de 156 d.C. —) muitas vezes tem sido referido como a fonte de todos os movimentos entusiastas ou pneumáticos na história cristã. "O montanismo," escreve o Professor Whale, "é o exemplo clássico de um tipo de seita destinada a reaparecer constantemente na história da Igreja desde aqueles dias até hoje."[2] O que é mais interessante observar para nossos propósitos é que há semelhanças notáveis a quase cada passo entre as ênfase doutrinárias e experimentais do montanismo e as do pentecostalismo moderno. O professor Seeberg acredita, por exemplo, que o caráter essencial do montanismo possa ser resumido da seguinte maneira:

> 1. Começou o último período da revelação. É o dia de dons espirituais. O reconhecimento (*agnitio*) dos *charismata* espirituais é um traço distintivo do montanismo. Trata-se primariamente do reconhecimento do Parácleto. . .
>
> 2. A ortodoxia dos montanistas é reconhecida — sua aceitação da regra da fé. O monarquismo em pronunciamentos de Montano é devido à falta de cultura teológica. . .
>
> 3. A proximidade do fim do mundo é fortemente enfatizada.
>
> 4. Há exigências morais severas.[3]

Os pentecostais também acreditam que (1) o último período da revelação começou ("as chuvas serôdias") e a ênfase deles, também, é a doutrina do Espírito Santo; (2) à parte da sua doutrina do Espírito, os pentecostais usualmente são considerados ortodoxos e, como no caso dos montanistas, é possível argumentar que qualquer aberração doutrinária

que tenha surgido seja mais devida à falta de cultura na enunciação do que à heterodoxia intencional; (3) a volta de Cristo é esperada com ardor; e (4) de modo geral, prevalece uma moralidade rigorosa. Finalmente, como no pentecostalismo, para os de fora "o aspecto mais característico deste movimento," segundo a avaliação de Mosiman, "é o êxtase."[4]

Quer atribuamos relevância máxima ou mínima ao montanismo e à sua emergência dentro da igreja, e quer atribuamos estreiteza e tragédia, ou sabedoria e necessidade à supressão do montanismo, ou um pouco de tudo, o montanismo nos interessa, por ter sido o protótipo de quase tudo quanto o pentecostalismo procura representar.

1. JOÃO WESLEY E O METODISMO

Os vários movimentos pneumáticos dos períodos primitivo, medieval, da Reforma, e pós-Reforma — por mais interessantes e realmente importantes que cada um deles seja — podem ser chamados apropriados e frutíferos para o entendimento do pentecostalismo contemporâneo à medida em que influenciaram João Wesley (1703-91) e o metodismo[5]. O metodismo é a mais importante das tradições modernas a ser compreendida pelo estudioso das origens pentecostais, pois o metodismo do século XVIII é a mãe do movimento norte-americano de santidade do século XIX que, por sua vez, deu à luz o pentecostalismo do século XX. O pentecostalismo é uma continuação ampliada do metodismo primitivo. "O movimento pentecostal," concluiu um estudioso jesuíta do pentecostalismo na América Latina, "é o metodismo levado às suas últimas conseqüências."[6]

Do ponto de vista da história da doutrina, parece que a partir da busca metodista-"holiness" por uma experiência instantânea de santificação, ou uma "segunda obra da graça" depois da justificação, surgiu a centralização da aspiração do pentecostalismo no batismo no Espírito Santo, instantaneamente experimentado, subseqüente à conversão. O historiador pentecostal, Kendrick, na sua genealogia da experiência pentecostal, cita com aprovação a famosa apologia de Wesley em prol de "dois": " 'Não conhecemos um só caso,' escreveu João Wesley, 'em qualquer lugar, de uma pessoa receber, no mesmíssimo momento, a remissão dos pecados, o testemunho permanente do Espírito, e um coração novo e limpo.' "[7] A remissão dos pecados, noutras palavras, e o coração novo são dois "momentos" distintos na vida do cristão. "Uma operação paulatina de graça constantemente antecede a obra instantânea tanto da justificação quanto da santificação". Wesley explicou numa carta, e acrescentou: "mas a própria obra (da santificação bem como da justificação) é indubitavelmente instantânea. Assim como depois de uma convicção paulatina da culpa e do poder do pecado, você foi justificado num só momento, assim também, depois de uma convicção que cresce paulatinamente, quanto ao pecado de nascença, você será santificado num momento."[8]

Parece que o pentecostalismo majoritário absorveu da sua descendência metodista as convicções da experiência subseqüente e instantânea e as transferiu integralmente da santificação, segundo Wesley, para o batismo no Espírito Santo segundo o pentecostalismo. De qualquer forma, tanto o metodismo quanto o pentecostalismo colocam sua ênfase teológica em algum lugar depois da justificação. No pentecostalismo, o enfoque teológico é mudado quase inteiramente do alvo de Wesley, a salvação final e a santificação que a galgará, para o batismo no Espírito Santo e a glossolalia que é a garantia do mesmo. No pentecostalismo, o desejo pelo batismo no Espírito Santo leva todas as outras doutrinas para seu redemoinho, inclusive a doutrina da santificação.

A influência principal, portanto, do metodismo sobre o pentecostalismo tem sido a centralização do desejo espiritual na experiência e, especialmente, *numa* experiência subseqüente à conversão, para ser recebida de modo instantâneo. Sendo, portanto, essa

experiência da máxima importância requer a satisfação de certas condições prévias além da conversão ou fé justificadora para ser alcançada. [9] Em resumo, ao atribuir valor especial à santificação instantânea e experimentada subseqüentemente ao novo nascimento, Wesley formou de antemão o modo pentecostal de entender uma crise e a experiência consciente do batismo no Espírito Santo subseqüente à conversão.

Antes de João Wesley talvez não tenha havido nenhuma doutrina tão plenamente desenvolvida de uma nítida segunda obra da graça, mas desde Wesley quase todos aqueles que aceitaram esta doutrina têm sido, conscientemente ou não, filhos de Wesley, e o maior deles, e hoje o mais destacado deles, é o pentecostalismo.

2. O REAVIVALISMO NORTE-AMERICANO

Embora teologicamente o metodismo tenha exercido a influência principal sobre o movimento pentecostal, metodologicamente o reavivalismo, especificamente o reavivalismo norte-americano, tem sido a influência mais formadora. O antecessor e contemporâneo norte-americano do metodismo, o Grande Despertamento, com seu filho sem igual, o reavivalismo da fronteira, transformou radicalmente o modo de os Estados Unidos compreenderem, apropriarem-se de, e aplicarem a fé cristã. Os despertamentos sucessivos, especialmente sob a liderança de Finney e Moody no início e no fim do século XIX, inculcaram no cristianismo norte-americano e nas igrejas norte-americanas a metodologia do reavivamento. O dr. Sweet escreveu que o "reavivalismo. . . num sentido real pode ser caracterizado como uma americanização do cristianismo, pois nele o cristianismo foi moldado para satisfazer as necessidades dos Estados Unidos." [10]

A contribuição específica do reavivalismo à religião norte-americana e, portanto, ao pentecostalismo (também um produto distintamente norte-americano) foi a individualização e emocionalização da fé cristã; alterações estas, conforme alguns argumentaram, que têm ficado cada vez mais necessárias numa civilização de despersonalização acelerada. O pentecostalismo é o reavivalismo portas a dentro. No pentecostalismo, o reavivalismo transferiu-se das suas tendas e salões alugados para a cristandade organizada e miríades de igrejas locais. Herdando a teologia experimental de Wesley e a metodologia experimental do reavivalismo, o pentecostalismo saiu para um mundo faminto por experiências e achou uma resposta.

3. EDWARD IRVING

O "irvingismo" apareceu na terceira década do século XIX na Grã-Bretanha quase tão rapidamente quanto desapareceu no que diz respeito a seus aspectos mais destacados. O movimento estava associado com Edward Irving (1792-1834), um ministro presbiteriano escocês de talento, que desfrutava da amizade de Carlyle e Coleridge, e que foi assistente de Chalmers. Irving ficou sendo cada vez mais atraído para círculos milenistas e "proféticos", dos quais tornou-se o convertido da maior influência, e ele com seu grupo, por causa da ênfase dada aos dons do Espírito, fornece o paralelo mais próximo ao pentecostalismo no século XIX. Através de Irving, foi fundada a Igreja Católica Apostólica, onde se dizia que os dons primitivos do Espírito foram reavivados. Adrew L. Drummond descreveu as idéias principais características daquilo que chamava de "Movimento das Línguas" sob a liderança de Irving, da seguinte maneira: "A perspectiva é dominada pela Segunda Vinda iminente. Deve haver uma evangelização imediata do mundo como preparativo para aquele evento; o 'Dom de Línguas' é o meio que contribui aquele fim, além de ser um dos 'sinais' dos Últimos Dias." [11] O movimento associado com Irving entrou em declínio considerável, porém, e sua existência provavelmente não era conhecida aos pentecostais

até que, em retrospecto, suas semelhanças foram descobertas, Sua influência sobre o pentecostalismo é mínima, e seu interesse é puramente histórico.

4. CHARLES FINNEY

O reavivalista que pela primeira vez domesticou o reavivalismo, ou seja, que o transferiu para dentro das igrejas, e que, depois de Wesley, deixou a marca mais indelével sobre o pentecostalismo; foi um homem que nasceu um ano depois da morte de Wesley — Charles Finney (1792-1876). A metodologia reavivalista de Finney foi a influência moldadora da teologia metodista nas igrejas pentecostais e formou, juntamente com o movimento da santidade ("holiness"), a principal ponte histórica entre o wesleyanismo primitivo e o pentecostalismo moderno. Os escritos de Finney, no século XIX, ainda parecem ter influência no pentecostalismo. Um professor pentecostal nota que no pentecostalismo norte-americano "O volume único de Teologia Sistemática de Charles Finney é usado quase exclusivamente como obra-padrão de teologia, especialmente pelo pastor e evangelista comum, e é a única obra desta natureza oferecida à venda no tipo usual de casa publicadora e livraria pentecostal."[12]

A teologia de Finney incluía uma experiência subseqüente à conversão que chamava de batismo no Espírito Santo. Nas suas *Memórias*, Finney discutiu nesta conexão as insuficiências do seu mentor mais antigo, o Rev. Gale, um ministro presbiteriano:

> Havia outro defeito na educação administrada pelo irmão Gale, que considerei fundamental. Se já fora convertido, deixara de receber aquela unção divina do Espírito Santo que o tornaria um elemento poderoso no púlpito e na sociedade, para a conversão de almas. Não tinha chegado a receber o batismo no Espírito Santo, que é indispensável para o sucesso no ministério... Freqüentemente tenho sentido surpresa e desgosto porque, até o dia de hoje, tão pouca ênfase é dada a esta qualificação para pregar a Cristo a um mundo pecaminoso. [13]

Mesmo assim, não foi principalmente a doutrina de Finney do batismo no Espírito mas, sim, seus métodos de reavivamento que revelaram ter a influência mais permantente no cristianismo norte-americano. Os métodos de Finney de levar os homens a uma crise espiritual eram deliberadamente emotivos e individuais, ou seja: reavivalistas. Finney justificava estes métodos por meio de argumentar que "Deus tem considerado necessário fazer uso da emotividade que existe na raça humana para produzir excitações poderosas entre as pessoas antes de poder levá-las a obedecer. Os homens são tão lerdos, há tantas coisas para desviar suas mentes da religião e para opor-se à influência do evangelho que é necessário levantar uma emoção entre eles até que a maré suba tão alta que varra os obstáculos que criam oposição. [14] A influência de Finney sobre o pentecostalismo subseqüente foi na realidade, segundo se pode dizer, mais no âmbito da forma e da "temperatura" do que no âmbito de conteúdo e idéias.

É significante e sintomático que a doutrina da justificação sustentada por Finney tenha correspondências interessantes. Finney rejeitava a justificação forênsica e acentuava a santificação real como sendo a base final da posição de um homem diante de Deus. Além disto, Finney via a justificação como sendo dependente de uma santificação prévia, adotando, sem dúvida inconscientemente, a *ordo salutis* tradicional católica romana. [15]

A influência de Finney sobre o cenário norte-americano dificilmente pode ser exagerada. "O reavivalismo de Finney," escreve McLoughlin, '...transformou 'o novo sistema' (i. é, a teologia e abordagem gerais de Finney) de uma religião minoritária para uma religião majoritária. Já nos meados do século, era de fato a religião nacional dos Estados Unidos." [16] Em Finney combinavam-se tanto a teologia (essencialmente o metodismo)

quanto a metodologia (essencialmente o reavivalismo) que mais tarde achariam uma habitação permanente no movimento chamado pentecostal.

5. O MOVIMENTO DA SANTIDADE

Desde o metodismo, através do reavivalismo norte-americano e da pessoa e obra de Charles Finney (que institucionalizou o reavivalismo), é esta a linha que vai através do movimento da santidade ("holiness") diretamente para o pentecostalismo. Parece que o movimento da santidade surgiu de uma variedade de causas sendo as principais entre elas os efeitos posteriores desmoralizantes da Guerra Civil norte-americana, a insatisfação dentro das igrejas metodistas com a "santidade" ou aderência à doutrina perfeccionista wesleyana da Igreja Metodista, e uma preocupação correspondente por causa do avanço dos conceitos liberais na teologia e das riquezas e do mundanismo na igreja como um todo.[17]

O centro teológico do movimento da santidade, fiel ao seu nome e à sua tradição wesleyana, era uma segunda experiência, especificamente uma conversão para a santidade bíblica, a santificação ou, como freqüentemente era chamada, o perfeito amor. Este centro garantia "à experiência subseqüente" a importância que mais tarde haveria de assumir posteriormente no pentecostalismo. Foi diretamente do movimento da santidade, por exemplo, que o pentecostalismo adotou o uso da expressão "o batismo no Espírito Santo" para sua segunda (ou terceira) experiência cristã, juntamente com a panóplia de ênfases que acompanham a teologia de experiência subsqüente. No movimento da santidade, "a frase bíblica 'Batismo no Espírito Santo,' que haveria de ter significado tão importante no movimento pentecostal," escreve Kendrick em nome do pentecostalismo, "foi popularizada como sendo o nome para a experiência da santificação, ou 'segunda bênção.' Todos que estiveram sob a influência do ministério da Santidade familiarizaram-se com o 'batismo espiritual.' "

O livro de W. E. Boardman, *The Higher Cristian Life* usualmente tem sido considerado o mais influente, como obra individual, na literatura do movimento da santidade. No livro de Boardman, os princípios gerais da santidade estão espostos. Estes princípios resumem a teologia distintiva pentecostal. "Há uma *segunda experiência,*" Boardman instruiu seus leitores, "distintiva da primeira — às vezes anos depois da primeira — uma *segunda conversão,* conforme é chamada."[19] "E agora, para explicar as duas experiências distintivas, cada uma delas tão marcante e importante, e tão semelhante quanto ao caráter, basta considerar dois fatos, viz., primeiramente, que as necessidades do pecador têm partes distintas, embora ambas estejam incluídas na única palavra 'salvação'. Expressamos as duas nas palavras daquele hino predileto. Rocha Eterna, quando cantamos: 'Sê do pecado a cura *dupla, Salva da ira* e *torna-me puro.*' "[20] (Em português, nossos hinários não ressaltam esta doutrina). Vale a pena notar de passagem que no século XIX a igreja Metodista dos Estados Unidos, mostrando de modo sintomático a alteração da sua postura teológica, descartou a frase weslayana "cura dupla", e substituiu-a por "Sê do pecado a cura *prometida.*"[21] Foi este descartar geral da experiência dupla que preocupava alguns metodistas, dando-lhes motivo para duvidar da existência da aspiração pela santidade nas fileiras metodistas e assim formar o movimento da santidade para a restauração desta segunda experiência e do desejo por ela.

Boardman concluiu da seguinte maneira seu argumento em prol de uma obra dupla: "(Cristo) não Se deu a nós livremente em metade dos Seus ofícios, para então recusar-Se a nós na outra metade. Se estivermos dispostos a aceitá-Lo como Salvador de meio-caminho um libertador da condenação, meramente, mas recusarmos a olhar para Ele

como Salvador presente do pecado, a culpa é nossa." [22] Até mesmo Martinho Lutero é arrolado para apoiar este esquema duplo. "A justificação, no sentido usado pelo grande Reformador, era *ser feito justo;* ou seja: ser *considerado* justo diante de Deus, e ser *feito* justo no coração e na vida." [23] Depois, Boardman resumiu a persuasão essencial da santidade: "Mesmo assim, as duas coisas (ser considerado justo e ser feito justo) são distintivas e diferentes na sua natureza e expressam duas carências grandes e iguais do pecador. Deve ser justo aos olhos da lei, justificado diante de Deus. Mas também deve ser santo no coração e na vida, senão não poderá ser salvo." [24]

Após ter sido trazido à existência nos Estados Unidos mediante a atividade de Finney, Asa Mahan, Walter Palmers, Thomas C. Upham, A. B. Earle, Boardman e outros, o movimento da santidade espalhou-se para a Inglaterra, onde em 1875 nasceu a Convenção de Keswick, e depois, através de R. Pearsall Smith, para a Alemanha e a Europa continental, dando origem à *Gemeinschaftsbewegung.* [25]

Dos movimentos da santidade em todas as partes do mundo, nasceu o movimento pentecostal. O historiador pentecostal, Charles Conn, nota que "o movimento pentecostal é uma extensão do reavivamento da santidade que ocorreu durante a última metade do século XIX... A maioria daqueles que receberam o batismo no Espírito Santo durante aqueles primeiros anos ou tinham conexão com o reavivamento da santidade ou tinham pontos de vista semelhantes ao movimento da santidade." [26]

6. OS EVANGÉLICOS ANGLO-AMERICANOS E R. A. TORREY

Um número incomumente grande de figuras evangélicas de destaque desde Wesley e Finney e dentro de ou sob as influências pervasivas dos movimentos da santidade do século XIX declaram ter passado por uma crise, segundas experiências de santidade (ou seus equivalentes: o batismo no Espírito Santo, o perfeito amor, a santificação, a experiência mais profunda, ou a vitória). [27] De importância especial, a julgar pelo seu emprego na literatura pentecostal, eram os ensinos dos fins do século XIX e do início do século XX, especialmente no que diz respeito ao Espírito Santo, de A. J. Gordon, F. B. Meyer, A. B. Simpson, Andrew Murray, e, especialmente, de R. A. Torrey — todos eles sendo figuras de bastante destaque no mundo evangélico de língua inglesa. Estes cinco formaram um tipo de fundo teológico do qual a teologia pentecostal do Espírito tirou grande quantidade de matéria para estabelecer-se. [28]

R. A. Torrey é citado pelos pentecostais com especial freqüência e é de incomum relevância para o pentecostalismo em conexão com o batismo no Espírito. Por meio de uma excursão evangelística de alcance mundial com Charles Alexander em 1904, Torrey, então presidente do Instituto Bíblico Moody em Chicago, com grande influência entre os evangélicos, semeou em muitos lugares a mensagem das operações subseqüentes do Espírito, servindo, portanto, como figura-tipo João Batista para o pentecostalismo internacional posterior. [29]

Diferentemente de Wesley e Finney, que exerceram influências um pouco amplas sobre o pentecostalismo, o único efeito discernível de Torrey sobre o movimento foi em conexão específica com o batismo no Espírito Santo. Mesmo assim, diríamos sem hesitação que, a julgar pela literatura do movimento, Torrey foi, depois de Wesley e Finney, a figura da maior influência na pré-história do pentecostalismo. A proximidade de Torrey às próprias origens do movimento pentecostal realmente fez com que sua influência fosse sentida com mais força que talvez tivesse sido o caso noutras circunstâncias.

O pentecostalismo achou na teologia de Torrey acerca do Espírito uma afinidade especial. Gee escreve que "foi, talvez, o Dr. Torrey quem primeiramente deu ao ensino do

batismo no Espírito Santo uma ênfase nova, e certamente mais correta segundo a Bíblia e a doutrina, nas linhas do 'poder do alto', especialmente para o serviço e o testemunho (Atos 1:8). Sua apresentação lógica da verdade fez muita coisa para estabelecer a doutrina." [30] E tanto Riggs quanto Williams incluem nos seus tratamentos pentecostais padronizados a declaração feita por Torrey de que a regeneração pelo Espírito Santo e o batismo no Espírito Santo não são coextensivos.

> O Batismo no Espírito Santo é uma operação do Espírito Santo distintiva da Sua obra de regeneração, e subseqüente e adicional a ela. Um homem pode ser regenerado pelo Espírito Santo e ainda não ser batizado no Espírito Santo. Na regeneração, há uma transmissão de vida, e aquele que a recebe é equipado para o serviço. *Todo crente verdadeiro tem o Espírito Santo.* Mas nem todo crente tem o Batismo no Espírito Santo, embora todo crente... possa tê-lo.[31]

Esta declaração é a citação mais freqüente de um não-pentecostal a aparecer na literatura pentecostal. Juntamente com observações comparáveis por Gordon, Meyer, Simpson, e Murray, e por todos aqueles que por eles foram influenciados, o pentecostalismo achou pronto e disponível um conjunto grande e influente de opinião evangélica que ensinava e apoiava a experiência posteriormente distintivamente pentecostal de um batismo subseqüente no Espírito Santo.

7. O REAVIVAMENTO GAULÊS

O Reavivamento Gaulês de 1904-05 precisa ser meramente mencionado antes de procedermos aos inícios reais do movimento pentecostal propriamente dito. A relevância do Reavivamento Gaulês pode ser achada primariamente no seu despertamento de uma aspiração generalizada pelo reavivamento nos grupos evangélicos e da santidade na América do Norte, na Europa, e no mundo missionário. Dificilmente um tratamento histórico do movimento pentecostal poderia passar pelo Reavivamento Gaulês sem alguma referência ao estímulo que forneceu para aqueles que muito pouco tempo depois haveriam de afiliar-se ao pentecostalismo. O Reavivamento Gaulês parece ter sido a última "conexão" através da qual as centelhas mais recentes do entusiasmo em prol da santidade passaram, para acender o fogo do movimento pentecostal.[32]

8. RESUMO E CONCLUSÃO

O metodismo foi o terreno moderno em que floresceu o pentecostalismo. O reavivalismo era parcialmente, e cada vez mais, a prática norte-americana da teologia metodista, e Finney foi o indivíduo-chave e o movimento da santidade o veículo coletivo daquela teologia e prática.

O livro da família do pentecostalismo, em tempos modernos, tem, pois, os seguintes capítulos principais: Wesley — o reavivalismo — Finney — o movimento da santidade. Em cada capítulo, resalta-se especialmente a experiência pessoal. E nos movimentos metodista e da santidade, no começo e no fim desta história da família, a experiência pessoal mais ressaltada é aquela que segue àquilo que chamamos justificação ou conversão. É a experiência que, no movimento pentecostal, veio a ser chamada de o batismo no Espírito Santo.

B. OS INÍCIOS DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

1. OS INÍCIOS EMBRIÔNICOS

O movimento pentecostal nasceu nos Estados Unidos no meio de um período de

grande mudança social e incerteza espiritual, os Estados Unidos do fim do século XIX e do começo do século XX. "Foi durante esta era," escreve McLoughlin, "que o país mudou de uma economia agrária para uma economia industrial, de uma população rural para uma que se centralizava na regiões urbanas, de uma nação anti-colonial para uma nação imperialista, de um povo relativamente homogêneo para um poligenético, e de um sistema de relativo *laissez-faire* para as primeiras etapas do controle social pelo governo." E chega à conclusão, que acho um pouco severa, de que "estas profundas mudanças e os choques que as acompanhavam afetaram mais pesadamente aqueles indivíduos criados no interior, com orientação evangélica, intelectualmente insofisticados e sentimentalmente inseguros que formavam o grosso dos freqüentadores das igrejas na nação." [33]

Teologicamente, a primeira década do século XX foi o período marcado pela deflagração traumática, numa etapa nova e crucial, da amarga controvérsia acerca daquilo que era chamado modernismo na igreja: os *Lamentabili* e *Pascendi* romanos foram promulgados em 1907 e, dois anos mais tarde, os *Fundamentals* protestantes conservadores começaram a ser publicados. É bom lembrar-se que foi do epicentro deste período de turbulência eclesiástica que eclodiu o movimento pentecostal.

Aquilo que veio a ser conhecido como pentecostalismo parece ter tido sua origem entre aqueles que já eram cristãos ativos mas que, segundo os pentecostais, queriam algo mais além daquilo que estavam recebendo das suas igrejas. Este "acréscimo" veio a eles na forma da experiência de falar em línguas que, quando foi acompanhada pela persuasão de que este falar era a evidência do Batismo no Espírito Santo, criou o embrião da convicção pentecostal.[34] As origens desta convicção, ou seja, do movimento pentecostal, parecem ter sido espontâneas, espalhadas e pouco noticiadas: primeiramente, talvez, nos fins do século XIX no sudeste dos Estados Unidos (Carolina do Norte, 1896), depois, de modo mais significante, bem no começo do século XX no centro-oeste dos Estados Unidos (Topeka, Kansas, 1 de janeiro de 1901) e, a partir dali, esporadicamente ao redor do mundo e finalmente, pela primeira vez de forma destacada, no extremo oeste dos Estados Unidos (Los Angeles, Califórnia, 9 de abril, 1906).[35]

2. O INÍCIO E DIVULGAÇÃO PADRONIZADOS

O irrompimento mais notável dos fenômenos pentecostais, e aquele para o qual a maioria dos pentecostais olha como sendo o foco e a fonte de origem do seu movimento, ocorreu em Los Angeles em 1906.[36]

O catalisador e figura-chave nos eventos de Los Angeles parece ter sido William Seymour, cujas associações e contatos denominacionais em Los Angeles, conforme o registro de um observador pentecostal, representam um relevo do terreno em que o movimento pentecostal logo haveria de crescer.

> Um pregador de Santidade, homem de cor chamado W. J. Seymour. . . aceitou a mensagem, pentecostal. . . e foi convidado a dirigir uma reunião (numa pequena assembléia nazarena em Los Angeles). Seymour chegou ali e começou a pregar sobre a doutrina pentecostal. O resultado foi severa crítica, e a reunião foi suspensa. Alguns batistas convidaram Seymour a pregar no seu lar na rua North Bonnie Brae n.º 214. Ali, em 9 de abril de 1906, começou um reavivamento pentecostal com as manifestações que caracterizavam as do oeste central. O grupo ali aumentou e, para acomodar as multidões, uma ex-igreja metodista, situada na rua Azusa n.º 312, foi procurada para as reuniões.[37]

Nas reuniões da Rua Azusa, o movimento pentecostal pegou fogo. Seus fogos eram aparentemente tão intensos que, dentro de pouco tempo, foram sentidos em derredor do mundo. A conflagração primeiramente varreu os próprios Estados Unidos. As reminiscências do líder pentecostal de destaque, J. Roswell Flower, são sinóticas.

> nunca me esquecerei do dia em que aquele primeiro mensageiro da Rua Azusa em Los Angeles entrou na comunidade em que eu morava. Testificou de modo breve que seu Pentecoste chegara e que fora batizado no Espírito Santo e falara em línguas de conformidade com o padrão de Atos 2:4. Seu testemunho foi como se tivesse jogado uma granada espiritual. Sua experiência era exatamente aquilo que aquelas pessoas espiritualmente famintas estavam querendo. Queriam algo mais (*n.b.*) do que ensino — queriam uma experiência — queriam o Pentecoste. E não demorou muito tempo até que o "dia do Pentecoste" tivesse chegado plenamente a Indianápolis e centenas de pessoas receberam um batismo no Espírito Santo. [38]

T. B. Barratt (1862-1940), um pastor metodista norueguês, estava na Cidade de Nova York numa missão para levantar fundos quando ouviu falar, pela primeira vez, dos eventos em Los Angeles; obteve o aconselhamento deles, recebeu seu batismo no Espírito Santo, e voltou para estabelecer o pentecostalismo na Noruega, depois na Inglaterra, na Alemanha e na Suécia, e ficou sendo o pai do movimento pentecostal europeu.[39] Muitos outros vieram para Los Angeles e as últimas boas notícias se espalharam. Dentro de uma geração, o pentecostalismo era uma força na história da igreja. No Brasil, o Pentecostalismo chegou já em 1910, proveniente também da Rua Azusa.

3. EXPLICAÇÕES PARA A EMERGÊNCIA DO MOVIMENTO PENTECOSTAL

As razões que têm sido sugeridas para a ascensão e a atração do movimento pentecostal são tão variadas quanto as origens do próprio movimento. O pentecostal, é lógico, acredita que seu movimento foi dado por Deus e que satisfaz as necessidades humanas. Muitos não-pentecostais tendem a explicar o movimento de modo psicológico. Tanto o pentecostal quanto o não-pentecostal entendem o movimento como o surto de um protesto espiritual contra o modernismo e secularismo da igreja, de modo semelhante ao caso do movimento da santidade uma geração antes. [40]

Numa explicação teológica sugestiva, Kurt Hutten compara as origens do pentecostalismo com as origens de outros movimentos espirituais mais ou menos do mesmo período:

> O pentecostalismo, cujos começos são apenas uns poucos anos mais tarde do que os do espiritualismo, forneceu uma resposta bem semelhante à fome daquelas almas privadas do alimento pelo racionalismo. O racionalismo, conforme bem se sabe, tinha até então tomado posse da proclamação da igreja já havia algum tempo, (e) levara a igreja a fazer concessões à cosmovisão moderna, e causou um achatamento e esvaziamento da mensagem da igreja. . . O que sobrava, então, para a "proclamação" eram exortações morais religiosamente "requentadas" e um programa cultural e social enfeitado com um vocabulário cristão. Esta evaporação exigia um protesto. Veio através do movimento pentecostal. . . veio também na teologia, através da renascença luterana, da teologia dialética, e da renovada atenção prestada à Escritura e às confissões.

Hutten conclui que o movimento pentecostal mais uma vez "tornou os poderes celestiais, cujo eclipse estava sendo ameaçado por meio da proclamação racionalista em realidades vivas e presentes, que eram visíveis e podiam ser experimentadas. [41]

Professor Liston Pope, no seu estudo cuidadoso *Milhans and Preachers* (New Haven: Yale University Press, 1953), fornece um amplo espectro das explicações sociológicas principais para a ascensão das igrejas cristãs do tipo sectário (entre as quais, no estudo dele, as pentecostais são as mais destacadas e numerosas): (1) a transiência, i.é, a fluidez dos tempos, que ele não considera válida; (2) "o fracasso das igrejas mais antigas quanto a satisfazer as necessidades religiosas de todos os grupos na população," que, segundo ele acredita, "é de mérito inquestionável"; (3) o "choque cultural" envolvido na transição de uma situação rural para uma urbana — i.é, a urbanização — que acha uma explicação plausível porém inadequada; (4) a parte econômica, i.é, o fato de os pobres

serem o grupo principal que foi atraído, que chama de sustentável; (5) a necessidade psicológica, i.é, o anseio de muitos por expressão e liberdade de emoções, que acha crível; (6) a explicação teológica, i.é, a persuação dos próprios pentecostais de que fatores espirituais genuínos são decisivos, que Pope simplesmente menciona. Depois, o Professor Pope conclui:

> Todas estas explicações reúnem-se na declaração geral de que tais grupos florescem quando uma porção considerável da população existe na periferia da cultura organizada, seja qual for o índice usado: a educação, a posição econômica, as possibilidades da satisfação psicológica, ou a organização religiosa. Os membros das religiões mais novas não pertencem a qualquer lugar — e assim pertencem, de todo o coração, ao único tipo de instituição que se digna de preocupar-se com eles (suas igrejas).[42]

Não sentimos que está dentro da nossa competência ou do nosso programa atribuir a qualquer fator específico, ou a vários fatores, ou até mesmo a qualquer hierarquia de fatores, as causas da ascensão do movimento pentecostal. O conjunto total dos fatores deve ser aquilatado antes de haver a possibilidade de fazer uma avaliação completa do movimento pentecostal.

4. A APOLOGIA DO PENTECOSTALISMO PELA SEPARAÇÃO

O novo movimento pentecostal cresceu rapidamente, e atraiu tanto seguidores quanto perseguição, e dentro em breve muitas pessoas de convicções pentecostais estavam se separando das suas igrejas anteriores e formando suas próprias assembléias, acreditando que somente mediante a separação das igrejas que consideravam apóstatas poderiam ser totalmente santas e fiéis às suas novas convicções. Conforme a expressão de Conn: "visto que a reforma e a santidade eram resistidas na Igreja, então deveria haver uma separação a fim de que houvesse uma identidade espiritual."[43]

As justificativas para a separação, freqüentemente nos nomes de Jesus, Paulo, Lutero, Wesley, ou até mesmo da concorrência sadia, têm sido ouvidas muitas vezes, e permanecem até ao dia de hoje para vexar o movimento ecumênico. Mas o fato de os pentecostais não terem achado satisfação nas suas igrejas anteriores, "não-pentecostais", nem sempre foi devido, conforme alguém poderia julgar de modo simplório, ao espírito de descontentes e cismáticos congênitos; talvez o cisma pentecostal se deva, mais freqüentemente do que às vezes se reconhece, a homens que estavam famintos e necessitados espiritualmente, profunda e legitimamente insatisfeitos com o cristianismo convencional, e não achando impressão sobre seus corações, nem expressão para eles, a não ser nas novas comunhões pentecostais. Suas apologias em prol da separação devem, talvez, ser ouvidas de modo contrito por aqueles entre nós que se sentem gratos por estarem dentro das tradições histórico-denominacionais.

5. A ASCENSÃO DO NEO-PENTECOSTALISMO

Aproximadamente em meados deste século, uma nova constelação de pessoas pentecostais apareceu no horizonte. Estas pessoas, por compartilharem do entusiasmo pela segunda experiência, mais profunda e especialmente manifestada, do batismo no Espírito Santo, vieram a ser conhecidas como neo-pentecostais. Mais freqüentemente, os neo-pentecostais têm sido pessoas fora das denominações pentecostais usuais. Os neo-pentecostais são protestantes e, nestes últimos poucos anos, até mesmo católicos, que descobriram a experiência pentecostal a ser descrita no capítulo seguinte.[44]

O movimento neo-pentecostal, segundo parece, paulatinamente e cada vez mais toma sobre si o nome de "carismático." Esta nomenclatura talvez se deva ao emprego às vezes pejorativo do termo "pentecostal" por aqueles de fora. Na palavra "carismático" os cristãos neo-pentecostais acharam um termo tanto popular quanto bíblico, sem as associações de excitação emocional e às vezes até mesmo frênesi ocasionalmente ligadas com o movimento pentecostal mais antigo. No futuro, portanto, os cristãos doutras igrejas provavelmente hão de ouvir falar de renovação ou reavivamento carismático tão freqüentemente quanto ouvem falar do neo-pentecoslismo, ou nalguns casos, até mesmo do pentecostalismo. Por detrás de todos estes nomes, porém, há a mesma realidade central: a experiência pentecostal, ou se quiser, carismática do Espírito Santo, num evento que transforma a vida e a fala na carreira do cristão. [45]

As origens do neo-pentecostalismo são difíceis de determinar com precisão nesta data ainda inicial. Mas é minha opinião atualmente que o órgão que teve mais eficiência na produção do neo-pentecostalismo tem sido a obra pentecostal entre homens, conhecida como Comunhão Internacional dos Homens de negócios do Evangelho Integral (sigla original FGBMFI), fundada em 1953 em Los Angeles, o nascedouro titular do movimento pentecostal mundial.

Tomando desde cedo a forma do café da manhã para leigos cristãos, especialmente de proveniência pentecostal ou do Evangelho Integral, o novo movimento começou também a atrair cristãos doutras igrejas, e não infreqüentemente pastores, a seus programas, conferências, e convenções regionais, freqüentemente em ambientes de hotéis vistosos. Por estes meios, especialmente, a experiência pentecostal e suas manifestações se tornaram paulatinamente familiares a uma gama ampla de cristãos, atravessando primeiramente os Estados Unidos, e finalmente cercando o globo terrestre. A partir de 1953 começamos a ouvir falar cada vez mais sobre protestantes denominacionais, às vezes até sobre judeus e não-cristãos e, nos fins da década de 1960, finalmente, sobre católicos que obtiveram a experiência pentecostal. Muitas destas experiências receberam sua documentação mais destacada na revista mensal *Full Gospel Business Men's Fellowship Voice*, que começou no ano em que a organização foi criada.[46]

No centro, atualmente, da atenção do cristianismo carismático está o Centro Cristão Melodyland (anteriormente Anaheim), do outro lado da Disnelândia em Anaheim, Califórnia. O empreendimento Melodyland, sob a liderança de Ralph Wilkerson e em associação periódica com David Wilkerson (não são parentes) famoso pelo livro *A Cruz e o Punhal,* dirige reuniões impressionantes mensais para a juventude e tem ministérios entre jovens viciados em drogas. O Centro também tem patrocinado clínicas anuais carismáticas de verão em que cristãos pentecostais e neo-pentecostais de todas as variedades ensinam e ouvem preleções, seminários, e matérias optativas durante dois períodos de uma semana. Descobri que os programas destas clínicas oferecem a lista mais atualizada dos mais destacados entre os que agora são neo-pentecostais.[47]

Por que surgiu o neo-pentecostalismo? As igrejas protestantes em especial e por definição, e os cristãos católicos romanos desde o Segundo Concílio do Vaticano exerceram crítica vigorosa das suas próprias igrejas: da sua irrelevância, do seu institucionalismo, e da sua morte espiritual. Apelando especialmente a pastores protestantes sobrecarregados e aos leigos católicos, o movimento neo-pentecostal tem prometido uma saída. Tanto os cristãos pentecostais quanto os neo-pentecostais declaram que o poder para a vida espiritual do indivíduo e da igreja é achado no batismo no Espírito Santo, há muito negligenciado, mas agora descoberto e experimentado, juntamente com suas manifestações carismáticas. [48]

O cristianismo carismático promete à igreja e aos seus membros a fonte da renovação. Enquanto a igreja sente e experimenta uma renovação dentro dos seus próprios recursos (os quais, naturalmente, a igreja sentirá corretamente que não são dela própria), os apelos do neo-pentecostalismo provavelmente serão mínimos. Mas onde quer que uma igreja ou um cristão não sente que os recursos atuais são adequados para os problemas do presente, o neo-pentecostalismo aparecerá em cena com grandes vantagens. Logo, parece que o futuro do neo-pentecostalismo ficará tão impressionante quanto os recursos das igrejas em derredor ficam esvaziados. Será interessante observar o futuro.

6. RESUMO E CONCLUSÃO

Se alguém levantar seus olhos do fascínio imediato do movimento pentecostal-neo-pentecostal, pode ver estendida diante dele uma longa linhagem de antecessores pentecostais desde o montanismo paraclético até o metodismo perfeccionista, e dali de Aldersgate para a Rua Azusa, ou, talvez no conceito mais amplo, de Eldade e Medade (Nm 11:26) para os cafés da manhã do Evangelho Integral e Melodyland. O movimento pentecostal faz parte integrante da tradição pneumática anterior. Não deve, porém, ser desconsiderado por sua mera semelhança. Isto porque, embora tenha conseguido assumir todas as ênfase principais dos seus antepassados, desfrutou de um alcance mundial rápido negado à maioria daqueles, e desenvolveu a doutrina distintiva deles a um grau desconhecido a qualquer um deles. Está solidário com seu passado, mas no seu presente vital é sem igual. Na cristandade é talvez a maior revolução dos fundamentos religiosos dos nossos tempos. Nascido neste século, criado principalmente entre os pobres, entrando nas classes médias nos meados do século, tem a reputação de estar crescendo mais rapidamente do que qualquer movimento cristão da atualidade, e revindica, cada vez mais, a atenção da igreja e do mundo para a sua existência.

---

1 Ver a cobertura total das possíveis ocorrências glossolálicas no Antigo Testamento e no judaísmo posterior em Eddison Mosiman, *Das Zungreden geschichtlich und psychologisch untersucht* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911), págs. 37-38. Além disto, Paul Volz, *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschliessenden Judentum* (Tübigen: Mohr, 1910), págs. 8-9.

2 J. S. Whale, *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation* (Cambridge: At the university Press, 1955), pág. 209.

3 Reinhold Seeberg, *Text-Book of the History of Doctrines,* tr. Charles E. Hay (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1956), págs. 105-106.

4 *Zungenreden,* pág. 48. Debate-se, no entanto, se os montanistas já falaram, ou procuraram falar, noutras línguas. Cf. George Barton Cutten, *Speaking with Tongues: Historically and Psychologically Considered* (New Haven: Yale University Press, 1927), pág. 35; S. D. Currie, " 'Speaking in Tongues': Early Evidence outside the New Testament Bearing on *'Glossais Lalein,' " Interpretation, 19* (julho de 1965), 288.

5 No seu estudo de movimentos entusiastas e suas manifestações, o católico romano Ronald Knox entende que o metodismo é o mais relevante. "Os movimentos menores (entusiastas) que talvez parecessem um prenúncio da Reforma eram esporádicos e sem importância, caprichos da história religiosa. . . (Depois da Reforma) os quacres são os primeiros. . . (depois) os pietistas... o moravianismo... os camisardos... "shakerismo"... Mas já em meados do século XVIII, tanto os quacres quanto os profetas franceses foram lançados na sombra. O moravianismo produzira um movimento maior do que ele mesmo. . . o metodismo." *Enthusiasm: A Chapter in*

the History of Religion, with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Oxford: At the Clarendon Press, 1950), págs. 4-5. Sobre as origens metodistas do pentecostalismo ver Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement*, pág. 128; Benjamin Breckinridge Warfield, *Perfectionism* (2 vols.: Nova York: Oxford University Press, 1931), I, 3. Num estudo futuro sobre o protestantismo, gostaria de prestar atenção ao puritanismo e sua teologia de preparação, além de a vários outros movimentos de importância. Esta idéia me impressionou recentemente ao ler Norman Pettit, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life*, "Yale Publications in American Studies," 11; New Haven: Yale University Press, 1966, e Robert C. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage* (Nashville: Abingdon, 1966), cf. pág. 68.

6 I. Vergara, *El Protestantismo en Chile*, págs. 127-28. Em partes importantes da América Latina esta árvore genealógica é verdadeira não somente teologicamente como também historicamente. No Chile, por exemplo, foi o pastor metodista W. C. Hoover quem deu início ao movimento pentecostal; ver Vergara, *Protestantismo*, págs. 110-21 e Hoover, *História*, passim. O pai europeu do pentecostalismo foi o pastor metodista norueguês T. B. Barratt. Para uma troca interessante de cartas entre Hoover e Barratt, ver Hoover, *Historia*, págs. 95-98.

7 Em Kendrick, *Promise*, págs. 40-41; de Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (Londres: The Epworth Press, 1952 (1741; rev. 1767), pág. 24. Ver também a dominância da experiência Subseqüente da santificação na teologia de Wesley estabelecida no estudo competente por Harald Lindstrom, *Wesley and Sanctification. A Study in the Doctrine of Salvation* (Estocolmo: Nya Bkforlags Aktiebolaet, 1946), págs. 99, 102, 120-22, 178, 217-18.

8 Carta de 21 de junho de 1784 em *The Letters of the Rev. John Wesley*, ed. John Telford (Edição Normativa; Londres: The Epworth Press, 1931), págs. 221-22.

9 Embora Wesley em trechos importantes tenha dito que a fé somente seja a condição para a experiência superior, isto deve ser entendido no contexto das suas condições para a aquisição da fé, ver documentos, pág. 258, abaixo. Não somente há semelhança teológicas relevantes entre os movimentos metodista e pentecostal, como também há semelhanças sociológicas. A descrição vívida de Lecky das raízes do metodismo pode ser aplicada, *mutatis mutandi*, ao pentecostalismo. Ver H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Hamden, Conn.: The Shoestring Press, 1929 (reimpresso 1954), págs. 62-63. Niebuhr chama o reavivamento metodista "a última grande revolução religiosa dos deserdados na cristandade" (pág. 72). O pentecostalismo pode agora apropriar-se desta descrição?

10 *Revivalism in America: Its Origin, Growth and Decline* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1945), pág. 11 Elmer T. Clark, *The Small Sects in America* (ed. rev.: Nova York: Abingdon-Cokesbury Press, 1949), pág. 14. Dr. Sweet escreve que as contribuições especificamente norte-americanas às igrejas, seitas ou religiões da cristandade têm sido a Ciência Cristã e o Mormonismo. O pentecostalismo que, conforme veremos, nasceu nos Estados Unidos e parece ter sido exportado de lá para todas partes do mundo, talvez possa ser alistado agora como sendo a contribuição norte-americana mais recente aos grupos religiosos mundiais. Sobre o reavivalismo como *o modus operandi* do pentecostalismo além dos Estados Unidos, ver, por exemplo, o estudo cuidadoso da situação na Inglaterra, Bryan R. Wilson, *Sects and Society: A Sociological Study of Elim Tabernacle, Christian Science, and Christadelphians* (Berkeley: University of California Press, 1961), págs. 15-118, especialmente págs. 61-76, e a conclusão, pág. 322; também, de experiência latino-americana, Willems, *Followers of the New Faith*, pág. 247.

11 *Edward Irving and His Circle: Including Some Considerations of the 'Tongues' Movement in the Ligth of Modern Psychology* (Londres: James Clarke and Co., n.d. (1934), págs. 146-47. Para as convicções correspondentes de Irving sobre a permanência dos dons espirituais na igreja, cf. ibid., págs. 114-15, 164. Cf. Nichol, *Pentecostalism, págs. 22-24.*

12 *Harold A. Fischer, "Progress of the Various Modern Pentecostal Movements towards World Fellowship", tese de mestrado, inédita (Fort Wort: Texas Christian University, 1952), pág. 51. "Charles G. Finney", escreve outro historiador pentecostal, "polarizou a santificação mais do* que qualquer outro reavivalista norte-americano." Kendrich, *Promise*, pág. 41. Quanto à sua denominação, Finney era um presbiteriano que se tornou congregacionalista. Para a influência formadora de Wesley sobre Finney, ver Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform* (Nova York: Abigdon Press, 1957), págs. 103-05.

13 (Nova York: Fleming H. Revell Co., 1903 (1876), pág. 55. Para outros tratamentos do Espírito Santo e do batismo no Espírito Santo na literatura de Finney, cf. ibid., págs. 20-21, 65, 69, e suas *Lectures on Revivals of Religion* (Nova York; Fleming H. Revel Co., 1868), págs, 101 ss. Para um comentário sobre o lugar do batismo no Espírito na teologia de Finney, ver William G. McLoughlin Jr., *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (Nova York: The Ronald Press, 1959), págs. 103-04; *Fleisch* II/1, págs. 144-45.

14. Citado em MacLoughlin, *Modern Revivalism*, págs. 86-87.

15 É instrutivo, notar na obra de Finney, *Lectures on Systematic Theology,* ed. J. H. Fairchild (South Gate, Calif.; Colporter Kemp, 1944 (1878)) que um capítulo é dedicado à justificação ao passo que seis capítulos são dedicados à santificação. Para o teor do argumento antiforênsico de Finney quanto à justificação, ver, ibid., págs. 382-403, e Documentos, abaixo, pág. 263. Para a doutrina correlata de Wesley quanto à justificação, cf. Documentos, abaixo, pág. 262. Um estudo comparativo entre as teologias de Wesley e Finney preencheria uma lacuna na literatura do evangelismo.

16 *Modern Revivalism,* pág. 66. Finney foi antecessor maior, e teologicamente imediato, do movimento da santidade dos fins do século XIX, que, por sua vez, foi a fonte imediata do movimento pentecostal. Ver Mayer, *Religious Bodies,* págs. 315-16; Fleisch I/2, 14, 386, 442 e idem, II/1, 139, 143.

17 Cf. Sweet, *Story of Religion in America,* págs. 352-53; John A. Hardon, S. J., *The Protestant Churches of America* (Westminster, Md.: The Newman Press, 1957), pág. 295, e Kendrick, *Promise,* pág. 40.

"Este movimento foi quase exclusivamente um fenômeno metodista, dirigido por metodistas, e apelando principalmente a metodistas," Clark, *Small Sects,* pág. 72. A discussão do Professor Warfield sobre o equivalente na Europa continental do movimento anglo-saxônico da santidade — o "movimento da comunhão" — ilustra esta conexão de modo histórico e teológico: "A doutrina de Smith da Vida Superior é historicamente apenas uma modificação da doutrina wesleyana da 'Perfeição Cristã', e os métodos evangelísticos empregados por ele e transmitidos para o Movimento da Comunhão foram historicamente derivados da prática metodista. . . Queriam aplicar os epítetos *instantanea, perfecta, plena, certa,* que o protestantismo empregava à justificação que sobrevinha à fé; à santificação também," *Perfectionism,* I, 324 n.º 42. Cf. *Fleisch* I/1, 153, 15-20; 15-20; I/2, 11, 14, 27, e especialmente 287.

18 *Promise,* pág. 33.

19 (Boston: Henry Hoyt, 1859), pág. 47. Albert Outler acredita que "os metodistas nos Estados Unidos, especialmente no século XIX, contribuíram para uma confusão muito considerável ao interpretarem a 'perfeição' em termos da 'segunda bênção'." *John Wesley* ("A Library of Protestant Thought"; Nova York: Oxford University Press, 1964), pág. 31. Mas é difícil ver, dada a ênfase de Weley à experiência subseqüente, como esta interpretação poderia deixar de surgir.

20 Boardman, *Higher Christian Life,* pág. 51.

21 Clark, *Small Sects,* pág. 73.

22 Ibid., pág. 52.

24 Ibid.

25 Para uma perspectiva sobre este complexo, ver Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* págs. 15-17. Para um estudo das origens norte-americanas do movimento da santidade e uma defesa das suas influências, ver Timothy L. Smith, *Revivalism and Social Reform,* págs. 103-47, e idem, *Called unto Holiness: The Story of the Nazarenes* (Kansas City, Mo.: Nazarene Publishing House, 1962), capítulo um.

26 *Pillars of Pentecost* (Cleveland, Tenn.: Pathway, 1956), pág. 27. Ver também a atribuição que Kendrick faz das origens pentecostais às ênfases doutrinárias da santidade, *Promise,* pág. 33. Cf.

também Conn, *Like a Mighty Army Moves the Church of God: 1866-1955* (Cleveland, Tenn.: Church of God publishing House, 1955), pág. xix; Walter G. Muelder, "From Sect to Church," *Christendom,* 10 (1945), 456-57; Nichol, *Pentecostalism,* págs. 5-7. Ver também as distinções cuidadosas feitas entre o movimento da santidade e o pentecostalismo por T. Rennie Warburton, "Holiness Religion: An Anomaly of Sectarian Typologies," *JSSR, 8* (Primavera de 1969), 130-39.

27 A compilação mais destacada destas experiências foi a de J. Gilchrist Lawson, *Deeper Experiences of Famous Christians: Gleaned from Their Biographies, Autobiographies and Writings* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1911), com sua tese de que "assim como há concordância prática entre os cristãos evangélicos no que diz respeito ao caminho da salvação, assim também há concordância prática entre aqueles que acreditam numa experiência cristã mais profunda do que a conversão," pág. ix. Os dois homens que Lawson entende como sendo os cristãos mais importantes desde os apóstolos são Wesley e Finney. O líder pentecostal Ralph Riggs, escrevendo sobre o livro de Lawson, observou que "é bom saber que o batismo no Espírito é mais do que uma doutrina bíblica; é uma experiência na qual muitos obreiros cristãos de destaque realmente entraram, alguns deles em gerações recentes." *The Spirit Himself* (Springfield, Mo.; Gospel Publishing House, 1949), pág. 100.

28 Para a doutrina relevante destas figuras ver abaixo. Documentos, págs. 264-69. Todos estes homens são citados para apoiar o batismo pentecostal no Espírito Santo em Riggs, *Spirit Himself,* págs. 47-51; Ernest Swing Williams, *Systematic Theology* (3 vols.: Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953), cita os mesmos cinco e usa substancialmente as mesmas cinco citações, III, 59-61.

29 Ver George T. B. Davis, *Torrey and Alexander: The Story of a World-Wide Revival* (Nova York: Fleming H. Revell Co., 1905). Note também a influência dos livros de Finney sobre Torrey e Alexander nos anos formativos destes, ibid, págs, 27, 37, 56.

30 *Pentecostal Movement,* págs. 4-5.

31 Em Riggs, *Spirit Himself,* pág. 47; Williams, *Systematic Theology,* III,59; também, mais tarde, em Ray H. Hughes, *What Is Pentecost?* (Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1963), págs. 27-28; a citação é de Torrey, *What the Bible Teaches: A Thorough and Comprehensive Study of What the Bible Has to Say concerning the Great Doctrines of Which it Treats* (Londres: James Nisbet and Co. (1898), pág. 271. Cf. o montanismo em Adolph Harnack, *History of Dogma,* trad. Neil Buchanan (5 vols.; Nova York: Dover Publications, 1961), II, 101.

32 Ver Mosiman, *Zungenreden,* págs. 65-67; Gee, *Pentecostal Movement,* pág. 5; Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* pág. 17; Nichol, *Pentecostalism, págs. 40-41, 46. Para uma descrição* das ocorrências pneumáticas no Reavivamento Gaulês, ver *Fleisch* I/2, 443-45, 448. De interesse especial são os aspectos extáticos que mais tarde haveriam de voltar a ocorrer no pentecostalismo e na tradição metodista de Evan Roberts, o líder do Reavivamento Gaulês.

33 *Modern Revivalism,* pág. 168; cf. também Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* págs. 10-11; Kendrick, *Promise.* págs. 215-216; Mosiman, *Zungenreden,* pág. 70 n.º 4; Kilian McDonnel, "Holy Spirit and Pentecostalism," *Commonweal, 89* (8 de nov. de 1968), 198.

34 "Foi a conexão feita entre o falar em línguas e o batismo no Espírito Santo que formou a centelha que começou o Reavivamento Pentecostal,' " em Gee, *Pentecost,* n.º 45 (set. de 1958), pág. 17. Também Kendrick, *Promise,* pág. 53; Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* págs. 23-24; Morton T. Kelsey, *Tongue Speaking: An Experiment in Spiritual Experience* (Garden City, Nova York: Doubleday and Co., Inc., 1964), págs. 69-70.

35 As descrições dos inícios do pentecostalismo são inúmeras. As origens na Carolina do Norte são tratadas em Conn, *Like a Mighty Army; passim,* especialmente págs. 1-55. Os inícios mais importantes em Topeka são detalhados em quase todos os estudos do pentecostalismo, por exemplo mais recentemente em Bloch-Hoell, Brumback, Kendrick, Nichol, Sherrill. Para fenômenos pentecostais iniciais interessantes ver Frederick G. Henke, "The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day," *The American Journal of Theology, 13* (abril de 1909), 193-96; Mosiman, *Zungreden,* pág. 67; Sherrill, John L., *Eles Falam em Outras Línguas,* São Paulo, 1969, págs. 46-48; Nichol, *Pentecostalism,* págs. 46-48.

36 Até mesmo Conn, que deseja estabelecer a primazia do seu grupo específico pentecostal do sudeste dos Estados Unidos, a Igreja de Deus ("Church of God"), está disposto a reconhecer que as ocorrências de 1906 em Los Angeles têm um lugar especial na história pentecostal. Ver seu livro *Like a Mighty Army,* págs. xxii, 25. Cf. também Gee, *Pentecostal Movement,* pág. 11; *Fleisch* II/2, 7. Notei uma tendência na literatura mais recente para mudar os inícios pentecostais seminais para os incidentes em Topeka. Creio que Topeka esteja se revelando o lugar mais correto para começar uma hostória pormenorizada do movimento pentecostal. Para nossos propósitos, no entanto, os eventos mais demonstrativos e mais largamente divulgados, os de Los Angeles, servem como base adequada para a descrição.

38 Fischer, "Progress of the Various Modern Pentecostal Movement," pág. 16; ch. ibid., pág. 58. A única narrativa atualmente existente por um participante nos eventos de abril de 1906 é a de Frank Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles,* especialmente págs. 44-58.

38 Em Gee, *Pentecost,* n.º 36 (junho de 1956), capa interna. Mosiman, que estava estudando em Chicago durante este período, nota que "em 20 de novembro de 1906, os primeiros aderentes (pentecostais) foram batizados, e no inverno de 1908-1909 já havia quase uma dúzia de pontos missionários (pentecostais) na cidade." *Zungenreden,* pág. 70. É interessante que foi exatamente durante este período que o movimento pentecostal foi exportado de Chicago para o Brasil através de imigrantes convertidos à mensagem pentecostal. Ver *Hollenweger* II, 884-85, 903. Ver o relato da divulgação mundial do pentecostalismo em *Les Mouvements de Pentecôte,* págs. 14-20.

39 Ver capítulo cinco de Bloch-Hoell, *Pentecost Movement,* "T. B. Barratt the Europan Apostle of the Movement," págs. 75-86. Para uma narrativa da expansão do pentecostalismo na Europa ver os dois livros de Barratt, *In the Days of the Latter Rain* (Londres: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent and Co., Ltd., 1909) e *When the Fire Fell and An Outline of My Life* (Noruega: Alfons Hansen and Sonner, 1927).

40 Para explicações pentecostais ver Winehouse, *Assemblies,* pág. 14; Brumback, *Suddenly from Heaven,* págs. 2-10; Riggs, "Those 'Store-Front' Churches: A Phenomenal Development in the Religious Life of America."*United Evangelical Action, 6* (1 de agosto de 1945), 4. Para uma explicação recente não-pentecostal típica ver James N. Lapsley e John H. Simpson, "Speaking in Tongues," *Princeton Seminary Bulletin, 58* (fev. de 1965), 3-18, especialmente 10-18.

41 *Seher, Grübler, Enthusiasten: Sekten und religiose Sondergemeinschaften der Gegenwart* (5.ª ed. revisada, Stuttgart: Quell-Verlag der Evangelischen Gesellschaft, 1958), pág. 515. A ascensão do pentecostalismo tem sido colocada contra o pano de fundo ainda mais largo do anti-intelectualismo do período, conforme é exemplificado pela ênfase anti-cartesiana dada à intuição por Bergson, no seu livro *L'évolution créatrice,* publicado, de modo significante, em 1907. *Les Mouvements de Pentecôte,* pág. 18, n.º 1.

42 Págs. 133-35. As conclusões de McLoughlin são semelhantes, *Modern Revivalism,* pág. 466-67. Para uma discussão simpática que não deixa de ser comovedora, dos vários sentimentos de inferioridade que parecem ser, em certa medida, satisfeitos pelas experiências e comunhão pentecostais, ver *Hollenweger* I, 184-96. Daniel O'Hanlon, S. J., acredita que "a primeira razão pelo crescimento das igrejas pentecostais é que, quando um ser humano esquecido vem a alguma delas, sente-se amado e compreendido." "The Pentecostais and Pope John's 'New Pentecost,'" *View: A Quartesly Journal Interpreting the Xorld-Wide Charismatic Renewal,* N.º 2 (1964), pág. 21. Cf. também os estudos de William W. Wood, *Culture and Personality Aspects of the Pentecostal Holiness Religion* (Haia: Mouton and Co., 1965), págs. 65-66, 108-109; Wilson, *Sects and Society,* págs. 15-118; e agora o valioso projeto de pesquisa de Luther P. Gerlach e Virginia H. Hine, "Five Factors Crucial to the Growth of a Modern Religious Movement," *JSSR,* 7 (Primavera de 1968), 23-40.

43 *Like a Mighty Army,* pág. 7; cf. Conn, *Pillars,* págs. 19-22; Leonhard Steiner, *Mit folgenden Zeichen: Eine Darstellung der Pfingstbewegung* (Basiléia; Verlag Mission für das volle Evangelium, 1954), pág. 21. A separação às vezes ocorria do outro lado. Ver a ação drástica na Alemanha em 1909 através da "Berliner Erklarung," *Fleisch II/2, 1122.* Nos Estados Unidos a antiga "Igreja Pentecostal do Nazareno" na sua Assembléia Geral de 1919 extirpou "Pente-

costal" do seu título oficial, a fim de ser claramente distinguida dos "grupos das línguas" chamados pentecostais, que estavam surgindo rapidamente; ver Nichol, *Pentecostalism,* pág. 72. Para um relato pentecostal da rejeição do pentecostalismo por A.B. Simpson e sua Aliança Cristã e Missionária, ver Brumback, *Suddenly from Heaven,* págs. 88-97.

44 As fontes primárias para a ascensão do neo-pentecostalismo são: John Sherrill, *Eles Falam em Outras Línguas,* 1.ª edição em Português; mais recentemente, da Inglaterra, Michel Harper, *As at the Beginning: The Twentieth Century Pentecostal Revival;* Londres: Hodder and Stoughton, 1965; e do novo movimento dentro da comunhão romana, Kevin e Doroty Ranaghan, *Católicos Pentecostais,* Pindamonhangaba, 1972.

45 Várias revistas dedicadas quase exclusivamente à descrição e à promoção deste evento já apareceram e desapareceram durante a curta vida do movimento carismático. Em meados da década de 1960, a revista *Trinity* editada pela Sra. Jean Stone apareceu de modo rápido e impressionante, mas passou por um declínio igualmente rápido e não anunciado. Pouco depois, *View: A Quarterly Journal Interpreting the World-Wide Charismatic Renewal* apareceu e depois desapareceu, substituído por *Charisma Digest* que, segundo creio, ainda existe, embora somente uma edição por ano tenha sido publicada durante os dois últimos anos. Pelas aparências externas, a revista com mais vida visível no momento é (depois da agora venerável *Full Gospel Business Men's Voice*), a nova *Acts: Today's News of the Holy Spirit's Renewal*

46 Além da revista importante *Voice,* uma série de panfletos compilados por Jerry Jensen sobre as experiências denominacionais do batismo no Espírito Santo tem sido usada em grande escala. Ver pág. 104, n.º 2, abaixo.

47 Ver os títulos com asteriscos na Bibliografia, I, para algumas das figuras mais conhecidas.

48 Laurence Christenson, *Speaking in Tongues and Its Significance for the Church;* Minneapolis, Minn.: Bethany Fellowship, Inc., 1968, é a explicação primária doutrinária e apologética do neo-pentecostalismo, por uma pastor luterano. Certo número de estudos secundários do movimento carismático pode ser achado na Bibliografia, II, ao final do livro.

III. O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO NO MOVIMENTO PENTECOSTAL [1]

INTRODUÇÃO: O CENÁRIO DA DOUTRINA PENTECOSTAL DO ESPÍRITO SANTO

1. A DOUTRINA DISTINTIVA DA TEOLOGIA PENTECOSTAL

O pentecostalismo acha seu centro teológico no *tremendum* da vinda do Espírito no Pentecoste conforme a descrição em Atos capítulo dois. Este centro, porém, precisa ser definido de modo ainda mais exato. Pois não é o sermão em Atos 2 que dá ao pentecostalismo seu nome ou sua doutrina distintiva, nem sequer a evangelização dos ouvintes, nem o batismo, edificação e vida da igreja primitiva (2:41-47), embora naturalmente o pentecostalismo leve a sério cada um destes eventos no Pentecoste. Em nenhuma doutrina pentecostal que tenhamos encontrado, estes últimos eventos no dia do Pentecoste (o sermão, o batismo e a fundação da igreja) são entendidos como sendo exclusivamente pentecostais. O *Pentecoste*, para os pentecostais, significa especialmente a poderosa descida do Espírito sobre os primeiros discípulos, capacitando-os a falar noutras línguas — a plenitude pentecostal do Espírito Santo.

Quando o teólogo sistemático do movimento pentecostal foi perguntado, por exemplo: "De onde tiramos o termo 'Pentecostal'?, " respondeu, de modo representativo:

> A palavra "Pentecostal". . . é empregada para descrever os eventos que ocorreram no Dia do Pentecoste, conforme são registrados em Atos, capítulo dois; ou eventos semelhantes àqueles que ocorreram naquele dia. Ser pentecostal é identificar-se com a experiência que veio aos seguidores de Cristo no dia do Pentecoste; *ou seja:* (grifo nosso) ser cheio de Espírito Santo da mesma maneira que eles foram cheios com o Espírito Santo naquela ocasião.[2]

O Pentecoste , para o pentecostalismo, significa em primeiro lugar e, essencialmente, Atos 2:4: "Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem."

Destarte, Pentecoste, segundo os pentecostais — podemos até mesmo dizer a doutrina do Espírito Santo segundo os pentecostais — é essencialmente a *experiência* do Espírito Santo, e a experiência do Espírito Santo de modo bem especial: especificamente, a *plenitude* do Espírito Santo após a conversão (A, págs. 48 ss.abaixo), conforme a evidência inicial do *falar em outras línguas* (B, págs. 57ss. abaixo), por meio de cumprir as condições de *total obediência e fé* (C, págs. 65 ss. abaixo). Com este esboço já descrevemos o centro da experiência pentecostal.

A doutrina pentecostal do Espírito (a pneumatologia) centraliza-se na experiência de crise do pleno recebimento do Espírito Santo. No estudo do pentecostalismo descobre-se logo que a pneumatologia pentecostal enfatiza não tanto a doutrina do Espírito Santo quanto a doutrina (ou, conforme os pentecostais prefeririam dizer, a experiência) do *batismo* no Espírito Santo. Pois não é tanto a doutrina geral bíblica do Espírito ou, especialmente, as doutrinas paulinas do andar no Espírito ou do fruto do Espírito (Rm 8; Gl 5), ou a obra joanina do Espírito que é o Paracleto (João 14:16), de onde o pentecostalismo deriva seu nome ou sua doutrina especial do Espírito, embora queira, é lógico, incluir todas estas ênfases na sua vida. A pneumatologia pentecostal preocupa-se, na realidade,

com a experiência crítica, recebimento, ou plenitude do Espírito conforme é descrita, especialmente, por Lucas em Atos.

Nenhuma outra doutrina ou experiência — por exemplo, a santificação, ou a evangelização, ou a cura, ou a segunda vinda, sendo todas componentes daquilo que os pentecostais chamam de evangelho integral — tem a voz unânime ou o poder coesivo no pentecostalismo desfrutados pela experiência do batismo especial pentecostal no Espírito Santo conforme é registrado em Atos 2:4. Falando na Conferência Mundial Pentecostal em Estocolmo em 1955, Donald Gee afirmou o seguinte.

> Quero lembrar-lhes que é este testemunho sem igual que reuniu esta grande Conferência Mundial. É bom que reconheçamos este fato. Dizemos, com toda certeza, que o centro da nossa mensagem é *Jesus*. Mas reconheceremos que outros cristãos dizem a mesma coisa com igual certeza. Esse testemunho formaria uma Conferência Cristã, mas não uma Conferência Mundial *Pentecostal*. . . Qual é a coisa sem igual que faz o Movimento Pentecostal uma entidade especificamente separada? É o Batismo no Espírito Santo com a evidência inicial do falar em outras línguas segundo o Espírito concede que falemos. E sobre esta questão o Movimento Pentecostal fala com unanimidade impressionante.[3]

Pode ser argumentado que, à parte da sua doutrina do batismo no Espírito Santo, o modo do pentecostalismo entender a Pessoa e a obra do Espírito Santo não é especialmente *sui generis*, nem a teologia em geral nem a soteriologia; especificamente, do pentecostalismo, são suficientemente diferentes do evangelicalismo conservador majoritário norte-americano para justificar que seja feito um objeto especial de estudo.

> Não é incomum, podemos notar como ilustração, quando o tratamento normativo pentecostal da Europa do Norte do batismo no Espírito Santo anuncia o propósito de tratar da doutrina bíblica do Espírito Santo mas então passa, na realidade, a tratar apenas daquela parte da doutrina bíblica que é de interesse distintivamente pentecostal: "A intenção deste breve estudo," a obra começa, "é simplesmente comunicar aos seus leitores um conhecimento maior da obra do Espírito Santo conforme é apresentada na Bíblia," e depois acrescenta de modo imediato e significante, "e ao assim fazer, queremos prestar especial atenção àquela parte da obra do Espírito que conhecemos pela designação de 'o batismo no Espírito Santo.' "[5] O livro passa então a tratar inteiramente, conforme indica seu título, da única experiência de *Geistestaufe*, o Batismo no Espírito Santo. Pois esta *é* a doutrina do Espírito Santo no movimento pentecostal.

O professor Harold A. Fischer, do Instituto Bíblico Pentecostal da Califórnia do Sul, ao discutir a pneumatologia, afirma que o movimento pentecostal está inteiramente em harmonia com outros cristãos evangélicos conservadores no seu entendimento da Pessoa e obra do Espírito Santo, afastando-se apenas num só detalhe:

> O único campo de teologia em que o pentecostalismo é distintivo é a pneumatologia, e isto apenas numa só fase específica da obra do Espírito Santo. . . Seu traço distintivo é o falar em línguas como manifestação do Espírito. Os pentecostais argumentam que, subseqüentemente à conversão (mas pode, às vezes, ser simultaneamente) há um "revestimento de poder" cuja evidência é falar noutras línguas "segundo o Espírito concede que falem" (Atos 2:4).[6]

Pode ser estabelecido, com base na literatura, que a experiência do Espírito Santo no pentecostalismo é entendida essencialmente como a experiência do *batismo* e dos conseqüentes *dons* do Espírito Santo. Qualquer coisa fora deste centro temático é periférica, e não distintivamente pentecostal e, nas doutrinas pentecostais, para todos os fins práticos não é muito desenvolvida.

Se quisermos ser esquemáticos, de modo pouco acadêmico, em inculcar nossa lição, sugeriríamos que, no protestantismo geralmente cristocêntrico; lado a lado com o luteranismo especialmente cariscêntrico, o calvinismo teocêntrico, o anglicanismo eclesiocêntrico, o anabatismo cardiocêntrico, e o metodismo hagiocêntrico, pode ser colocada a

chegada relevante mais recente no palco da história eclesiástica protestante — aquilo que de modo algo desajeitado pode ser chamado o pentecostalismo pneumatobatistocêntrico.

2. A DEFINIÇÃO DO BATISMO PENTECOSTAL NO ESPÍRITO SANTO

Dizer "batizado" no Espírito é, na opinião pentecostal, dizer aquilo que a Escritura diz de muitas maneiras: ficar cheio de (Atos 2:4), receber (Atos 2:38), ser selado com (Efésios 1:13) ou ser ungido com (II Coríntios 1:21) o Espírito. "Não deve ser considerado que estes termos diferentes se refiram a experiências diferentes."[7] Sempre que, portanto, o Novo Testamento registra o recebimento do Espírito Santo, a palavra "cheio" ou "plenamente" deve, usualmente, ser subentendida, pois há uma diferença na convicção pentecostal, conforme veremos mais explicitamente daqui a um momento, entre simplesmente *receber* o Espírito (que acontece a todos os cristãos, em certa medida, na ocasião da conversão) e recebê-Lo *plenamente* (conforme O receberam os cristãos neotestamentários, e conforme todos os cristãos adiantados O recebem, acreditam os pentecostais, mais cedo ou mais tarde após a conversão). O batismo no Espírito Santo, portanto, é simplesmente o pleno recebimento do Espírito Santo.

Ao descrever a experiência de crise do cristão com o Espírito, além disto, a palavra "batismo *de* (ou por) o Espírito. Embora, pois, todo cristão, ao tornar-se cristão, foi batizado significado traumático de ser vencido por um elemento maior do que si mesmo. O batismo no Espírito Santo significaria, na formulação de Skibstedt (pág. 59), que "uma pessoa é sobrenatural e experimentalmente, e em plena consciência, imergida no, ou submergida pelo poder do Espírito Santo."

Ao descreverem a experiência plena ou pentecostal do Espírito, além disto, os pentecostais usualmente preferem a designação "batismo *em*" (ou com) o Espírito, ao invés de "batismo *de* (ou por) o Espírito. Embora, pois, todo cristão, ao tornar-se cristão, foi batizado *pelo* Espírito-como-agente (I Co 12:13a), os pentecostais acreditam que nem todo cristão ainda foi batizado por *Cristo*-como-agente *em* ou *com* o Espírito-como-elemento (Marcos 1:8 par.; I Co 12:13b). Ou seja: os pentecostais acreditam que o Espírito batizou todo crente em Cristo (a conversão), mas que Cristo ainda não batizou todo crente no Espírito (o Pentecoste). O teólogo pentecostal Williams tem a seguinte maneira de explicar esta distinção algo complexa: "No novo nascimento, o Espírito Santo é o Agente, o sangue expiador o meio, o novo nascimento o resultado; no Batismo no Espírito, Cristo é o Agente ('Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo'), o Espírito é o meio, e o revestimento do poder o resultado"(III, 47).

O pentecostal acredita, portanto, que já que todo cristão foi batizado *pelo* Espírito Santo ou *dEle* ou *com* Ele, a preposição "em" é usualmente importante para descrever o batismo espiritual pentecostal especial que segue a conversão.

Podemos reunir o modo pentecostal de entender este aspecto ao dizer que o pentecostal acredita que "a promessa do Pai" (Lucas 24:49; Atos 1:4-5), conforme é definida da maneira mais notável na declaração de João Batista (Marcos 1:8 par.), deve ser uma experiência dramática e crítica — um verdadeiro batismo *no* Espírito Santo. Qualquer coisa menos experimental do que o batismo nas águas por João, os pentecostais acham, deixa de tratar condignamente do caráter prometido do batismo no Espírito por Jesus.

O batismo no Espírito Santo, segundo o modo pentecostal de entendê-lo, pois, tem a seguinte definição doutrinária formal nas Assembléias de Deus, o maior grupo pentecostal na América do Norte (conforme é registrada em Winehouse, págs. 207-09).

> *A Promessa do Pai:* Todos os crentes têm o direito a, e devem esperar ardentemente e buscar com sinceridade a promessa do Pai, o Batismo no Espírito Santo e em fogo, de acordo com o

mandamento de nosso Senhor Jesus Cristo. Esta era a experiência normal de todos na Igreja Cristã primitiva. Juntamente com ele vem o revestimento de poder para a vida e o serviço, a outorga dos dons e seus usos na obra do ministério. Lc 24:49. At 1.4, 8:I Co 12:1-31. Esta experiência maravilhosa é distinta da experiência do novo nascimento e subseqüente a ele. At 10:44-46; 11:14-16; 15:7-9.

A Evidência do Batismo no Espírito Santo: O batismo dos crentes no Espírito Santo é testificado pelo sinal inicial de falar noutras línguas segundo o Espírito concede que falem, At 2:4. Falar em línguas neste caso é essencialmente idêntico ao dom de línguas (I Co 12:4-10, 28), mas diferente no seu propósito e uso.

As características mais importantes do modo pentecostal de entender o batismo no Espírito Santo, discerníveis na definição supra, são: (1) que o evento é usualmente "distinto da experiência do novo nascimento e subseqüente a ele"; (2) que é evidenciado inicialmente pelo sinal de falar noutras línguas; e (3) que deve ser buscado "com sinceridade". No restante deste capítulo, estudaremos a característica distintiva pentecostal nestas suas três partes salientes: primeiramente, sua *subseqüência* — sua diferença da iniciação, batismo ou conversão, ou sua chegada depois deles; em segundo lugar, sua *evidência* o falar em línguas; e em terceiro lugar, suas *condições* — os requisitos para atingir a ele.

A. A DOUTRINA DA SUBSEQÜÊNCIA DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

1. AS ORIGENS DA DOUTRINA

A fonte principal da doutrina pentecostal do batismo subseqüente no Espírito Santo é o Livro de Atos. Os pentecostais, na realidade, concordarão que seus dados nesta conexão são quase totalmente confinados a este Livro. O Antigo Testamento e os Evangelhos, eles ressaltam, contêm somente profecias da experiência propriamente dita. E embora as Epístolas discutam sobre o Espírito, não tratam detalhadamente do Seu batismo subseqüente. Somente Atos o qualifica. "Ali somente," explica Brumback (pág. 185), "podemos achar uma descrição pormenorizada do batismo ou enchimento com o Espírito que foi experimentado por aqueles crentes primitivos." Somente em Atos temos demonstrações históricas impressionantes que indicam uma experiência importante do Espírito Santo nas vidas dos crentes, subseqüentemente à fé inicial ou salvífica. "No Livro de Atos," ensina Reed (pág 3), "acham-se todas as ocorrências de pessoas que receberam o batismo no Espírito que podem ser achadas na Bíblia." O resultado é que entender Atos dos Apóstolos fica sendo a responsabilidade mais importante para entender a experiência pentecostal. A veracidade da doutrina pentecostal do Espírito depende, pois, em primeiro lugar, da exegese das passagens sobre o Espírito em Atos.

Embora a doutrina pentecostal de uma segunda obra além da fé para a conversão apele de modo muito especial ao Livro de Atos, historicamente, conforme já vimos, o caminho foi preparado pelo evangelicalismo metodista ou reavivalista. A tradição da experiência subseqüente de crise na vida espiritual do cristão, podemos agora dizer sumariamente, entrou no pentecostalismo do século XX primariamente através de Wesley e seus vários herdeiros nos diferentes movimentos evangélicos do cristianismo do século XIX. O primeiro herdeiro relevante foi o reavivamento norte-americano, principalmente o movimento ligado com Charles Finney e suas idéias e depois, mais diretamente, os movimentos de santidade nos fins do século XIX e no começo do século XX. Depois, a partir destes movimentos e lado a lado com eles, houveram as influências que emanavam de pessoas tais como os Walter Palmers, os R. Pearsall Smith (Hannah Whitehall Smith), W. J. Boardman, e, posteriomente e mais especialmente, Andrey Murray, F. B. Meyer, A. B. Simpson, A. J. Gordon, e, em especial, R. A. Torrey, sendo que todos estes ensinavam a

importância crítica de uma segunda experiência espiritual além da mera iniciação na vida cristã. Conforme estes ensinos, além da experiência de Cristo *em prol de* nós — a conversão, a salvação — deve haver a experiência e, portanto, a vida em Cristo *em* nós — o batismo no Espírito, a segunda experiência. Desde o século XIX, uma proporção significante do cristianismo evangélico conservador, da qual Keswick é apenas um símbolo entre muitos, tem sido edificada sobre a premissa da experiência mais alta (ou mais profunda) do cristão.

O pentecostalismo sente, portanto, que tem origens competentes para sua doutrina do Espírito Santo, especialmente para aquilo que é chamado a obra subseqüente do Espírito, nas teologias de Atos e do evangelicalismo conservador ou reavivalista. O pentecostalismo tem edificado sua doutrina do batismo sobre a Escritura — especialmente sobre Atos — e sobre a tradição — especialmente sobre a história eclesiástica evangélica recente. Nestas duas origens, bíblica e histórica, e, conforme insistirá, numa terceira — a experimental[8] — o pentecostalismo acha justificativa para propôr uma experiência *subseqüente* decisiva na vida dos cristãos. A "subseqüência", é um aspecto pentecostal mas, conforme o pentecostalismo argumentará, um aspecto herdado de, conforme também desejaria insistir, fontes reputáveis: Atos dos Apóstolos e os evangélicos da atualidade.

2. A BASE EXEGÉTICA DA DOUTRINA

O Pentecostalismo declara bem abertamente que, a não ser que possa apoiar sua causa na Bíblia não tem qualquer razão definitivamente compulsória para existir. O pentecostalismo acredita, no entanto, que na realidade está firmado em fundamentos bíblicos negligenciados. "As bases bíblicas para as declarações dos pentecostais são sólidas e sadias," diz o começo de um simpósio pentecostal. "Não temos medo de a doutrina ser sujeita aos testes mais exigentes à luz da ciência teológica e exegética. Pode enfrentar tal teste sem medo de embaraço ou refutação."[9] As explicações exegéticas principais para a experiência espiritual pentecostal subseqüente do batismo no Espírito Santo são as seguintes.

a. Atos 2:1-4: o Pentecoste. A referência principal citada como exemplo da operação subseqüente do Espírito é a vinda do Espírito no Pentecoste, onde os cento e vinte cristãos que estavam esperando "ficaram todos cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem" (Atos 2:4). Sustentando que os discípulos devem ter sido cristãos antes do Pentecoste e/ou que em João 20:22 ("Recebei o Espírito Santo' ") os discípulos tiveram seu recebimento primário, parcial e iniciatório do Espírito, os pentecostais acham no recebimento subseqüente e pleno do Espírito Santo pelos discípulos na festa do Pentecoste o precedente para uma experiência e seqüência semelhante entre todos os outros cristãos. Williams escreve:

> Há farta evidência de que os discípulos que receberam o Espírito no Pentecoste já estavam num estado salvo. . . Pode-se pensar quase qualquer coisa acerca disto, no entanto a evidência demonstra que os discípulos não eram do mundo assim como Cristo não era do mundo (João 17:14). Seus nomes estavam escritos nos céus (Lucas 10:20). Estavam espiritualmente limpos (João 15:3), e Jesus reconheceu que estavam unidos a Ele assim como um sarmento está unido à videira (João 15:4,5). Mesmo assim, não tinham recebido o Batismo no Espírito Santo.[10]

Na ausência evidenciada pela maioria dos cristãos e igrejas, da experiência pentecostal registrada em Atos 2:4, os pentecostais acreditam que têm a chave à fraqueza patente do cristianismo. A igreja não é geralmente ensinada, conforme as instruções que o Senhor deu a ela, a esperar por um revestimento de poder para equipá-la para sua missão no

mundo (cf. At. 1:8). Os pentecostais acreditam que estão sendo leais ao evento do qual tiram seu nome, ao esperarem por serem equipados assim. Ao aguardarem com zelo e depois receberem o batismo pentecostal no Espírito Santo especialmente prometido, o movimento pentecostal acredita que cumpriu a intenção de Deus para a igreja dEle, que representa neste aspecto de obediência a chave para a renovação da igreja, e que passa a fornecer, na sua própria história, o modelo do poder para a missão mundial, pretendida por Deus e cumprida nEle.

b. *Atos 2:38: Os Convertidos no Pentecoste.* A justaposição e a ordem das declarações na exortação de Pedro aos seus ouvintes no Pentecoste (At 2:38) levam a exegese pentecostal a achar nesta passagem crucial a necessidade de uma sequência de experiências espirituais nas vidas de todos os cristãos depois da incidência do próprio Pentecoste histórico e apostólico: "(1) arrependei-vos e (2) cada um de vós seja batizado. . . para remissão dos vossos pecados, e (3) recebereis o dom do Espírito Santo." Na ocasião do arrependimento deles, Riggs comenta, o Espírito "os batizará no Corpo de Cristo (conversão). Depois, tomariam posição pública ao lado de Cristo ao serem batizados na água em Seu nome. Depois disto, receberiam o dom do Espírito Santo."[11] Primeiramente, os cristãos são convertidos por meio de o Espírito trazê-los a Cristo e ao Seu corpo, simbolizado, em segundo lugar, pelo batismo na água; subseqüentemente, os cristãos seriam espiritualmente cheios por meio de Cristo batizá-los no Espírito Santo.

Mesmo assim, a maioria dos cristãos, segundo os pentecostais acham, param depois de ter recebido apenas metade ou dois terços da promessa. Os cristãos, se desejarem ser o tipo de cristão retratado no Livro do Atos, devem avançar firmemente para reivindicar sua plena herança conforme ela lhes é apresentada, na devida seqüência, em Atos 2:38. Os pentecostais não se restringiram, insistiriam, a meramente serem batizados em Cristo; pelo contrário, procuraram sua possessão completa em Cristo ao fazer seguir à sua conversão a obediência necessária para receber do mesmo Cristo o dom subseqüente da plenitude do Espírito Santo.

A seqüência de Atos 2:38, os pentecostais acreditam, é uma seqüência moral, com o imperativo explícito no sentido de, após o arrependimento e o batismo em Cristo, prosseguir com a obediência e a apropriação do Espírito. Depois do perdão em Cristo (Atos 2:38a), segundo insistem com base neste texto, vem a plenitude no Espírito (Atos 2:38b).

c. *Atos 8:4-25: Os Convertidos em Samaria.* Os eventos em Samaria fornecem mais matéria para a persuasão pentecostal específica. Segundo todas as aparências, os crentes batizados em Samaria tinham, conforme fizeram a maioria dos cristãos não-pentecostais, parado na metade do caminho. Os samaritanos não tinham ido, além do batismo e do perdão, para o Espírito e a plenitude. Atos 8:14-17 registra que:

> Pedro e João. . . descendo para lá, oraram por eles para que recebessem o Espírito Santo; porquanto não havia ainda descido sobre nenhum deles, mas somente haviam sido batizados em o nome do Senhor Jesus. Então lhes impunham as mãos, e recebiam estes o Espírito Santo.

"Que mesmo depois do Pentecoste os homens podiam vir à fé e ser batizados sem terem sido batizados no Espírito," comenta Steiner de modo representativo, "fica evidente pelo exemplo dos cristãos em Samaria."[12]

Ter sido batizado meramente na água, argumentam os pentecostais a partir deste texto importante em Atos, não é ainda ter sido batizado no Espírito Santo. O batismo *espiritual* é uma experiência bem diferente do batismo na água, e deve ser procurado por *cristãos.* Atos 8, portanto, é uma das evidências principais do pentecostalismo quanto à

necessidade de o cristão avançar além da conversão para a experiência pentecostal, se este cristão deseja ser espiritualmente completo.

d. *Atos 9:1-19: A Experiência de Paulo.* As primeiras experiências cristãs de Paulo, segundo acreditam os pentecostais, indicam um encontro subseqüente com o Espírito Santo. Indica-se, pois, que embora Paulo encontrasse seu Senhor no caminho para Damasco, foi somente na própria cidade de Damasco que recebeu o Espírito (Atos 9:17). "O Batismo no Espírito é recebido na ocasião da conversão?" pergunta um folheto pentecostal. A resposta: "Não, não é." E uma das quatro razões dadas é: "O apóstolo Paulo foi convertido no caminho para Damasco (Atos 9:1-6), e recebeu seu Batismo (no Espírito Santo) três dias mais tarde."[13] Se na experiência do grande apóstolo houve uma experiência espiritual subseqüente à conversão, pergunta-se, por que seus sucessores menos destacados aceitam ou esperam qualquer coisa menos na sua própria experiência cristã? Paulo não ficou satisfeito em ser apenas um cristão; ficou sendo um cristão cheio do Espírito, e a totalidade da carreira subseqüente de Paulo indica a importância deste segundo fato. A experiência de Paulo, portanto, deve induzir todos os cristãos a buscarem *dois* encontros: um com o Senhor para a conversão; e um com o Espírito para o poder na missão.

e. *Atos 10-11: A Casa de Cornélio.* É com um pouco mais de dificuldade que os pentecostais apoiam um argumento em prol da seqüência na experiência do Cornélio que foi convertido e batizado no Espírito Santo, e falou em línguas — tudo de uma vez, segundo parece (Atos 10:43-48 par.; 11:1-18; 15:7-9). Usualmente se insiste, no entanto, que a experiência de Cornélio e os da sua casa era ideal, que todos os crentes poderiam até mesmo receber o batismo no Espírito Santo imediatamente na ocasião de crer, mas que, diferentemente de Cornélio e sua casa, a fé da maioria dos cristãos é fraca demais ou sua instrução por demais incompleta para capacitá-los a receber a totalidade do revestimento espiritual de uma só vez.

Mesmo no caso ideal, porém, onde ambos ocorrem de uma só vez, usualmente será introduzida uma seqüência: "Não poderíamos até considerar que esta visitação fosse o ideal de Deus?" pergunta Riggs (pág. 111), "Seu padrão perfeito: crer em Cristo e receber o Espírito Santo *em sucessão imediata?*" (grifos nossos). Parece importante para a doutrina pentecostal que a conversão e o batismo no Espírito Santo — mesmo quando parece que ocorram juntos — sejam pelo menos distinguidos entre si e, usualmente, que sejam colocados em sucessão. Skibstedt explica:

> Que a regeneração antecede o batismo no Espírito deve ser visto como a regra geral; mesmo assim, a possibilidade não é excluída que, em certos casos, ambos possam ocorrer ao mesmo tempo. . . embora isto aconteça raras vezes.

Depois, acrescenta, de modo significante:

> Sem dúvida, embora a experiência dupla *possa* ocorrer simultaneamente, mesmo assim, não podemos amalgamar ou equiparar estas duas experiências. A regeneração é regeneração e o batismo no Espírito é batismo no Espírito, mesmo quando a pessoa experimenta as duas partes ao mesmo tempo. Na regeneração, a vida divina é comunicada, e no batismo no Espírito o poder é acrescentado a esta vida.[14]

Podemos resumir, pois, dizendo que, no conceito pentecostal, quando a plena experiência do Espírito não é perceptível subseqüentemente, deve pelo menos ser separada, distinta ou distinguível da experiência do novo nascimento.

Mas às vezes é argumentado, por difícil que possa parecer de início, que Cornélio estava convertido antes da visita de Pedro, que já era um cristão, e que lhe faltava apenas

o acréscimo do batismo no Espírito. Este é o argumento do ramo das "três experiências" ou da "santidade" do movimento pentecostal (a maioria dos grupos escandinávos e aqueles que eles alcançaram em suas missões e, na América do Norte, mais destacadamente, a Igreja de Deus e a Igreja Pentecostal da Santidade e suas afiliadas através das missões). DuPlessis, que tem sua origem neste ramo do pentecostalismo, escreve, por exemplo, que Cornélio "já experimentara a graça de Deus, mas quando Pedro pregou para ele também recebeu o Espírito Santo, e chamamos aquele incidente de o Pentecoste Gentio."[15] Este modo de entender Cornélio, no entanto, pode ser descrito como a opinião minoritária do movimento pentecostal. Mesmo assim, parece que o movimento inteiro está unânime em ver, mesmo na experiência aparentemente unitária de Cornélio, uma divisão de partes.

f. Atos 19:1-7: Os Discípulos em Éfeso

(Paulo) chegou a Éfeso e, achando ali alguns discípulos, perguntou-lhes: Recebestes, porventura, o Espírito Santo quando crestes? Ao que lhe: responderam: Pelo contrário, nem mesmo ouvimos que existe o Espírito Santo. Então Paulo perguntou: Em que, pois, fostes batizados? Responderam: No batismo de João. Disse-lhes Paulo: João realizou batismo de arrependimento, dizendo ao povo que cressem naquele que vinha depois dele, a saber, Jesus. Eles, tendo ouvido isto, foram batizados em o nome do Senhor Jesus. E, impondo-lhes, Paulo, as mãos, veio sobre eles o Espírito Santo; e tanto falavam em línguas como profetizavam. Eram ao todo uns doze homens.

O encontro de Paulo com os "discípulos" em Atos 19:1-7, registrado supra, é especialmente importante para o argumento pentecostal. Parece que a passagem contempla a possibilidade da fé sem o acompanhamento do recebimento do Espírito Santo. Referindo-se à pergunta de Paulo — "Recebestes,porventura, o Espírito Santo quando crestes?" — Riggs pergunta: "Se todos os discípulos recebem a experiência do Espírito Santo quando creêm, por que Paulo perguntou a estes discípulos se a receberam? Sua própria pergunta dá a entender que é possível crer sem receber a plenitude do Espírito Santo."[16]

Além disto, a passagem ensina aos pentecostais a possibilidade — possibilidade esta que foi demonstrada real, eles acham, no caso de muitos que são chamados cristãos — que pode haver discípulos que não somente estão sem a experiência do Espírito Santo, mas também podem ignorar totalmente até mesmo a existência do Espírito Santo. Da maior importância, no entanto, é o simples fato de que estes efésios foram primeiramente discípulos e somente mais tarde, em circunstâncias especiais, receberam o dom integral do Espírito. Com base nesta passagem, portanto, o pentecostal acredita que tem uma confirmação certeira para o que, para ele, já é um fato suficientemente atestado: a experiência crucial com o Espírito não é idêntica à experiência de tornar-se um crente ou discípulo. Primeiramente, os homens se tornam cristãos; subseqüentemente, se forem plenamente obedientes tornam-se cristãos cheios do Espírito.

g. *Marcos 1:9-11 par.: O Batismo de Jesus.* Finalmente, às evidências preponderantes de Atos, a passagem bíblica mais freqüentemente aduzida para a doutrina da experiência subseqüente do Espírito é o batismo de Jesus registrado nos Evangelhos. O nascimento virginal de Jesus mediante o Espírito Santo, seguido, anos mais tarde, pela Sua experiência do batismo no Espírito no Jordão fornece, segundo acreditam os pentecostais, a evidência conclusiva da obra dupla do Espírito. "Se houve duas operações do Espírito na vida de Jesus," pergunta Williams (II, 26), "uma para trazê-lo à luz, outra para equipá-Lo para o serviço, não pode ser igualmente verdadeiro que há uma obra dupla do Espírito nas vidas daqueles que 'creêm em Jesus'?"

O próprio Messias, este argumento demonstra, passou por duas grandes experiências com o Espírito: a concepção, e o revestimento de poder. A carreira do Messias, portanto, serve como modelo perfeito para todos os cristãos posteriores que desejam ser mais do

que meramente cristãos de nome ou de concepção. Este modelo deve ensinar os cristãos a ficarem insatisfeitos em serem meramente cristãos; devem esforçar-se por chegar ao lugar alcançado pelo Senhor deles e por todos os cristãos primitivos, o lugar onde o Espírito pode, por uma segunda vez, intervir nas suas vidas, e dar-lhes poder para cumprir suas tarefas específicas que Deus designou para eles.

A própria experiência de Jesus, portanto, acrescentada às experiências subseqüentes da igreja primitiva registradas em Atos, coroa a doutrina pentecostal com uma credibilidade definitiva.

h. *Defesa e Resumo*. Os pentecostais prevêem quaisquer objeções sérias à sua exagese das "passagens de subseqüência"? A objeção mais freqüentemente reconhecida que é enfrentada na literatura pentecostal é o argumento de que a doutrina da experiência subseqüente não é largamente estabelecida além de Atos. Um problema é suscitado, por exemplo, pelo fato de que nas Epístolas de Paulo um batismo no Espírito Santo como experiência distinta do único batismo não é tratado como tal. A isto, usualmente se responde que a natureza das Epístolas — pois foram escritas a igrejas fundadas pelos apóstolos e, portanto, segundo se supõe, a cristãos já batizados no Espírito Santo — é explicação suficiente para a ausência do desenvolvimento da doutrina ali. "Não podemos achar a resposta (à pergunta acerca da natureza do batismo no Espírito Santo) nas Epístolas," escreve Reed (pág. 3), "porque são cartas dirigidas a igrejas já estabelecidas e em que a maioria dos membros já tinham recebido a experiência."

À parte do registro do batismo de Jesus, os Evangelhos são colocados na mesma categoria que as Epístolas. "Não podemos achar a resposta nos Evangelhos," Reed continua (ibid.), "porque contêm profecias e promessas, apenas, a respeito do Espírito Santo, e porque também deixam a própria experiência para o futuro." A conclusão, portanto, é conforme já vimos: que "fica para nós a procura da resposta no livro de Atos," onde, exclusivamente, temos as descrições históricas necessárias da corrente de eventos que levaram ao batismo do Espírito Santo nas vidas de pessoas reais, e que decorreram desta experiência. Nos Evangelhos e nas Epístolas, será argumentado, chegamos, respectivamente, cedo demais e tarde demais; mas em Atos estamos "na localidade certa." Os Evangelhos prenunciam e prometem o batismo no Espírito Santo (e, em uma ocasião, prefiguram a experiência), e as Epístolas edificam sobre a experiência e a pressupõem, mas somente Atos a registra nas vidas de pessoas reais. Esta é a defesa prévia dos pentecostais.

Estes sete textos, portanto [17] — Atos 2:1-4; 2:38; 8:4-25; 9:1-19; 10-11; 19:1-7; e Marcos 1:9-11 par. — constituem-se nos fundamentos da doutrina pentecostal de um batismo no Espírito Santo como experiência subseqüente ao novo nascimento ou distinta dele.

3. AS BASES APOLOGÉTICAS E EXPERIMENTAIS DA DOUTRINA

Como, além da rigorosa exegese, os pentecostais justificam a necessidade da diferença entre a primeira obra do Espírito e a subseqüente, e como a descrevem? Eggenberger (pág. 279) queixa-se de que "uma definição clara e geralmente reconhecida do 'batismo no Espírito' bem como da 'regeneração' está faltando. Até mesmo os . . . relacionamentos entre os dois não estão perfeitamente claros." É, na realidade, difícil isolar uma análise pentecostal clara ou unânime da experiência pentecostal com base nas definições dos grupos pentecostais que às vezes são muito pouco ligados entre si. Qualquer pentecostal poderia discordar dalguma determinada definição. Mesmo assim, acreditamos que o contato com as matérias pentecostais sugere o seguinte esboço irredutível para praticamente

todos os grupos pentecostais: o batismo pentecostal — a experiência subseqüente do Espírito — é insistentemente recomendado para os cristãos porque acrescenta à fé inicial, à da conversão: (1) a *habitação* do Espírito no crente, ou Sua plenitude e, portanto, (2) o *poder* para servir, com o equipamento, usualmente, (3) dos *dons* do Espírito. Retomaremos cada um destes aspectos e os vários sub-aspectos correlatos, na sua respectiva ordem.

a. *A Habitação do Espírito no Crente.* Embora seja reconhecido que todos os crentes, dalguma maneira ou em certo sentido, são habitados pelo Espírito, ou pelo menos são afetados por Ele, [18] os pentecostais usualmente sentem que nem todos os crentes são (i) *permanentemente*, (ii) *pessoalmente*, ou (iii) *plenamente* habitados pelo Espírito Santo até que tenham tido a experiência do batismo pentecostal no Espírito Santo.

i. A Habitação Permanente. A nota da permanência acha, por exemplo, esta expressão (em Winehouse, págs. 87-88): "O Espírito Santo participa na regeneração e a leva a efeito logo de início, na ocasião em que uma pessoa se torna cristã. Num tempo posterior, o Espírito Santo toma residência permanente dentro do íntimo da pessoa, e nesta ocasião é batizada no Espírito Santo." Antes desta experiência, o Espírito somente opera *sobre* o cristão, ou está *com* ele, mas ainda não está *dentro* dele. Assim como, antes da ascensão, o Espírito estava *com* os discípulos na pessoa de Jesus, e assim como no Pentecoste este Espírito passou a ficar *dentro* dos discípulos, assim, assevera o pentecostalismo num paralelo direto, na conversão o cristão começa a desfrutar de um relacionamento com Cristo e assim, *num certo sentido,* com o Espírito; mas somente com o "Pentecoste" do cristão individual é que o Espírito entra *permanentemente* para dentro. "Até aquele ponto," explica o pentecostalismo francês (em Eggenberger, págs. 272-273), "o Espírito habita convosco," (mas) doravante 'estará em vós,' João 14:17. É através do Espírito Santo que Jesus vem habitar em nós, Ef 3:16-17." A experiência pentecostal acrescenta, então, ao relacionamento indefinido entre o cristão e o Espírito, um relacionamento já permanente.

ii. A Habitação Pessoal. Em segundo lugar, somente mediante o batismo no Espírito Santo (concebido como uma experiência subseqüente crítica) é que a terceira Pessoa da Divindade *pessoalmente* entra na vida do crente. Numa declaração clara, Riggs explica esta ênfase pentecostal (págs. 79-80):

> Como o Espírito de Cristo, Ele já viera na ocasião da conversão outorgando a vida em Cristo, revelando a Cristo, e tornando-O real. No Batismo no Espírito, Ele mesmo, na Sua própria Pessoa, vem sobre o crente que O aguarda e o enche. Esta experiência é tão distinta da conversão quanto o Espírito Santo é distinto de Cristo. Sua vinda ao crente no Batismo (no Espírito Santo) é a vinda da Terceira Pessoa da Trindade, além da vinda de Cristo, que ocorre na conversão.

Antes do batismo pentecostal o Espírito é, segundo esta interpretação, principalmente Aquele que comunica ou revela outra Pessoa; mas depois da experiência pentecostal, o cristão pode desfrutar do próprio Espírito, de modo pessoal e direto. Eggenberger entende que a essência do batismo pentecostal no Espírito Santo consiste, de fato, neste "encontro com Deus" especial. "Os conceitos do Batismo no Espírito 'Pentecostal'," escreve (pág. 282), "podem ser resumidos desta maneira: o batismo no Espírito é um encontro entre o Deus santo e o homem. Neste aspecto, as várias definições pentecostais são unidas. O 'encontro com Deus' é o âmago comum do batismo no Espírito." Exclusiva à convicção pentecostal, no entanto, é a persuasão de que, até que o cristão recebe este encontro específico divino com Deus-o-*Espírito*, além do encontro com o Cristo divino, a vida do cristão está incompleta. Todos os cristãos evangélicos insistiriam na necessidade de um

encontro com Deus mediante Cristo; os pentecostais, argumentando com base nos textos observados, insistem na necessidade de um encontro *subseqüente* com o Espírito, *depois* do encontro com Cristo, para o cristão desfrutar do Espírito Santo como Pessoa, internamente, ao invés de como mero instrumento, externamente.

iii. A Plena Habitação. Finalmente, o batismo no Espírito Santo não somente torna permanente e pessoal a presença do Espírito no íntimo, como também torna plena a Sua presença. "O fato central da experiência pentecostal," escreve Donald Gee, "consiste em ser *cheio* do Espírito Santo," e acrescenta, "esta obra é distinta da Sua obra anterior na regeneração como o Doador da Vida em Cristo." [19] A habitação, dentro do crente, de *Cristo* ou do Espírito de Cristo (entendida à parte de, ou antes de, a habitação do próprio Espírito mediante o batismo no Espírito) traz, segundo se diz, apenas uma certa medida das coisas boas da salvação de Deus. "Isto não quer dizer," explica Riggs, "que filhos de Deus nos quais habita o Espírito de Cristo e que não receberam o Batismo no Espírito não terão várias medidas de sabedoria, conhecimento, fé, etc., que provêm do Senhor. Sendo participantes da Sua natureza e permanecendo em Cristo como o sarmento permanece na videira, naturalmente recebem uma medida das qualidades que Cristo possui." [20] Mas assim como há uma diferença entre ser influenciado esporadicamente e ser habitado permanentemente, e uma diferença entre ter experiência de um evento externo e ter experiência de uma pessoa real, assim também, explicam os pentecostais, há uma diferença entre ter experiência de uma pessoa em certa medida e ter a plena experiência de uma pessoa. É o batismo no Espírito Santo que faz estas diferenças importantes na vida do cristão. E não a menor entre estas diferenças, e provavelmente aquela que é mais freqüentemente ressaltada na linguagem e literatura pentecostais, é a plenitude do Espírito que o batismo pentecostal especial no Espírito Santo traz ao cristão dedicado.

iv. Resultado e Resumo. O resultado líquido destas distinções — permanente, pessoal, plena — é quase inevitàvelmente, embora nem sempre intencionalmente, dar um valor mais alto à experiência adicional ou subseqüente para qual a primeira experiência serve de limiar. Esta tendência pode ser ilustrada freqüentemente na literatura pentecostal. Skibstedt, que representa especialmente o pentecostalismo escandinávio, escreve (pág. 77, com seus próprios grifos):

> O Espírito que recebemos no batismo no Espírito é, realmente, o mesmo Espírito que nos foi comunicado na regeneração — é somente que O recebemos numa *medida tanto mais forte e rica;* e a experiência desta bênção distingue-se tão consideravelmente da experiência da regeneração por ser uma *experiência tanto mais poderosa e clara.*

O líder pentecostal inglês, Harold Horton, escreve (*Gifts*, pág. 45): "É verdade que é a cruz que salva e que torna a pessoa um membro da família, mas é o revestimento, unção, plenitude, batismo do Espírito Santo que equipa com os Dons e torna a pessoa em membro milagroso do corpo de Cristo que opera milagres." Até mesmo aparece uma tendência na expressão pentecostal para atribuir uma obra externa a Jesus Cristo mas uma obra interna ao Espírito Santo, às vezes ao ponto de parecer, mas naturalmente sem intenção neste sentido, menosprezar a primeira obra. Mas, alguns argumentariam, ao levar a sério a obra interior equipadora do Espírito — talvez demasiadamente seriamente — os pentecostais talvez tenham reconquistado terreno bíblico.

De qualquer maneira, a admoestação de Duffield (págs. 76-77) expressa o melhor sentimento, senão sempre a teologia expressa do movimento pentecostal, quando escreve que "há uma só mensagem para qualquer ministro do Evangelho — especialmente para qualquer ministro do Evangelho Integral (i.é, pentecostal). Somos chamados para pregar a

Jesus Cristo. . . Sejamos cuidadosos! Nossa mensagem não é o Espírito Santo e Seus dons. É Jesus Cristo e Sua ressurreição." Não pode, de fato, ser dito que a pregação e a evangelização pentecostais ressaltam mais o Espírito Santo do que Cristo — embora na literatura pentecostal este seja quase o caso. Como regra geral, a pregação pentecostal parece ser fervorosamente evangelística no sentido cristocêntrico e, na maneira dela, até mesmo eclesiástico.[21] Ao mesmo tempo, o ensino distintivamente pentecostal, tanto oral quanto impresso, retém uma ênfase forte sobre o batismo no Espírito Santo como experiência subseqüente necessária para os cristãos.

O seguinte, no mínimo , fica claro. No modo pentecostal de entender, não acontece o suficiente no novo nascimento. O batismo no Espírito Santo completa o que faltava na conversão. À parte desta experiência adicional, o cristão pode apenas desfrutar parcialmente do ministério do Espírito Santo na Sua permanência, Pessoa e plenitude que habita naquele.

b. *Poder para o Serviço.* O batismo no Espírito Santo é necessário também para o crente ter aquilo que é chamado poder para serviço. No pentecostalismo, de modo significante, o batismo no Espírito Santo não é entendido soteriologicamente mas, sim, "dinamicamente"; a experiência não é necessária para a salvação — é necessária no entanto, para o poder espiritual. Atos 1:8 é mais citado como exemplo nesta conexão: "Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas." "O aspecto principal desta promessa é o poder para o serviço," comenta Williams em nome do pentecostalismo, "e não a regeneração para a vida eterna."[22]

O serviço para o qual o poder é fornecido pelo batismo no Espírito Santo é entendido em primeiro lugar de modo evangelístico. "O batismo no Espírito Santo," explica o *Reglamento local,* "outorga poder para testemunhar fielmente de Cristo."[23] "É nossa obrigação contar a todos os homens em todos os lugares acerca da salvação que Ele providenciou," escreve outro pentecostal, " . . . dar às pessoas uma última oportunidade para entrarem na arca da segurança antes da tempestade. O batismo no Espírito Santo é Seu equipamento divino que nos é dado para nos capacitar a assim fazer. Fornece um motivo, a urgência e o poder com que somos qualificados a levar o evangelho até aos confins da terra" (em Winehouse, págs. 193-94). Na Conferência Mundial Pentecostal de 1955, o líder pentecostal alemão Paul Rabe expressou esta convicção da seguinte maneira: "Ao nascermos de novo, nós, como indivíduos, fomos pessoalmente salvos, mas por meio do Batismo no Espírito Santo recebemos poder, ou diríamos poder para salvar a outros. . . Ao nascermos de novo, ficamos sendo filhos de Deus, mas pelo Batismo no Espírito ficamos sendo soldados de Cristo."[24]

A atividade missionária e sucesso notáveis no pentecostalismo são atribuídos pelos pentecostais à sua redescoberta desta experiência apostólica. David duPlessis, no seu artigo sobre a missão do pentecostalismo em *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* desenvolveu a seguinte convicção pentecostal.

> A razão deste crescimento (missionário) não é a capacidade nem a cultura do missionário, nem o emprego de novos métodos. A razão é simplesmente o fato de que os métodos apostólicos do Novo Testamento são seguidos muito fielmente. Cada novo convertido foi encorajado a "receber o Espírito Santo" e depois tornar-se uma testemunha de Jesus Cristo (cf. At 1:8). Ao oferecer aos seus convertidos duas experiências distintas — o encontro com o Cristo vivo para a "regeneração" e a plenitude do Espírito Santo para o "poder para servir" — os missionários do movimento pentecostal conseguiram estabelecer igrejas indígenas muito mais rapidamente do que aqueles missionários que inevitavelmente tiveram de transportar uma doutrina ou teologia específica.[25]

A promessa do poder, fornecido pelo batismo no Espírito Santo, faz parte central da apologética experimental pentecostal e, sem dúvida, do apelo dos pentecostais.

c. *Os Dons do Espírito.* A contribuição final que o Batismo no Espírito Santo faz aos cristãos, a ser discutida com mais pormenores no próximo capítulo, por causa do seu desenvolvimento na teologia pentecostal, é o equipamento com os dons espirituais. O cristão recebe as graças pessoais ou fruto do Espírito Santo (ver, e.g., Gl 5:22-23) como resultado da sua fé inicial, mas os dons para ministrar, os *charismata* (e.g., os em I Co 12:8-10) ainda não — na sua plenitude. Sem a habitação plenária do *dom* do Espírito Santo é impossível, ou pelo menos difícil, para os pentecostais imaginarem o pleno exercício dos *dons* do Espírito Santo. Veremos que os dons do Espírito Santo, especialmente os que são mais valorizados no pentecostalismo, encaixam-se bem naturalmente no formato do dom pentecostal do Espírito Santo.

4. RESUMO

Quase todos os aspectos principais do batismo subseqüente no Espírito Santo segundo a interpretação pentecostal — a subseqüência, ingresso pessoal, habitação, poder e dons — podem ser discernidos na descrição de Gee:

> Parece que o Novo Testamento indica como fato histórico inconfundível que, depois da primeira entrada do Espírito na regeneração, pode e deve haver também um recebimento pessoal especial, da parte dos crentes, do Espírito Santo na Sua Pessoa original e sem igual. Esta experiência é chamada o "batismo no Espírito Santo" e seu propósito não é outorgar vida, mas, sim, outorgar poder. Seus acompanhamentos característicos não são frutos, mas, sim, dons.[26]

O movimento pentecostal acredita que achou em Atos dos Apóstolos, no testemunho dos antepassados evangélicos, e na sua própria experiência pessoal e missionária, precedente e autoridade para sua convicção de que o batismo no Espírito Santo é uma experiência crítica subseqüente a e/ou distinta da conversão, que outorga ao crente os benefícios da habitação nele, permanente, pessoal e plena, do Espírito Santo, fornecendo assim poder para o serviço cristão, especialmente para o serviço evangelístico, com o equipamento dos dons espirituais.

Na sua forma mais essencial neste primeiro título, o pentecostal está convicto de que o batismo no Espírito Santo é uma experiência distinta da conversão. "Às vezes foi recebido depois de muito esperar; às vezes durante a imposição das mãos; às vezes era completamente espontâneo; mas sempre veio após a conversão, pois é uma experiência distinta e separada."[27]

B. A DOUTRINA DA EVIDÊNCIA INICIAL DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

1. O CARÁTER SEM IGUAL DA DOUTRINA

Se pode ser dito que a doutrina distintiva do movimento pentecostal é o batismo no Espírito Santo, também pode ser dito que aquilo que é mais distintivo nesta doutrina específica é a convicção de que a evidência inicial deste batismo é o falar em línguas.

Embora o pentecostalismo compartilhe com o metodismo clássico, com os movimentos de santidade e com muitos no envangelicalismo conservador, a convicção de que há uma experiência espiritual adicional, criticamente importante, além da conversão, é no modo de entender a *evidência* inicial desta experiência subseqüente que os pentecostais são únicos, e é esta evidência que marca seus defensores como sendo pentecostais. Wesley e seus seguidores da santidade fizeram, conforme vimos, da experiência ou do

sentimento de um tipo específico, a evidência daquilo que era chamado a Grande Salvação. O sentimento, porém, é ambíguo, e levou o metodismo, historicamente, para ênfases bem diferentes. A ambigüidade do sentimento foi removida pelos pentecostais na descoberta do sentimento por excelência — o arrebatamento do falar em línguas.[28]

"A doutrina distintiva das igrejas pentecostais," escreve Donald Gee, "(é) que o falar noutras línguas é a 'evidência inicial' do batismo no Espírito Santo. Este artigo de fé agora está incluído nas listas oficiais de doutrinas de praticamente todas as igrejas pentecostais."[29] "De praticamente todas", deve ser dito, pois parece haver aqui e ali, e talvez com o decurso do tempo, uma certa hesitação em atribuir ao falar noutras línguas a única evidência inicial do batismo no Espírito.[30] Mesmo assim, para o pentecostalismo majoritário até agora, é sustentado que é uma das " 'verités fondamentales' " que no batismo no Espírito Santo " 'le signe initial est le parler en langues.' " [31]

Por enquanto, a evidência glossolálica tem marcado o pentecostalismo como pentecostalismo. Argumenta-se até, e com seriedade, que o ato teológico de combinar o batismo no Espírito Santo com a evidência das línguas foi o catalizador que criou o movimento pentecostal. Donald Gee, o intérprete pentecostal mais lúcido deste "distintivo do distintivo", observa que "as línguas consideradas simplesmente como fenômenos isolado, ao invés de serem a evidência inicial do batismo (no Espírito), não lançaram um reavivamento de alcance mundial."[32] Esta doutrina é sem igual, e para a maioria dos pentecostais é uma explicação importante do movimento pentecostal.

2. A FONTE DA DOUTRINA

Outra vez, é quase exclusivamente baseados em Atos que os pentecostais justificam sua doutrina do falar em línguas como a evidência inicial do batismo no Espírito Santo. O falar em línguas dos coríntios, conforme observaremos mais de perto no capítulo seguinte, é um tipo específico de expressão espiritual e os pentecostais não querem que seja confundido com o sinal especial ou evidência do Espírito que é o falar em línguas do qual Atos testifica. "Para nossas informações acerca das manifestações dadas aos crentes quando são batizados no Espírito," escreve Gee, "estamos inteiramente confinados às ocorrências. . . no Livro de Atos."[33] Às vezes será reconhecido que embora a Sagrada Escritura talvez não diga explicitamente em qualquer lugar que o falar em línguas é a evidência inicial do batismo no Espírito Santo, mesmo assim, o peso da evidência dos eventos em Atos, onde o falar em línguas realmente ocorre na ocasião do recebimento do Espírito, torna a doutrina implicitamente obrigatória. O fato de que as línguas nem sequer são mencionadas em cada instância no Livro de Atos quando os homens são batizados no Espírito Santo ou recebem o Dom do Espírito Santo (e.g. 2:38-41) não é considerado embaraçoso para esta convicção, porque, argumenta-se, quando quaisquer evidências externas *são* sugeridas, usualmente percebe-se que são glossolálicas (e.g., At 2:4; 10:44-47; 19:6).

O pentecostal acredita que é a intenção divina fornecer ao batismo no Espírito Santo uma evidência inicial da ocorrência real do batismo e que o argumento das ocorrências em Atos, onde evidência realmente *é* dada, é tal que se torna exegeticamente conclusiva para qualquer leitor imparcial: a evidência é o falar noutras línguas. "Embora talvez soe audaz afirmar isto," Gee resume, "creio que um argumento irretorquível pode ser produzido, se nos basearmos nas Escrituras somente, em prol da doutrina sustentada pelo Movimento Pentecostal, de que há uma evidência inicial manifesta, divinamente ordenada, para o Batismo no Espírito Santo, e um argumento muito forte no sentido dessa evidência ser o falar noutras línguas."[34]

3. A BASE EXEGÉTICA DA DOUTRINA

As "ocorrências clássicas" do batismo no Espírito Santo acompanhado por evidência, usualmente são achadas em Atos capítulos 2, 8, 10 e 19. Em Atos 8, no entanto, não se menciona o falar noutras línguas e o argumento precisa ser sustentado em fundamentos que não são rigorosamente textuais. Examinaremos, portanto, primeiramente Atos 2, 10 e 19, que são, de qualquer maneira, as passagens mais freqüentemente empregadas no argumento pentecostal, antes de examinarmos os textos correlatos.

a. *Atos 2:1-4: o Pentecoste.* A efusão mais célebre do Espírito Santo com a manifestação das línguas ocorreu na festa de Pentecoste e é registrada em Atos 2:1-4, que termina dizendo: "Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em outras línguas segundo o Espírito lhes concedia que falassem." Se o falar em línguas foi a evidência que Deus deu do Seu dom do Espírito na primeira e principal experiência da igreja, por que, pergunta-se, não deveria ser a evidência para a experiência contínua da igreja?

Reconhece-se que a ocasião de Pentecoste foi acompanhada por fenômenos sem igual que não se repetem, tais como o som do vento, a visão de línguas como de fogo, e pelo fato importante adicional de que somente aqui, aparentemente, as línguas eram entendidas pelos ouvintes (ver Atos 2:5-13). Os pentecostais, porém, separam os fenômenos sem igual, que não se repetem (At 2:1-3, 5-13), daquilo que é chamado o fenômeno repetível e padronizante do Pentecoste: a plenitude do Espírito Santo evidenciada pelo falar noutras línguas (At 2:4). Argumentando que o vento, o fogo e outras manifestações extraordinárias comparáveis já tinham ocorrido como sinais na antiga aliança, mas que as línguas nunca tinham ocorrido, chega-se à conclusão de que o falar noutras línguas é destinado a ser o sinal inicial da presença do Espírito na nova aliança.[35]

O pentecostal insiste que o evento pentecostal sem igual de falar em línguas define o único padrão autêntico para qualquer outro batismo no Espírito Santo. Os apóstolos, argumenta-se, eram cristãos antes do Pentecoste, mas, mesmo assim, somente receberam o Espírito na Sua plenitude quando puderam dar evidência desta plenitude ao falar em outras línguas. Este fato, sente-se, deve fixar um precedente para todos os cristãos posteriores. O oitavo artigo de fé do maior grupo pentecostal brasileiro representa, portanto, a convicção majoritária do pentecostalismo mundial quando afirma que "o batismo no Espírito Santo deve ser acompanhado pela mesma evidência que os apóstolos receberam como sinal do deles: 'falar em outras línguas, segundo o Espírito concede que falem,' "[36]

B. *Atos 10-11: A Casa de Cornélio.* O pentecostal indica o décimo capítulo de Atos como confirmação da sua tese de que a glossolalia não é exclusiva ao próprio Pentecoste original, mas que o sinal visa ser aquele de cada outorga plena do Espírito. Os acompanhantes de Pedro em Atos 10 "admiraram-se, porque também sobre os gentios foi derramado o dom do Espírito Santo; *pois* os ouviam falando em línguas" (Atos 10:45-46). O conhecimento do dom do Espírito concedido ao lar gentio foi obtido especificamente da evidência do falar em línguas ("pois"). À parte desta evidência, os cristãos judeus que acompanhavam a Pedro dificilmente seriam persuadidos de que os gentios tivessem o mesmo acesso ao Espírito que os judeus. Mas com esta evidência, os cristãos primitivos sabiam que uma só coisa poderia ter acontecido: o dom do Espírito Santo fora dado numa plenitude em nada inferior à plenitude do próprio Pentecoste original. Falar em línguas significa em todas as partes da igreja, desde Jerusalém até Cesaréia, desde os judeus até aos gentios, a experiência pentecostal. Destarte, Atos 10 se junta a Atos 2 na corrente pentecostal de testemunhos à evidência inicial da plena vinda do Espírito Santo.

c. *Atos 19:1-7: Os discípulos em Éfeso.* A terceira ocorrência, a última, de falar em

línguas no registro de Atos ocorre em Atos 19:1-7 onde Paulo, ao descobrir um grupo de discípulos efésios que não tinham conhecimento do Espírito, passou a instruí-los devidamente na doutrina cristã, e depois batizou-os. Depois, termina o relato em Atos, "impondo-lhes Paulo as mãos, veio sobre eles o Espírito Santo; e tanto falavam em línguas como profetizavam" (19:6). Mais uma vez, a evidência da vinda verdadeira do Espírito é que aqueles que O receberam falavam de modo incomum, inclusive o falar em outras línguas. Esta passagem é mais freqüentemente citada por pentecostais quando os críticos levantam a objeção de que, o falar em línguas ocorria exclusivamente nos tempos apostólicos e mesmo então, somente para certificar o prometido dom do Espírito aos judeus (Atos 2) e aos gentios (Atos 10). O fato de que a glossolalia ocorreu em Atos 19 certo tempo após os assim-chamados Pentecostes judeu e gentio de Atos 2 e 10 impressiona o pentecostal e lhe dá confiança adicional de que sua doutrina é bíblica no conteúdo bem como universal na sua aplicação.

Os eventos registrados em Atos 2, 10 e 19 lançam, pois, os fundamentos mais sólidos, conforme os pentecostais acham, para sua doutrina da evidência inicial. Em cada ocorrência, o conhecimento da plena vinda do Espírito foi fornecido de modo direto e inambíguo pelo fato daqueles que O receberam falarem noutras línguas. Por meio desta manifestação incomum, os que receberam, os observadores, e os leitores futuros podiam ter segurança da vinda real e integral do Espírito divino.

d. *Os Demais Incidentes em Atos (Atos 8 e 9).* As demais passagens aduzidas de Atos para ilustrar a doutrina pentecostal da evidência das línguas são Atos 8 (os samaritanos) e, menos freqüentemente, Atos 9 (a conversão de Paulo). Embora o falar em línguas não seja especificamente mencionado nem em Atos 8 nem em Atos 9, os pentecostais sentem que há boas razões para acreditar que o fenômeno ocorreu: no incidente samaritano, porque algo de notável deve ter ocorrido para evocar o ansioso pedido de Simão Mago pelo poder do Espírito cuja vinda acabara de testemunhar (cf. Atos 8:18-19); e, no caso de Paulo, por causa do seu testemunho posterior de que "falo em outras línguas mais do que todos vós" (I Co 14:18), o que indica que a experiência não era estranha a Paulo; e visto que todas as experiências têm inícios, presume-se que a de Paulo não era diferente do que aquela doutros cristãos primitivos registrados em Atos, a saber: a experiência do batismo no Espírito Santo evidenciado pelo falar em línguas. Reconhece-se que os dois argumentos em prol das línguas em Atos 8 e 9 são suposições, mas, considera-se com base nos acompanhamentos do dom do Espírito nos demais relatos de Atos, que são suposições justificadas.

A conclusão tirada destes cinco textos de Atos (2; 10; 19; e 8; 9) é que, visto que em três dos cinco casos a evidência é *expressamente* o falar em línguas e, nos outros dois casos, *presumivelmente;* está presente em Atos uma doutrina que é suficientemente substancial para a igreja aceitar como normativa para sua fé e vida. "Propomos, portanto, que a evidência é inteiramente suficiente para a conclusão expressada na doutrina de que 'falar em outras línguas é a evidência inicial do batismo no Espírito Santo.' "[37]

e. *Marcos 16:17 e Resumo.* A única outra passagem regularmente analisada em prol do caráter evidencial do batismo no Espírito fora de Atos é Marcos 16:17, onde se declara que os que creêm serão acompanhados por "novas línguas", entre outros sinais. Esta, para os pentecostais, é a evidência glossolálica, e não ter experimentado este sinal é pôr em dúvida a realidade da fé que o sinal visa simbolizar — não tanto a realidade da simples fé cristã, mas sim, da fé cristã mais profunda que outorga a experiência pentecostal.[38] Para os pentecostais, não se questiona a autenticidade da passagem.

A Bíblia ensina que a evidência inicial do dom do Espírito é o falar em línguas? Os pentecostais respondem afirmativamente. Vêem a evidência espiritual ensinada no único lugar onde poderia ser ensinada: na história daqueles que a receberam nos Atos dos Apóstolos. Mas também a vêem prometida por Jesus nos Evangelhos (Marcos 16:17).

Se o prometido sinal das línguas tivesse aparecido somente no Pentecoste, poderia ter havido espaço para duvidar que era destinado a ser um sinal perpétuo. Quando, porém, os primeiros gentios tiveram experiência dele também, quando um grupo obscuro de discípulos efésios tiveram a mesma experiência anos mais tarde, e quando os próprios "pentecostais" o experimentaram séculos mais tarde (sem mencionar agora aqueles que o experimentaram nos anos entre o Pentecoste e o pentecostalismo), sente-se que Pentecoste não foi somente um evento do passado mas, conforme o termo freqüentemente empregado, é um *padrão* para o presente e que todos os cristãos, por estas várias razões obrigatórias, devem ser "pentecostais." Isto porque o falar em línguas não é visto como coisa estranha; é visto como uma necessidade real para o cristão ter uma certeza inabalável de que o Espírito verdadeiramente veio a ele na Sua plenitude. Esta convicção é estabelecida para os pentecostais pela Escritura, mas pode ser explicada ainda por outros meios.

4. AS BASES APOLOGÉTICAS E EXPERIMENTAIS DA DOUTRINA

a. *O Argumento em prol da Experiência.* Fora da interpretação específica de Atos (e de Marcos 16:17), o primeiro argumento geral para defender a doutrina da evidência inicial é o argumento da — ou, melhor aqui, em prol da — experiência. Para a freqüente objeção não-pentecostal que a manifestação extraordinária do Espírito em tempos apostólicos deve ser explicada *heilsgeschichtlich* (dentro da história da salvação — tr.) ou dispensacionalmente, ao invés de imperativamente ou como arquétipo — i.é, a objeção que o período apostólico era sem igual e que não deve ser repetido — os pentecostais respondem que assim como os benefícios do evento "de uma vez por todas" da cruz ainda devem ser recebidos a fim de serem eficazes nas vidas humanas, assim também as bênçãos do dom "de uma vez por todas" do Espírito no Pentecoste ainda devem ser recebidas a fim de serem reais na experiência dos homens.[39]

E o Espírito deve ser recebido, os pentecostais continuam dizendo, segundo a mesmíssima *maneira* de os apóstolos e a igreja primitiva O terem recebido — com o falar em línguas. A única experiência que garante que recebemos o mesmo Espírito recebido *pelos* apóstolos, insistem os pentecostais, é a própria experiência *dos* apóstolos. "Para onde mais você iria para procurar um padrão do verdadeiro batismo no Espírito Santo?"pergunta Duffield (pág. 18). "Aceitaremos a idéia dalgum teólogo? Seria seguro confiar no raciocínio humano? Quero saber que recebi a plenitude do Espírito com os mesmos sinais acompanhantes que foram manifestos no derramamento inicial."

Mas, continuam os pentecostais, embora os apóstolos forneçam o padrão divino para o recebimento do Espírito, nunca podem fornecer um substituto divino ou até mesmo humano para nosso próprio recebimento pessoal do Espírito. O Pentecoste não suplanta a necessidade de todo cristão receber o Espírito na sua própria experiência. "O batismo no Espírito Santo não era somente para os apóstolos," declara o *Reglamento Local* (pág. 16) no seu artigo inicial sobre o batismo no Espírito, "mas, sim, é para todo crente no Senhor Jesus Cristo," e acrescenta como provas At 2:38-39 e Mt 3:11 (a promessa do Batista a respeito da experiência especial).

Não existe nada que se chame um Pentecoste dispensacional, no modo pentecostal de entender, se semelhante expressão quer dizer que desde c. de 30-100 d.C. o Espírito tem sido recebido automática ou impessoalmente. Sem a experiência das línguas o cristão está

sem a evidência segura do Espírito — bíblica e experimentalmente. Podemos dizer que, no modo pentecostal de entedê-lo, o evento do Pentecoste não deve ser interpretado no perfeito, pois embora o Pentecoste ocorresse decisivamente no passado nas vidas dos primeiros cristãos obedientes e de todos os subseqüentes a eles, ainda deve ser experimentado continuamente no presente nas vidas dos cristãos dedicados.

b. *O Argumento da Razão.* Bem à parte da exegese ou da experiência, deve ser considerado nada mais do que o razoável, continuam os pentecostais, que num evento tão momentoso — o recebimento interior, pleno e permanente do próprio Espírito — devesse haver extraordinários efeitos externos acompanhando o advento do Espírito. Na Quinta Conferência Mundial Pentecostal, Gee expressou esta convicção da seguinte maneira:

> Um vaso humano fraco está sendo enchido da plenitude divina. Dizer-nos, como alguns querem nos dizer, que semelhante experiência pode ser recebida sem qualquer manifestação emocional é violentar qualquer senso da realidade. Com todo o devido respeito, recusamo-nos a ficar persuadidos que as assim-chamadas experiências 'pentecostais' sem uma manifestação física sejam válidas de acordo com o padrão bíblico ou até mesmo com a simples lógica.[40]

E qual declaração mais lógica existe, perguntam os pentecostais, senão a declaração *inicialmente* dada: falar em línguas?

Que o Espírito empregue precisamente as línguas como evidência da Sua vinda em plenitude parece especialmente razoável aos pentecostais. Brandt, pois, nota que "declara-se que a língua é o membro mais incontrolável do corpo. . . (Tiago 3:8). Logo, para indicar o completo domínio e controle do espírito do homem, cremos que a língua é o membro do corpo mais lógico para o Espírito empregar." [41] Não é estranho ao pentecostal que o Espírito desencadeie efeitos extraordinários com Sua vinda; para o pentecostal, este fato representa o máximo do bom-senso. Que a evidência inicial que Deus dá da presença do Seu Espírito na vida dos cristãos seja a expressão notável de falar em outras línguas é, para os pentecostais, eminentemente razoável.

c. *O Argumento da Necessidade da Certeza.* Finalmente, o pentecostal argumenta não somente a partir da Escritura, da experiência, e da razão, como também a partir do fundamento mais imperioso de todos, a necessidade. Conforme o modo do pentecostal entender as coisas, há uma necessidade imperiosa para *alguma* manifestação acompanhar o batismo no Espírito se é que alguém pode ter a certeza da realidade da vinda do Espírito. E visto que nenhuma outra manifestação é tão claramente declarada e demonstrada em Atos, nem tão perfeitamente vinculada com a natureza do dom do Espírito — o testemunho missionário — a evidência do falar em outras línguas reveste-se de um caráter quase obrigatório.

Em primeiro lugar, é necessário que o dom do Espírito seja manifestado pelo falar em línguas, a fim do crente ter uma certeza inabalável de que o Espírito verdadeiramente está na sua vida. "Quando eu indagava de crentes pentecostais o que as línguas faziam em favor deles," relata John L. Sherrill, "a primeira resposta que me davam sempre era: 'Elas me asseguram que eu fui batizado no Espírito Santo,' " ao que Sherrill responde com simpatia, "sem dúvida tal certeza é uma bênção preciosíssima na vida de qualquer crente: saber sem a menor dúvida que o próprio Espírito de Deus se manifesta no seu íntimo."[42]

Destarte, a glossolalia enaltece aquilo que é de considerável importância para o modo pentecostal de entender o batismo no Espírito Santo: a tangibilidade da experiência; poderíamos até mesmo dizer: sua fisicalidade. "O batismo no Espírito Santo é identificado," segundo o *Règlamento local* (pág. 16), "pelo sinal inicial físico de falar em línguas." "

" 'Quando o Espírito Santo entrar,' " o que viria a ser o pai do pentecostalismo europeu foi aconselhado, " 'você saberá disto, pois Ele estará na sua *própria carne*' " (Barratt), *Fire*, pág. 109). O falar em línguas, por ser ao mesmo tempo uma experiência altamente espiritual e altamente física, transforma a vinda do Espírito Santo numa experiência reconhecível, clara e datável, manifesta no tempo e no espaço.

Logo, ocorre uma polêmica positiva no pentecostalismo contra aquilo que é descrito como sendo "um vago 'receber pela fé' " que a pessoa foi batizada no Espírito Santo.[43] As línguas fazem com que o batismo no Espírito Santo seja uma experiência destacada, removendo as vagas impressões da fé. O pentecostal acredita que agora, como no princípio, "quando convidamos o Espírito Santo a vir, sabemos que Ele veio quando fala através de nós" (Carter, pág. 110). É bem importante para o pentecostal que não tenha dúvida alguma quanto a realmente ter recebido seu batismo no Espírito Santo: daí a insuficiência das evidências externas da vida moral ou das evidências internas da segurança espiritual que, segundo se acha, levam tempo para se desenvolverem e que, mesmo depois de desenvolvidas, são em grande medida subjetivas, ambíguas e incertas.

É a paixão de *saber* sem possibilidade de engano que tiveram a experiência com o Espírito Santo — saber até mesmo fisicamente — que distingue o modo dos pentecostais entenderem a evidência do Espírito.

Finalmente, por nenhum outro meio a igreja que observa pode ter a certeza da autenticidade da experiência. Deve haver um sinal dalgum tipo para orientar a igreja e preservá-la do engano. O sinal bíblico é o dom de línguas. Um batismo no Espírito Santo sem este sinal bíblico das línguas é, no entendimento geral e majoritário do movimento pentecostal, ordinariamente uma impossibilidade. Para preservar a igreja do engano e fornecer a ela um critério de afiliação real, Deus forneceu à igreja, biblicamente e na experiência, um sinal inequívoco. Reed (pág. 12) reúne as várias persuasões sob este título quando escreve: "Se tivesse de haver algum sinal ou evidência externa da outorga do Espírito na Sua plenitude, tal sinal deveria ser (1) facilmente reconhecido pela própria pessoa, e pelas pessoas presentes; (2) evidente a qualquer tempo, e sempre quando a pessoa estava cheia do Espírito; e (3) correspondente ao padrão bíblico." Os pentecostais sentem certeza que, para preencher estas especificações, somente o falar em outras línguas é plenamente qualificado.

d. *A Evidência Inicial.* Os pentecostais sempre desejarão afirmar, no entanto, que embora dêem muita ênfase à evidência inicial glossolálica, mesmo assim, à luz do testemunho global da Escritura, não pode haver nenhum argumento em prol deste sinal ser a *única* evidência da entrada do Espírito. É a única evidência *inicial* do batismo no Espírito, mas deve ser acompanhada pelas graças cristãs para ser completa. "A ênfase," escreve Gee, "sempre deve ser dada à palavra *'inicial'*. Não é a evidência final daquele batismo, e não há contradição no grande dito de Paulo de que as línguas dos homens, divorciadas do Amor, são tanto vazias quanto ofensivas. Mas isto não torna inválido o uso das 'línguas' como um sinal no seu lugar apropriado, conforme se registra no livro de Atos."[44] Há muitas evidências do Espírito Santo, os pentecostais insistem, mas deve haver somente uma evidência *inicial,* e é em prol deste sinal iniciatório negligenciado que os pentecostais desejam contender.

e. *A Natureza das Línguas.* Não tem havido tratamento escrito extensivo dentro do movimento pentecostal da *natureza* das línguas, pela simples razão de que se acha que o caráter das línguas não é complexo. Falar em línguas é expressão vocal inspirada pelo Espírito. Depois desta afirmação, as descrições da experiência separam-se e variam

quanto aos pormenores, mas usualmente se acham unidas de novo, em grau maior ou menor, em derredor de dois polos, ou seja: que a fala é (1) extática e (2) um idioma. Williams combina ambos na sua observação: "Em cada caso (de um batismo no Espírito Santo) há um falar extático em um idioma que a pessoa nunca aprendeu." [45] Um destes aspectos, ou ambos, às vezes também será negado por alguns pentecostais. Por exemplo, alguns pentecostais não concordariam que as línguas são extáticas e outros já não sustentam que o falar em línguas reproduz um idioma propriamente dito. Mesmo assim, a opinião mais extensiva do movimento pode ser razoavelmente representada como sendo uma afirmação das duas características, embora o êxtase talvez pareça às vezes um pouco estranho aos observadores, e o idioma usualmente desconhecido aos ouvintes.

f. *A Missão das Línguas.* Com todas as qualificações necessárias, os pentecostais acreditam, finalmente, que devem permanecer fiéis à sua razão de ser e à sua nomenclatura — o batismo pentecostal e glossolálico no Espírito Santo — para serem leais à Bíblia, ao seu movimento, à sua missão mundial e, não como consideração mínima, sua missão à igreja inteira, especialmente ao protestantismo para o qual, naturalmente, sentem resposabilidades especiais. Ao ministrarem este depósito sem igual de doutrina e experiência a outras igrejas e a outros indivíduos protestantes, os pentecostais acreditam que estariam, nas palavras do pentecostalismo francês (em Eggenberger, pág. 280), "abrindo ao protestantismo contemporâneo os meios de rever aquilo que mais precisa: a realidade e a convicção espirituais."

Do outro lado, os pentecostais acreditam que sempre que seu distintivo glossolálico é minimizado, o resultado é que periclitam sua existência e seu ministério como um movimento. "A experiência tem comprovado," declara Gee, "que sempre que tem havido um enfraquecimento quanto a este aspecto, cada vez menos crentes têm sido realmente batizados no Espírito Santo e o Testemunho (pentecostal) tem tendido a perder o Fogo que lhe deu à luz e que conserva com vida." [46] Os pentecostais acreditam que é precisamente esta experiência — o batismo no Espírito Santo com a evidência das línguas — que é o tesouro do pentecostalismo, a ser contribuído à igreja universal e, nas palavras de Gee, "é bem possível que seja o destinado portão de entrada para o âmbito total de uma experiência no Espírito Santo tão íntima e poderosa como aquela que foi desfrutada pela igreja primitiva." [47] Esta experiência pode fornecer, pelo menos, um portão de entrada para a compreensão do significado interior do movimento pentecostal.

5. RESUMO

Sobre a doutrina da evidência espiritual das línguas — doutrina esta que para alguém de fora talvez pareça oferecer principalmente embaraço e pouca edificação — o movimento pentecostal colocou boa parte da sua reputação e ênfase. Alguém poderia imaginar que semelhante doutrina apenas forçasse seus aderentes cada vez mais para um canto impossível e para o sectarismo insignificante e impopular. Mas o caso parece ser realmente bem o contrário. O movimento cresce rapidamente e a doutrina parece ser altamente estimada pela maioria do povo pentecostal.

O pentecostalismo justifica sua "verdade fundamental" com os argumentos de Atos, da experiência, da razão, e da necessidade da certeza, entende que o fenômeno é de línguas extáticas quanto ao conteúdo, inicial quanto à evidência, e com grande utilidade missionária e até mesmo ecumênica no seu caráter. Destarte, longe de estar disposto a abandonar a doutrina da manifestação introdutória incomum do Espírito, o pentecostalismo descobre exatamente aqui nesta experiência incomum a resposta às maiores necessidades da igreja e até mesmo do mundo. Esta convicção foi expressa na Declaração da

Sexta Conferência Mundial Pentecostal, em Jerusalém, em 1961, onde, depois de passar em revista a impotência das igrejas convencionais e da melhor sabedoria do mundo para salvar os homens das suas crises contemporâneas, o movimento pentecostal proclamou nas suas palavras de encerramento que "a única maneira (de salvar o homem moderno) é um reavivamento do poder pentecostal do Espírito Santo entre todos os crentes," e concluiu especificamente que "uma experiência pessoal do batismo no Espírito Santo, com suas manifestações, poderes, e serviços, de acordo com as Escrituras, é a maior necessidade dos nossos tempos."[48]

C. A DOUTRINA DAS CONDIÇÕES PARA O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

1. A NECESSIDADE DA DOUTRINA

O batismo no Espírito Santo é subseqüente à conversão. Por que deve ser assim? O batismo no Espírito Santo é evidenciado pelo falar noutras línguas. Como isto pode ocorrer? A doutrina das condições para o batismo no Espírito Santo é o esforço que o pentecostal sustenta para responder a estas duas perguntas; para responder por que o batismo no Espírito usualmente não pode acompanhar a fé inicial, pormenorizando as condições que os crentes usualmente deixaram de preencher naquela ocasião, e para anunciar como o batismo no Espírito pode ser levado ao evento de crise em que ocorrerão as línguas, dando detalhes das condições que, quando preenchidas, nos levarão à experiência. A doutrina das condições, portanto, usualmente é um corolário da doutrina da subseqüência e uma premissa para a doutrina da evidência e, como tal, ocupa uma posição como pedra angular na doutrina pentecostal distintiva.

Sugere-se regularmente, segundo a doutrina das condições, que certos passos fundamentais devem ser dados a fim de o crente ser um receptáculo apropriado para a plenitude do Espírito Santo. O Espírito Santo "não enche os homens automaticamente," escreve Reed, "a não ser que cumpram certas condições específicas *e realmente busquem esta plenitude*" (grifos nosso).[49] É importante notar que não somente certas condições devem ser cumpridas (isto poderia acontecer inconscientemente), mas que se deve *procurar* cumprir certas condições (isto torna consciente o assunto). A não ser que haja desejo real no sentido de se ter esta experiência, ela não ocorrerá. O desejo de ter a experiência expressa-se apropriadamente na disposição para cumprir as condições para ela.

Noutras palavras, o dom (integral) do Espírito não é apenas um privilégio recebido simplesmente, ou talvez inconscientemente, ao receber Cristo; pelo contrário, é uma obrigação a ser buscada especificamente e experimentalmente juntamente com o receber a Cristo, ou como resultado deste recebimento. Num folheto pentecostal pergunta-se: "É simplesmente um privilégio, ou é um dever, buscar esta plenitude. . .?" E a resposta é inequivocamente: "Fomos ordenados a buscá-lo, e não estamos obedecendo a Deus a não ser que assim façamos."[50] O dom do Espírito, podemos então dizer como prefácio, não é entendido como uma dádiva que vem simplesmente como resultado de (1) receber, (2) a salvação em Cristo, (3) pela fé, mas, sim, é uma obrigação que vem através de (1) buscar, (2) a plenitude do Espírito, (3) através de condições, inclusive, naturalmente, a condição da fé em Cristo.

Os pentecostais não desejam minimizar Cristo na sua doutrina do batismo no Espírito e das condições que a ele levam. Muito pelo contrário. Mas o problema é, conforme os pentecostais o veêm, que nas vidas de um número pequeno demais de cristãos os eventos do batismo (ou da conversão) e do batismo pentecostal coincidem. A solução, portanto,

deve ser que, além de tornar-se cristão "há condições específicas e declaradas a serem preenchidas; condições que tinham de ser cumpridas pelos discípulos; condições que devem ser cumpridas por todos aqueles que recebem o Espírito Santo hoje" (Conn, *Pillars,* pág. 96). Dalguma maneira, a fé que leva ao batismo cristão não é a mesma que a dedicação que leva ao batismo pentencostal, ou pelo menos não é usualmente suficiente para esta dedicação. A doutrina pentencostal das condições é necessária para explicar por que o caso é assim, e como o problema pode ser vencido.

2. AS FONTES BÍBLICAS E A BASE EXEGÉTICA DA DOUTRINA

O depoimento bíblico que sustenta a doutrina das condições apoia-se mais largamente em textos fora de Atos do que acontece nas doutrinas da subseqüência ou da evidência do Espírito no pentecostalismo. Por exemplo, o texto mais freqüentemente usado para apoiar a condição da oração é Lucas 11:13; e Gálatas 3:1-5 e 3:14 são os textos mais freqüentemente empregados para a condição da fé. E é fora das passagens normativas pneumatobatistas em Atos (viz., Atos 2; 8; 9; 10-11; 19) que os pentecostais mais freqüentemente estabelecem a condição da obediência — Atos 5:32: "o Espírito Santo, que Deus outorgou aos que lhe obedecem." As doutrinas pentecostais da subseqüência e da evidência do Espírito podem ser achadas quase exclusivamente em Atos, mas a doutrina da obediência necessária para o pleno recebimento do Espírito no desenvolvimento pentecostal é, podemos dizer, tão ampla como a própria Escritura. Mesmo assim, visto que o próprio livro de Atos é tão importante para outros aspectos da experiência pentecostal, é usualmente dentro de Atos que o argumento pentecostal em prol das condições do Espírito será iniciado.

a. As Passagens Normativas em Atos. Em Atos temos, pelo menos, indicações da necessidade do batismo no Espírito e, depois, de maneira menos clara, as condições para recebê-lo. Skibstedt (pág. 104) escreve:

> No que diz respeito a esta questão de buscar apropriadamente o batismo no Espírito, temos os exemplos dos primeiros cristãos diante de nós como exortações, encorajamento e exemplos. Mediante o exame mais exato, descobriremos que houve condições bem específicas às quais tinham de sujeitar-se, condições estas que também são obrigatórias para todos os tempos. Nós, também, devemos sujeitar-nos a estas condições se desejarmos ter estas maravilhosas experiências dos primeiros cristãos.

Se pudéssemos descobrir as condições cumpridas pelos cristãos primitivos conforme o registro em Atos, insiste-se, poderíamos achar hoje o Espírito experimentado em Atos. Logo, a exegese de Atos continua sendo importante para as condições pentecostais.

Este fato permanece embora os incidentes principais de Atos, na exegese pentecostal, devam usualmente ser explicados de modo dedutivo mais do que indutivo para revelar a variedade de condições que se acha entre a maioria dos pentecostais. Riggs, por exemplo, entende que as quatro condições para o batismo no Espírito são a regeneração, a obediência, a oração e a fé, e pode descobrir estas condições mesmo em Atos 8 e 10 onde, para alguns outros leitores, pelo menos, estes textos não oferecem nem oração por aqueles que receberam, nem os tipos de obediência entendidos por Riggs, nem um ato adicional ou tipo de fé (nem, no caso Cornélio, uma regeneração prévia), como qualificação para o batismo no Espírito. Estas quatro condições (ou assim parece para algumas pessoas de fora) devem ser subentendidas e acrescentadas. Sobre Atos 8, por exemplo, Riggs comenta (pág. 109):

Pedro tinha dito ao Sinédrio que o Espírito Santo era outorgado àqueles que obedeciam a Deus (Atos 5:32) e assim, sem dúvida, explicara este fato aos convertidos samaritanos. Tanto Pedro quanto João tinham ouvido o Senhor prometer que o Pai daria o Espírito Santo àqueles que Lhe pedissem (Lucas 11:13). Logo, decerto contaram isto também aos convertidos samaritanos. Quando aqueles novos discípulos que estavam aguardando receberam oração e instrução desta maneira, os apóstolos impuseram as mãos sobre eles (como ajuda à fé daqueles que buscavam) e estes receberam o Espírito Santo.

E em Atos 19, onde o relato é bem breve, Riggs (pág. 112) descobre suas quatro condições da seguinte maneira: "Quem diria que (Paulo) não instruiu de acordo com o padrão que tinha sido seguido até então? É o padrão de uma vez por todas: sede salvos, obedecei a Deus, pedi-Lhe Suas bênçãos, crede de todo vosso coração, e recebereis a plenitude do Espírito Santo."

Mas uma doutrina de condições pode ser mais facilmente começada nos eventos pré-pentecostais de Atos 1:1 a 2:1. Esta passagem é estudada pelos intérpretes pentecostais, e acha-se que ela ensina que a igreja embriônica (1) em obediência ao seu Senhor (1:12) estava (2) em mútuo acordo e (3) persistente na oração (1:14;2:1), fornecendo às gerações subseqüentes pelo menos três condições para o batismo no Espírito Santo: a obediência, a união espiritual, e a oração.[51]

Depois do Pentecoste, porém, a dificuldade em achar condições aumenta com o decurso das passagens, pois, na maioria das ocorrências, não fica aparente nenhum programa específico de condições. Talvez pareça que há em Atos um tipo de falta de interesse em tratar de passos que levam ao batismo no Espírito Santo, com a exceção de duas passagens interessantes (8:14-17; 19:6). Mesmo assim, porém, até mesmo a imposição das mãos parece ser, em ambos os textos, um ato da iniciativa, não dos candidatos, mas, sim, dos apóstolos. Apesar disto, para ajudar os interessados da atualidade, o pentecostalismo consegue suprir os textos enigmáticos de Atos, usualmente com a ajuda de matéria fora do próprio livro de Atos, com passos e condições que levarão os crentes a serem transladados para os eventos apostólicos registrados em Atos.

b. *Uma Interpretação-Modelo de Atos 2:38.* Na interpretação de Donald Gee de Atos 2:38 temos um estudo-piloto da exegese pentecostal de Atos. Gee acha neste texto ("Respondeu-lhes Pedro: Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo") três condições específicas para o batismo no Espírito Santo: o arrependimento, o batismo e o recebimento. É importante para nós notarmos como estes termos são definidos na exposição a fim de compreendermos o mundo do pensamento pentecostal.

Em primeiro lugar, o arrependimento é definido como o abandono de todo o pecado, ou seja: a renúncia, e é o lado negativo das condições. Depois, em segundo lugar, o batismo na água representa o princípio positivo da obediência cristã e significa, não simplesmente o batismo, mas, sim, "aplica-te à obediência global em tudo. Significa *ações*," continua Gee, "que testificam diante de todos que aceitaste a posição de discipulado. Note especialmente que o batismo é 'para remissão de pecados.' Não há possibilidade de esperar que o Espírito Santo entre em você e o encha até que seu coração esteja limpo" (*Gift*, pág. 55). Pode ser observado aqui que o batismo recebe uma interpretação muito prática e ativa. O batismo significa, conforme Gee enfatiza, *"ações,"* as ações do crente *"ações* que testificam diante de todos que você aceitou a posição de discipulado." Ou, conforme os pentecostais usualmente expressam a idéia, o batismo importa em obediência. A obediência é o complemento ao arrependimento que é primariamente negativo, e o cumprimento dele. Na exegese pentecostal, a obediência como condição para o batismo no Espírito Santo significa especificamente, conforme Gee explicou supra, a atividade que se dirige para a

prometida remoção mediante o sangue de Cristo de todo o pecado remanescente, visando aquilo que é chamado "pureza de coração," de modo que o Espírito Santo possa ter uma habitação apropriada no crente.

Na exposição de Gee, depois da obediência do arrependimento e do batismo, segue-se, em terceiro lugar, o recebimento ou a fé. A posição desta condição na lista não é sem importância. Gee afirma com a maioria dos pentecostais que "não nos deve ser necessário lutar e esforçar-nos e trabalhar para receber o Espírito Santo," pois "as promessas de Deus, todas elas, são apropriadas pela fé, e Paulo nos diz especialmente que pela fé nós recebemos a promessa do Espírito.' Gl 3:14 (ARC). Em última análise, não pode haver outro caminho" (*Gift*, pág. 57).

Não se pode dizer que a fé, como tal, é omitida no pentecostalismo. Aparece inevitavelmente como condição e é sempre defendida. Entender, porém, exatamente o que se quer dizer com "fé" quando os pentecostais empregam o termo requererá bastante atenção da nossa parte. Aqui, deve meramente ser notado que Gee concluiu suas condições supra com um argumento em prol da fé, observando que "em última análise, não pode haver outro caminho." A palavra traduzida "em última análise" pode significar, literalmente: "finalmente; depois de tudo; no fim." Podemos dizer, de fato, conforme veremos mais claramente depois, que a fé, no modo pentecostal de entender, e nas listas pentecostais de condições, raramente, ou talvez nunca, fica *sola* ou sozinha, mas freqüentemente é *última*. Este fato é importante, conforme veremos, para entendermos o pentecostalismo.

Nesta interpretação representativa de Atos 2:38 ouvimos, pois, como prelúdio, algumas das notas temáticas da orquestração pentecostal da doutrina das condições: (1) as atitudes ou ações que precedem a fé final, usualmente descritas como sendo o arrependimento e a obediência (aqui, como o arrependimento e o batismo); (2) de modo correspondente, a necessidade de um coração limpo antes de o Espírito Santo poder entrar plenamente na vida do crente (onde deve ser observado que o Espírito Santo ainda não é considerado como tendo chegado definitiva ou plenamente: "Não há possibilidade," Gee ressaltou supra, "de esperar que o Espírito Santo entre em você e o encha até que seu coração esteja limpo"); e depois, juntada a estes preliminares e seguindo a eles (3) a insistência de que a obra humana não é necessária para o recebimento do dom, pois o dom, em última análise, é recebido pela fé.

Esta exegese de Atos 2:38 deve oferecer-nos uma introdução à tarefa importante e às vezes difícil de compreender como o pentecostalismo acha as condições que sugere nas passagens que interpreta. À medida em que passarmos em revista as próprias condições pentecostais, teremos oportunidade para observar a aplicação dos princípios hermenêutico que aqui achamos resumidamente.

3. AS CONDIÇÕES PARA O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Parece haver tantas condições sugeridas para o recebimento do batismo no Espírito Santo quanto há, na realidade, defensores da doutrina. As seguintes listas são representativas (na próxima página.):

A grande variedade de passos sugeridos para levar ao batismo no Espírito Santo nas listas pentecostais é, conforme acreditamos, passível de uma tríplice divisão, que consiste em uma condição prévia essencial e duas condições subseqüentes. Estas são (a) a conversão, (b) a obediência, e (c) a fé.

Skibstedt	**Conn**	**Pearlamn**
Adoração	Separação do pecado	Atitude certa
Fé jubilosa	Arrependimento e batismo	Oração de obreiros cristãos
Expectativa sincera	Ouvir com fé	Orações unidas da igreja
Louvor e ações de graças	Obediência	Purificação pela fé
Obediência incondicional	Desejo intenso	Oração individual
União	Pedir a Deus	Obediência
Perseverança		
Baur	**Riggs**	**Gee**
Oração	Regeneração	Arrependimento
Fé	Obediência	Batismo
Separação do pecado	Oração	Fé [52]
Separação dos pecadores	Fé	
Reparação e restituição		

a. *A conversão.* Para todos os pentecostais, a condição prévia indispensável para receber o dom do Espírito Santo é a conversão ou a regeneração. "O batismo no Espírito Santo," declara um manual latino-americano de doutrina, de uso muito divulgado, "é para toda pessoa que foi convertida ao Senhor" (*Reglamento local*, pág. 16). E todo pentecostal concordaria com a declaração de Conn de que "é absolutamente impossível para um homem inconverso receber o Espírito Santo" (*Pillars*, pág. 96). O que talvez deixe perplexo o crente não-pentecostal nestas observações não é tanto aquilo que parece ser dito — a saber: ser inconverso e receber o Espírito Santo são irreconciliáveis — mas, sim, aquilo que parece estar subentendido e que, na realidade, é desenvolvido mais tarde — a saber: que existe alguma possibilidade de ser convertido sem, porém, ter recebido o Espírito Santo. A doutrina pentecostal das condições ensina-nos, no entanto, que a conversão não somente *precede* (como na doutrina da subseqüência) como também *deve preceder* o batismo no Espírito Santo. A seqüência — a conversão, depois o recebimento do Espírito não é somente indicativa como também imperativa. Somente depois da conversão, a condição *sine qua non*, é que o crente pode começar a cumprir as condições que trazem o sucessor da conversão: o batismo no Espírito Santo.

b. *A obediência.* Como, pois, pode o homem convertido — o cristão — obter o prometido dom do Espírito? Podemos reunir as várias respostas ou condições da teologia pentecostal nas categorias da obediência e da fé. Eggenberger (pág. 273) concorda quando escreve que "as declarações freqüentes por todos os grupos pentecostais a respeito do caminho para o recebimento do batismo no Espírito Santo podem ser abrangidas em dois grupos: há uma necessária expectativa confiante da fé e há uma obediência contrita da fé."

Podemos descrever o círculo de condições na categoria da obediência ao desenhar duas curvas: podemos chamar uma delas de ativa, e a outra de passiva. Na primeira, pois, o candidato é conclamado a agir, e na segunda é conclamado a cessar de agir.

i. *A Obediência Ativa.* (a) A Separação do Pecado. A obediência significa em primeiro lugar, e ativamente, a separação do pecado. Seja entendida negativamente, como arrependimento, ou positivamente, como obediência, é nesta condição que a doutrina implícita dos pentecostais quanto ao pecado pode ser descoberta.

O pecado é entendido como alguma coisa que, com a ajuda de Cristo, [53] o cristão pode, até mesmo deve, remover *antes* de poder receber o pleno dom do Espírito Santo. A obediência tem como sua tarefa principal a remoção do pecado, pois "pode receber o Espírito Santo, mas não com pecado no seu coração" (Conn, *Pillars*, pág. 96).

O pecado, em primeiro lugar, é qualquer coisa na vida de uma pessoa — grande ou pequena — que desagrade a Deus. Podemos ilustrar esta convicção primeiramente dos escritos daquele de quem o pentecostalismo parece ter adquirido seu modo específico de entender as condições para o batismo no Espírito Santo — R. A. Torrey. Na sua série de condições, depois de discutir o primeiro passo necessário para o batismo no Espírito Santo (*viz.*, que aceitamos Jesus Cristo como nosso Salvador e Senhor), Torrey descreve o segundo passo.

> O segundo passo no caminho que leva para a bênção de ser batizado no Espírito Santo é a *renúncia do pecado*. . . Uma controvérsia com Deus no que diz respeito às mínimas coisas basta para excluir a pessoa da bênção. O sr. Finney (*n.b.*) conta acerca de uma mulher que estava profundamente interessada no batismo no Espírito Santo. Cada noite, após as reuniões, iria para os aposentos dela e oraria longas horas noite afora. . . Certa noite, enquanto orava, alguma pequena questão de adornos dos cabelos, questão esta que provavelmente não perturbasse muitos cristãos hoje, mas que era questão de controvérsia entre ela e Deus, surgiu (como freqüentemente surgira antes) enquanto estava ajoelhada em oração. Colocou as mãos na cabeça e tirou as presilhas dos seus cabelos e as jogou para o outro lado do quarto e disse: "Vão embora!" e no mesmo instante o Espírito Santo caiu sobre ela. Não era tanto a questão dos adornos dos cabelos como a questão da controvérsia com Deus que a conservara fora da bênção.[54]

Mesmo assim, não é simplesmente o adorno da pessoa, nem seu comportamento externo no mundo, mas, sim, a atitude interior da pessoa é que é da máxima importância no pentecostalismo, no que diz respeito ao seu modo de entender o pecado e as condições que o removerão. A ausência, por exemplo, da atitude interior da humildade é prejudicial ao recebimento do Espírito. Conn pergunta (*Pillars*, pág. 192), "Obedeceste a Deus na humildade? . . . A humildade é uma necessidade total para. . . candidatos para o batismo no Espírito Santo." Logo, a omissão de atitudes certas bem como a comissão de atos errados pode impedir a vinda do batismo no Espírito Santo. John Sherrill aprendeu da sua nova experiência pentecostal que "os mais ferozes inimigos do Espírito, que em vós veio habitar, não são esses pecados ativos mas, sim, os pecados passivos: os pecados da omissão, de indiferença e de inércia. Eu não estava familiarizado por muito tempo com o Espírito Santo antes de perceber que não nos tornamos autômatos em vista de Sua presença. Ela permanecerá conosco enquanto assim o desejarmos ativamente, trabalharmos nesse sentido, anelando pela Sua companhia."[55]

De qualquer forma que entendermos o pecado, e pode receber interpretações amplas ou estreitas, de conformidade com o intérprete, é algo que deve ser removido ou subjugado para a pessoa receber a experiência pentecostal. Na declaração pentecostal freqüente, pois, "o Espírito Santo e o pecado não podem permanecer no mesmo coração" (Conn, *Pillars*, pág. 96).

A única conclusão que é possível tirar desta lei espiritual talvez pareça ser que o Espírito Santo pode permanecer somente num coração sem pecado — i. é, na impecabilidade. Por extremo que isto talvez pareça de início, os pentecostais acreditam que podem e devem insistir nesta condição, posto que dois fatos sejam entendidos: (1) que é possível falar de um "coração sem pecado" se por pecado entende-se não tanto o pecado *existente* quanto o pecado *conhecido*; e (2) que deve ser dito que o coração do cristão pode ser livre do pecado conhecido se reconhecemos que o Espírito *Santo*, por definição, não pode ter qualquer possível comunhão com aquilo que não é santo.[56]

É a convicção pentecostal que quando os cristãos removem todo o pecado *conhecido*, o Espírito Santo pode habitar no coração deles embora ainda haja pecado inconsciente ou desconhecido (e logo, segundo parece, inculpável). De qualquer maneira, dentro do alcance daquilo que o candidato sabe, deve estar sem pecado, pois é impossível para o pentecostal contemplar o pecado e o Espírito Santo habitando no coração do cristão ao mesmo tempo.

Esta convicção oferece uma explicação adicional para a doutrina da subseqüência do Espírito Santo: na conversão, entende-se que é um *pecador* que recebe a salvação provida em Cristo. Mas, no ponto de vista pentecostal majoritário, o pecador convertido, ao crescer na santificação, progressivamente se qualifica para o dom especial do Espírito. O cristão é considerado um tipo de pessoa bem diferente até o tempo em que está pronto para receber o subseqüente batismo no Espírito. "Como pecadores," Pearlman resume, "aceitamos a Cristo; como santos, aceitamos o Espírito Santo."[57]

Não é necessário ressaltar que esta doutrina postula um ponto de vista especial do pecado. Quando líderes pentecostais podem asseverar que (com Pethrus, da Suécia, pág. 51) "a única coisa que pode impedí-lo de receber a plena bênção de Deus é o pecado," forçosamente pergunta-se como esta bênção poderia ser obtida em qualquer caso que fosse. Pethrus, no entanto, continua imediatamente, explicando a maneira de chegar a esta bênção: "Se vivermos uma vida entregue, pura e santa, em estreita comunhão com Ele, o lado experimental deste batismo poderoso forçosamente há-de-vir" (ibid.). A possibilidade de viver uma vida entregue (consagrada), pura e santa, em estreita comunhão com Deus, até mesmo antes da plena chegada do Espírito, é implícita nas condições pentecostais. Como é possível para o cristão viver este tipo de vida *antes* de desfrutar do pleno dom do Espírito aguarda uma resposta inteiramente compreensível. Riggs é o único autor pentecostal que, segundo achamos, especificamente levantou a questão. Perguntou (págs. 102-103), "Como Seus filhos podem. . . ser obedientes, quando não receberam o Espírito Santo?" A resposta de Riggs a esta pergunta importante não é tão clara quanto poderíamos desejar, mas a reproduzimos aqui conforme ele imediatamente a ofereceu: "(Cristo) lhes ordenara que não saíssem de Jerusalém até que tivessem sido revestidos de poder do alto. Lucas 24:49. Este mandamento devia ser passado adiante para seus convertidos, os novos discípulos. Seu mandamento depois chega também a nós" (ibid.). A resposta de Riggs parece ser, portanto: é possível para cristãos contemporâneos cumprirem as condições de obediência embora ainda não tivessem plenamente recebido o Espírito Santo, porque foi possível para os primeiros discípulos serem suficientemente obedientes antes de receberem a plenitude do Espírito Santo no Pentecoste.

Alguém, porém, poderia levantar a questão anterior: Como é possível ser cristão, de qualquer maneira que for, sem ter primeiramente recebido o Espírito Santo (Rm 8:9)? A esta pergunta específica, Skibstedt esforçou-se por dar uma resposta (pág. 16):

> A palavra de Deus bem como a experiência nos ensinam muito claramente que é possível tornar-se um crente e ser batizado e experimentar grande gozo na salvação — i.é, ter recebido a

> obra do bom Espírito Santo — e, mesmo assim, não ter recebido o dom do Espírito Santo segundo o modo de o Novo Testamento entendê-lo.

É possível ser um cristão e até mesmo experimentar a obra do Espírito e ainda não ter realmente recebido o dom do Espírito é o que Skibstedt parece estar argumentando aqui, porque a Escritura e a experiência nos ensinam que este tipo de existência no lusco-fusco é, na realidade, um dado observável na Escritura e em muitas vidas modernas.

Ou pode ser argumentado até mais freqüentemente no pentecostalismo, conforme já tivemos ocasião de ver, que cada cristão realmente recebeu o dom do Espírito Santo, mas que nem todo cristão recebeu a plenitude do Espírito Santo, nem recebeu o dom pleno do Espírito, nem o dom do Espírito Santo na Sua plenitude. Somos lembrados mais uma vez que era a opinião de Torrey, apropriada pelo pentecostalismo, que "todo crente verdadeiro tem o Espírito Santo, mas nem todo o crente tem o batismo no Espírito Santo."

O obstáculo que impede os cristãos de receber esta plena experiência é simplesmente o pecado. E o primeiro passo na remoção deste obstáculo e no recebimento desta experiência plena é, simplesmente, a obediência que coloca diante de si a tarefa de remover todo o pecado que é conhecido na sua vida. Cristo, podemos dizer, parafraseando Pearlman, recebe os pecadores arrependidos; o Espírito Santo recebe, ou é plenamente recebido por santos arrependidos, i.é, por cristãos que, mediante a obediência, removeram todo o pecado consciente das suas vidas.

(b) A Purificação do Coração. Embora, vista de um lado, a doutrina pentecostal da obediência ativa peça uma vida sem pecado conhecido, vista do outro lado pede "a purificação do coração mediante a fé," declaração esta que é derivada da linguagem de Atos 15:8-9: "Ora, Deus que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós nos concedera. E não estabeleceu distinção alguma entre nós e eles, purificando-lhes pela fé os corações." Aqui os pentecostais acham que Deus está dando testemunho à obediência que vê nos corações dos crentes gentios, dando-lhes a purificação dos corações mediante a fé. Este é o lado positivo e resultante da doutrina da separação do pecado, que é negativa e causal. As duas doutrinas são condições, mas seguem esta sucessão: a remoção de todo o pecado conhecido leva à experiência ou ao fato de purificação do coração que, por sua vez, leva ao batismo pentecostal no Espírito (cf. Atos 15:8-9 com Atos 10:44-46).

Há uma ênfase dada à purificação do coração como condição do batismo no Espírito Santo que eleva esta condição específica a uma posição doutrinária nalguns grupos pentecostais.[58] Recebe sua expressão mais plena, conforme se poderia esperar, na ala holiness do movimento pentecostal, e acha seu desenvolvimento literário mais pormenorizado nos escritos de dois líderes pentecostais escandinávios importantes, T. B. Barratt da Noruega e Lewi Pethrus da Suécia.

Os grupos de santificação ou santidade instantânea ensinam *três* "obras da graça" distintivas, ao invés de duas: (1) a regeneração, (2) a santificação ("a purificação do coração pela fé"), e (3) o batismo no Espírito Santo, evidenciado pelo falar em línguas.[59] Os pentecostais que têm convicção da santificação progressiva tendem a fazer da "purificação do coração" não tanto uma experiência de crise quanto uma condição preparatória para chegar à experiência de crise por excelência: o batismo no Espírito Santo.

Seja de qual lado for olhada, no entanto, a obediência ativa significa nada menos do que a expulsão pelo cristão de todo o pecado (conhecido) a fim de oferecer um coração limpo para a habitação do Espírito Santo que é dado como testemunha a esta obediência na plenitude do batismo no Espírito.

(c) a Oração. Uma das representações mais freqüentes da obediência — que na realidade bem freqüentemente aparece como condição separada por si mesma — é a oração.[60] Esta condição é usualmente edificada sobre os relatos em Lucas 11:13 e Atos 1:14, onde a oração antecede a outorga do Espírito. Sustenta-se que, à parte da oração, o dom não pode ordinariamente ser recebido. O dom é "sem dinheiro e sem preço" escreve Riggs (págs. 103-04), "mas Ele o dará apenas àqueles que o *pedem.*" *Skibstedt* (pág. 68) afirma que "Deus cumpre as promessas do batismo no Espírito Santo na condição de o candidato saber que precisa deste poder — e o *procurar* em oração intensa e perseverante." Conforme pode ser entendido na parte final da última observação, não é simplesmente a oração que usualmente obtém o dom, mas, sim, um tipo específico de oração — "oração intensa e perseverante." Riggs nos conta enfaticamente que *"devemos pedir importunamente,"* e pergunta: "Consideraremos que Ele nos deu o Espírito quando pedimos uma vez, ainda que não haja evidência na ocasião ou depois que Ele tenha vindo?" (pág. 104).

Se as evidências espirituais do Pentecoste não seguem a oração, então ou a fé ou a oração do candidato devem ter sido inadequadas. Pois assim como há tipos de fé — grande fé e pouca fé — assim também há, na opinião pentecostal, tipos de oração — pedir, buscar, e bater (Mt 7:7). Estes últimos tipos de oração — buscar e bater — são aqueles aos quais os crentes devem dedicar-se para cumprirem plenamente a exigência da oração importuna. "Este é o teste eliminatório que Deus aplica," escreve Riggs (pág. 104), "para determinar quem é que Ele considera digno de receber este dom inestimável." A oração intensiva e extensiva é a obediência ativa levada a um cúmulo. E neste tipo de oração, a alma do candidato começa a entrar na condição da obediência passiva.

ii. A Obediência Passiva. Depois de ter havido a obediência ativa, o candidato para o batismo prometido é instruído, enquanto agora aguarda a incidência real do dom, a tornar-se (1) tão submisso quanto possível aos impulsos do Espírito (2) dentro, usualmente, do contexto crente da comunhão pentecostal. Deve entregar-se inteiramente a Deus e ao encorajamento e oração fraternais doutros pentecostais na comunhão que é usualmente chamada "a reunião da espera." Devemos voltar nossa atenção agora sucessivamente aos aspectos da entrega do indivíduo e da reunião corporativa da espera onde usualmente culmina esta espera.

(a) Entrega (Esvaziamento). O conceito da entrega é freqüente na literatura pentecostal. Se o candidado cumpriu todas as condições de obediência ativa e se agora se entregará completamente ao Espírito, recebe a certeza de que receberá o batismo pentecostal. Agora, o candidato não deve procurar de qualquer maneira cooperar no processo ou ajudá-lo. Deve ficar tão passivo quanto possível. Empregando a analogia do batismo nas águas, Riggs (pág. 66) adverte que "a cooperação mediante a participação ativa não ajuda, senão impede, aquele que está batizando." Passando, então, para o batismo no Espírito propriamente dito, Riggs continua: "Corpo, alma e espírito devem ser entregues. Nosso corpo físico deve ser maleável sob Seu poder. . . O batismo completo e total no Espírito Santo. . . é galgado somente quando há uma entrega perfeita a Ele do ser inteiro, e a língua é entregue ao controle do bendito Espírito Santo."[61] Quando o candidato se esvazia suficientemente e se torna adequadamente submisso, a evidência desejada acha acesso.

Como este aspecto doutrinário específico é desenvolvido pode ser ilustrado numa das mais antigas cartas nos anais do movimento pentecostal. Em 1906, o ano importante da disseminação mundial do pentecostalismo, T. B. Barratt, que mais tarde seria o apóstolo do movimento pentecostal europeu, escreveu de Nova York para Los Angeles, pedindo ajuda no recebimento do batismo no Espírito Santo conforme estava sendo recebido de novo nos

eventos de Los Angeles, que rapidamente se tornaram influentes. A carta que recebeu em resposta serve como amostra excelente da doutrina da entrega. Citamo-la quase integralmente conforme ela aparece na autobiografia de Barratt (*Fire*, pág. 109, e os grifos são de Barratt e/ou da carta):

> Los Angeles, Ca., 28 de set. de 1906
>
> T. B. Barratt
>
> Prezado Irmão em Nosso Senhor Jesus Cristo. Saudações a ti em Seu Nome!
>
> Tua carta sincera tocou nosso coração; estamos orando para que o pleno batismo pentecostal venha sobre ti! De modo que sejas equipado para Seu serviço como nunca antes! Deve haver uma saída total do próprio-eu, deixando tudo para Jesus. . . e apenas *deixar* que Deus faça Sua preciosa vontade conosco. Depois de teres ficado plenamente consagrado, e de saberes que Deus purificou teu coração, então, jejua, e *espera em Deus*. Conserva-te numa atitude de receptividade — e o que quer que aconteça no teu corpo, continua a deixar Deus fazer o que deseja contigo, e pede que Ele assim faça. Nada precisas temer, enquanto te manténs coberto pelo sangue — "O perfeito amor lança fora todo o medo." Às vezes ocorre uma tremedeira maravilhosa, e às vezes a língua vem de início, como um nenê aprendendo a falar. Mas deixa Deus ter tudo — língua, mãos e pés — o corpo inteiro apresentado a Ele, como teu culto racional! Quando o Espírito Santo entrar, o saberás, porque Ele estará na tua *própria carne*. Sê obediente em toda a linha. Sê *nada* — a fim de que Ele possa ser tudo em tudo. Ficaríamos tão contentes se Deus te levasse a Los Angeles — muitos vieram de longe, e voltaram com seu pentecoste maravilhoso. Aleluia! . . .*Somos muito diferentes do que éramos em qualquer tempo antes* — nada faríamos para perder isto. Prepara-nos para a fogueira, ou qualquer coisa que possa vir!
>
> Que Deus outorgue a ti muito rapidamente este maravilhoso batismo, é nossa oração sincera.
>
> (assinado) Sra. I. May Throop.

Nesta carta, quase a gama inteira da doutrina da obediência, e boa parte da doutrina inclusiva e maior do batismo no Espírito Santo pode ser vista de uma só vez. Os absolutos devem ser observados: "o pleno batismo pentecostal," "uma saída total," "deixando tudo," "plenamente consagrado," "deixa Deus ter tudo," "sê obediente em toda a linha." A obediência passiva segue a obediência ativa: "Depois de teres ficado plenamente consagrado, e de saberes que Deus purificou teu coração (os dois tipos de obediência ativa), então, jejua, e espera em Deus." Todo o controle volicional pelo recebedor agora deve ser abandonado; o candidato agora deve ser "*nada* — a fim de que Ele possa ser tudo em tudo." Não deve haver resistência, e deve haver total receptividade: "Conserva-te numa atitude de receptividade — e o que quer que aconteça no teu corpo, continua a deixar Deus fazer o que deseja contigo, e pede que Ele assim faça." A receptividade deve ser até mesmo física: "lingua, mãos e pés — o corpo inteiro."

Neste estado totalmente receptivo, de esvaziamento de si mesmo e de entrega, ocorreu a obediência passiva no seu lado individual.

(b) A reunião de Espera. A entrega do candidato pentecostal usualmente ocorre no contexto da reunião de recebimento ou espera (a idéia de "esperar" vem da injunção do Senhor em Lucas 24:49: "ficai/permanecei em Jerusalém"). A reunião de espera desempenha um papel central na apropriação do batismo no Espírito Santo. É uma pena que ela receba tão pouca atenção na literatura pentecostal, porque seria justo dizer que, institucionalmente, sua importância não fica atrás de qualquer outra realidade eclesiástica a não ser da reunião pentecostal (a ser descrita adiante): nem a pregação formal, nem os

sacramentos, nem qualquer outro tipo de praxe ou reunião pentecostal parece ocupar um lugar comparável na vida pentecostal.[62]

Quase todas as condições prévias da obediência ou se orientam em direção a este lugar decisivo, ou ali operam: a obediência ativa leva a esta reunião; a obediência passiva é exercida nesta reunião; e é para a oração que a reunião existe. Uma reunião de espera pode ser provisoriamente definida como uma reunião que ocorre, ordinariamente, depois de uma assembléia regular da igreja, e mais freqüentemente ao anoitecer; nesta reunião, os candidatos para o batismo pentecostal recebem a oração doutros pentecostais, que oram juntamente com eles e em prol deles, a fim de que os candidatos sejam levados à experiência do batismo no Espírito Santo com a evidência glossolálica. É, em resumo, uma reunião de oração para o batismo no Espírito Santo.

Na reunião de espera, o candidato será cercado com um volume de oração e exortação até que o *aer* espiritual fique bem carregado e quente e, à medida em que o candidato começa a se aproximar do êxtase ou do falar em línguas, a intensidade da oração e exortação coletivas aumentará, e a receptividade e sensibilidade do candidato serão ressaltadas, até que o alvo desejado seja alcançado, ou deixe de ser alcançado. Brumback, no seu livro pentecostal autoritativo sobre a glossolalia justifica e explica os procedimentos da reunião de espera:

> Há uma atitude apropriada para os ajudantes na oração adotarem para com os candidatos à plenitude do Espírito, e esta atitude é endossada e praticada pela vasta maioria dos crentes pentecostais. Sempre é apropriado cercar estes candidatos com uma atmosfera de oração e louvor, e oferecer uma palavra de encorajamento. Quando está manifesto que estão sendo cheios do Espírito Santo, é perfeitamente correto exortá-los a entregar-se a Ele. O sobrenatural é um âmbito estranho para estes interessados, e quando o louvor nos seus lábios começa a mudar do idioma familiar deles para uma nova língua desconhecida, é um encorajamento ter alguém perto que já passou por esta experiência.[63]

Outros pentecostais devem contribuir de todas as maneiras possíveis para levar a efeito a evidência do batismo espiritual do candidato, ou seja: o falar em novas línguas. Embora na reunião de espera a atividade volitiva da parte do candidato deva ser reduzida a um mínimo, a responsabilidade e a atividade do grupo pentecostal é aumentada ao máximo. Ao entregar-se, o candidato deve procurar ser, nas palavras da carta a Barratt, "nada"; nas reuniões de espera, o círculo do candidato deve procurar ser tão espiritualmente ativo quanto possível para ajudar a pessoa entregue a chegar ao alvo desejado.

O pentecostalismo tem sido criticado, como se poderia esperar, por causa do caráter sugestionável das suas reuniões de espera e da natureza às vezes forçada, segundo parece, dos fenômenos extáticos. Uma defesa da "expectativa forçada" na reunião de espera é usualmente oferecida pelos pentecostais com base na própria ordem de Jesus no sentido de "esperar. . . até" (Lucas 24:49; cf. Atos 1:4), e das Suas ordens aos Seus discípulos, nas palavras de certa resposta pentecostal, "no sentido de orientar-se bem conscientemente em direção desta experiência nas reuniões de espera. (Jesus) fez exatamente aquilo que os inimigos do movimento pentecostal acusam os pentecostais de fazerem. Mediante Seu mandamento, invocou uma atmosfera de ardente expectativa."[64] Mas nem todos os pentecostais são tão tolerantes. Num editorial em *Pentecost* Gee discute francamente alguns dos problemas inerentes na reunião de espera.

> A tentação sempre-presente que tem perseguido o Reavivamento Pentecostal por mais de cinqüenta anos é esforçar-se e "fazer" com que os candidatos aparentemente falem em línguas de tal modo que possa ser alegado que "penetraram" no Pentecoste pessoal prometido. No nível mais elevado, este desejo de ajudar as pessoas a falarem em línguas quando o poder do Espírito está manifestamente sobre elas é inteiramente puro, pois tem sua origem em nada

> menos que o amor e um anseio para o interessado e o ajudante mutuamente se regozijarem ao chegarem ao desejado objetivo espiritual. No nível mais baixo, pode ser o desejo carnal do obreiro que dirige a reunião de espera no sentido de construir uma reputação pessoal para sua capacidade de "levar as pessoas a chegar lá." A fim de levar as pessoas a falar com aquilo que se alega ser "línguas", métodos têm sido adotados para os quais não aceitamos desculpas.[65]

Mas Gee ainda afirma, na mesma página editorial, que na reunião de espera "realmente deve surgir um desejo, e mesmo um anseio, por ouvir os candidatos falarem em línguas como evidência de que indubitavelmente receberam a bênção pela qual ansearam." *Abusus non tollet usum.*

Independentemente das opiniões acerca da reunião de espera parece que é nesta reunião que a maioria dos batismos pentecostais ocorre. Sem dúvida, a experiência pode ocorrer em particular, e ocorre mesmo, mas podemos concordar com o julgamento de Hutten que "mais freqüentemente a experiência ocorre na reunião pentecostal."[66]

iii. Resumo. Na categoria pentecostal da obediência, praticamente tudo na religião, moral e psicologicamente considerado, pode ser incluído. A pessoa deve ser muito pura (a obediência ativa) e muito maleável (a obediência passiva) e muito dada à oração, em particular e coletivamente, para o Espírito divino descer.

A diferença entre as obediências ativa e passiva, vista do lado de fora, é que na ativa há um caráter mais moral, e na passiva, um caráter mais psicológico. No lado ativo, parece haver a defesa da façanha aparentemente sobre-humana da impecabilidade. Quando se nos conta, por exemplo, que somente o pecado pode nos impedir de receber o batismo no Espírito Santo ou que o pecado e o Espírito Santo não podem habitar no mesmo coração. podemos ver quão seriamente esta condição é realmente argumentada. No lado passivo, parece haver uma proposta em prol de um auto-esvaziamento quase igualmente sobre-humano. Os respectivos tipos de obediência parecem forçar o lado ativo ou moral perto do ponto de rompimento e, no lado passivo ou psicológico, tender ao ponto da evaporação. Podemos dizer que os dois polos clássicos do ardor religioso se expressam nas condições pentecostais da obediência ativa e passiva: uma auto-asseveração extremamente otimista (a impecabilidade), e uma auto-negação extremamente pessimista (o ser nada) — que às vezes são chamadas as variedades distintivamente ocidental e oriental da expressão religiosa.

A reunião dos conceitos ativo e passivo pode ser achada na noção da totalidade. "Você obedeceu a Ele *totalmente*?" ou "Você se entregou a Deus em *cada ponto*?" são perguntas pentecostais freqüentes. No conceito pentecostal, para haver verdadeira obediência deve haver tanto o arrependimento total (tão total que exclui o pecado conhecido) e a entrega total (tão total ao ponto de excluir o próprio-eu). É axiomático na teologia pentecostal que somente onde há obediência plena ou total é que pode haver o dom pleno ou total do Espírito.

Não há falta de ardor moral ou religioso na obediência pentecostal. Estamos na presença de uma categoria distintivamente religiosa; se é evangélica, no sentido clássico, é pergunta que deve aguardar uma consideração da condição final da fé.

c. *A Fé.* O pentecostalismo afirma a fé, mas um tipo de fé que não é usualmente entendida como tal na definição protestante tradicional. Devemos, portanto, dedicar uma atenção mais do que passageira à condição pentecostal da fé a fim de descobrir sua natureza subjacente nas suas várias formas: (1) na sua diferença em caráter da fé comum; (2) no seu caráter declarado de *sola fide*; e (3) no seu caráter desenvolvido de preço ou *analogia pecuniae.* (4) Finalmente, devemos estudar a polêmica muito impressionante *contra* a fé-somente como condição válida para o recebimento do Espírito.

i. Os Dois Tipos de Fé. A fé é quase sempre incluída nas listas pentecostais. A fé é usualmente entendida como um ato adicional que complementa a obediência mediante a qual, em última análise, o dom do Espírito é recebido. Fica aparente na discussão anterior acerca da natureza subseqüente do batismo no Espírito Santo, no entanto, que a fé que apreende Cristo na Sua salvação não é usualmente entendida como idêntica à fé que apreende o Espírito Santo na Sua plenitude. Dois tipos, ou, pelo menos; dois atos de fé são usualmente requeridos para as duas experiências do novo nascimento e do batismo no Espírito. "Assim como há fé em Cristo para a salvação," Pearlman expressa a idéia, "assim também há uma fé no Espírito para o poder e a consagração."[67] Não fica inteiramente claro por que a primeira fé não se apropria do Espírito Santo no Seu ministério inteiro. Mesmo assim, parece ser o argumento pentecostal geral que a fé "adicional" ou a segunda fé é necessária (1) porque a primeira fé foi insuficientemente dirigida e (2) insuficientemente totalizante.

(a) O Problema da Fé Insuficientemente Dirigida. Conforme já indicamos na discussão da conversão de Cornélio, será reconhecido que o batismo no Espírito Santo *pode* ser experimentado com o ato inicial da fé, embora ocorra muito raramente. "O ideal," escreve Pearlman, "seria a pessoa receber o derramamento de poder imediatamente após a conversão, mas realmente há várias circunstâncias duma e de outra natureza que tornam necessário algum tempo de espera diante do Senhor."[68] O ideal não é usualmente a situação real porque há uma necessidade, no mínimo, de um desejo separado e específico do "próprio Espírito", usando as palavras do título do estudo-padrão feito por Riggs. Há, conforme indica Pearlman (pág. 233), uma "fé em Cristo" e "uma fé no Espírito" e, assim, quanto à direção pelo menos, há tipos diferentes de fé.

O Espírito na Sua plenitude não é outorgado simplesmente à fé em Cristo, pois o Espírito deve, nas palavras de vários comentaristas, ser especificamente "pedido", Riggs (pág. 112) cita F. B. Meyer no sentido de que (e os grifos são dele): " 'Ele deu (o Espírito Santo) à Sua igreja. . . e espera para dar a cada membro *individual* daquela igreja a participação dele ou dela no Pentecoste, na única *condição* de pedí-la com fé.' " Esta lei de apropriação ou pedido fica em vigor, argumenta-se, não menos para o recebimento pelo indivíduo do dom do Espírito, de uma vez por todas no Pentecoste, do que para o recebimento pelo indivíduo do dom da salvação, de uma vez por todas, na cruz. "O dom de Deus requer apropriação" (Pearlman, pág. 318). Parece, portanto, que pelo menos uma razão para a insuficiência da primeira fé da maioria dos cristãos é o fato de que esta fé não é especificamente dirigida para a apropriação do dom do próprio Espírito Santo.

(b) O Problema da Fé Insuficientemente Totalizante. Há também razões porque a fé comum exercida pelo cristão comum dia após dia, mesmo quando esta fé é dirigida em direção da ajuda do Espírito Santo, não é usualmente suficiente para o recebimento do dom do Espírito Santo na sua plenitude. No modo pentecostal de entender, o cristão comum provavelmente teria sido batizado no Espírito Santo com a evidência glossolálica se tivesse tido a quantidade adequada de fé. A fé exercida pela maioria dos cristãos não é usualmente a fé à qual se referem os pentecostais quando falam da apropriação do Espírito Santo pela fé. Fica claro que, para o pentecostal, há fé e *há fé*.

Numa discussão do argumento em prol da fé como uma condição, Barratt escreve (*Rain*, págs. 214-215, grifos dele), "Assim como você foi justificado e regenerado pela fé, e santificado pela fé, assim também você deve receber o Batismo no Espírito Santo e no Fogo — no Consolador, pela fé," acrescentando-se imediatamente a qualificação importante, "Estou supondo que você se entregou a Deus em *cada ponto*. . . Está disposto a *andar o caminho inteiro com Cristo*?" Os "cada" e "inteiro" qualificam a fé pentecostal. A

fé, para o pentecostal, significa andar o caminho *inteiro* com Cristo; ser *totalmente* entregue. Destarte, a primeira fé não é ordinariamente suficiente para o dom do Espírito, devido não somente à insuficiência do objeto ou da direção (Cristo e não o próprio Espírito) mas também, e igualmente importante, devido à insuficência do seu conteúdo ou substância.

A fé pentecostal, como a obediência pentecostal, não é normalmente eficaz até que possa aproximar-se da totalidade. A obediência total *mais* a fé total deve outorgar o batismo total no Espírito Santo. A totalidade parece ser a chave para o entendimento das condições pentecostais. Podemos notar a importância da idéia da totalidade numa frase de Pethrus onde, depois de ele descrever como ele mesmo finalmente recebeu o batismo no Espírito Santo, explica por que cristãos que doutra forma são bem consagrados ainda não experimentaram o pleno batismo pentecostal no Espírito: "Tiveram experiências maravilhosas, e entrega após entrega têm sido feitas, mas, porque não fizeram a caminhada inteira para tornar completa a renúncia, não viram a plenitude da bênção."[69] Podemos isolar nesta frase a equação pentecostal: fazer "a caminhada inteira" (= a obediência total ou ativa) mais "tornar completa a renúncia" (=a obediência, ou a fé, total ou passiva) dá como resultado "a plenitude da bênção" (= o batismo total ou glossolálico). Os termos cruciais são "inteiro," "completo," e "plenitude."

Há, portanto, dois tipos de fé: uma fé que se apropria de Cristo e que se dirige a Ele, e que pode ser total ou não, e uma fé que se apropria do Espírito Santo e que deve aproximar-se à totalidade. É somente a esta última fé que é outorgado o batismo no Espírito Santo.

ii. O Caráter de Fé-Somente ou Gratuito do Dom do Espírito Santo. Há uma doutrina específica no movimento pentecostal do caráter gratuito do dom do Espírito. Aqui é insistido que nenhum mérito próprio nos consegue a promessa mas que, de modo apropriado à natureza de um dom, a promessa nos é dada livremente e sem custo. Há uma recusa positiva da necessidade de esforçar-se a fim de obter a bênção prometida. Notas autenticamente evangélicas podem ser ouvidas, por exemplo, na seguinte afirmação pentecostal representativa.

> Os que buscam... o Batismo no Espírito sempre devem lembrar-se que esta experiência também é chamada 'O Dom do Espírito Santo.' As dádivas não são compradas ou ganhas por preço ou mérito. As dádivas não podem ser forçadas ao doador... O Espírito Santo é um Dom gratuito enviado por Deus, e O recebemos pela fé, e pela fé somente (Riggs, págs. 105-106).

Quase toda a representação pentecostal argumenta em prol do recebimento do Espírito, como supra, "pela fé, e pela fé somente." Este fato deve ser ressaltado. Mas o observador não pode deixar de se sentir perplexo quando, por exemplo, seguindo imediatamente após a declaração que acaba de ser citada, há a outra declaração (e os grifos são nossos) de que "Ele dará livremente, *à medida em que cumprimos Suas condições* e Lhe pedimos Seus dons." E esta não é, conforme teremos oportunidade de ver, uma qualificação isolada. Em cada lugar, o caráter gratuito do dom é firmemente mantido. Mas este caráter gratuito sempre tem o predicado do cumprimento de condições prévias.[70]

Devemos acreditar que os pentecostais são sinceros quando dizem que o dom do Espírito é gratuito e que deve ser recebido sem esforço nem mérito humano. Mas fica difícil para o estudioso do movimento pentecostal saber exatamente o que os pentecostais querem dizer com esta declaração quando, mencionando apenas mais uma dificuldade neste assunto, em muito poucas, ou talvez nenhuma, das experiências realmente registradas ou observadas do batismo glossolálico do Espírito Santo parece que o evento

ocorreu sem considerável esforço. Por exemplo, o escritor pentecostal mais moderado, Donald Gee, que escreveu (*Gift*, pág. 57), "não devemos ter a necessidade de lutar e esforçar-nos e trabalhar para receber o Espírito Santo," numa outra ocasião, ao passar em revista batismos pentecostais no Espírito na África, escreveu com admiração: "Oh! como clamavam e gemiam e se arrastavam no pó, enquanto lutavam ao longo do seu caminho para a vitória (i.é, a experiência pentecostal). O barulho desta grande visitação foi ouvido numa aldeia a mais de dois quilômetros de distância. Durante três horas o lugar ficou sendo balançado pelo Espírito de Deus."[71] Gee sem dúvida quer dizer, conforme realmente diz, que "não devemos ter a necessidade de lutar e esforçar-nos," mas talvez não lhe pareça inconsistente que em muitas ocorrências aparentemente houve semelhantes esforços intensos.

Finalmente, porém, a expressão pentecostal "pela fé somente" significa algo diferente do que usualmente esta afirmação dá a entender no protestantismo, conforme indica um simples exame das listas pentecostais de condições (e.g., supra, pág. 69). Ali, a fé não está sozinha.

Mesmo assim, desejamos aqui simplesmente estabelecer o fato e não entrar em debate crítico com ele, de que há no movimento pentecostal uma doutrina desenvolvida do caráter gratuito do batismo no Espírito Santo, pela fé somente.

iii O caráter de Preço ou Custo do Dom do Espírito Santo. Lado a lado com o ensino que acaba de ser discutido existe outra variação na intrincada doutrina pentecostal de condições. Esta variação parece estar em quase exata contradição com a doutrina anterior, e é igualmente bem atestada, requerendo, portanto, ser ouvida neste contexto. É o ensino acerca do alto preço ou custo do batismo no Espírito Santo. Dalton dá expressão a este ensino quando escreve (pág. 70) que "esta experiência não é para uns poucos selecionados, mas, sim, para todos aqueles que a desejam e que estão dispostos a pagar o preço." Dentro do princípio do preço, outrossim, as condições usualmente são feitas de modo tão amplo que colocam em profunda questão a doutrina da fé somente, em conexão com o batismo com o Espírito Santo. Uma certa ambivalência que se sente, e uma ambigüidade real na coordenação dos incoordenados "gratuito" e "custo" podem ser observadas no seguinte testemunho por uma pentecostal a respeito do seu batismo no Espírito.

> Eu podia dizer então, conforme posso dizer hoje após mais de trinta e cinco anos, "Valeu a pena — valeu tudo quanto custou." Na realidade, não me custou nada. A alegria e a bênção pesam tanto mais do que o sofrimento de "contar o custo" e de fazer a consagração que Ele pediu, que não há nem comparação.[72]

Parece que os pentecostais podem dizer acerca do batismo no Espírito Santo que ele não custa absolutamente nada, não porque não custa nada, mas porque, em comparação com o benefício recebido, é como se nada custasse.

Uma ambivalência semelhante pode ser achada ainda mais claramente num par de observações de Skibstedt sobre as condições para o batismo no Espírito. Em primeiro lugar, ressalta juntamente com a totalidade do pentecostalismo a inteira ausência de mérito na pessoa e na obra de quem recebe, que "naturalmente está consciente do fato de que esta experiência não lhe foi dada por causa de qualquer tipo de mérito mas, sim, pela graça imerecida" (pág. 84). Mais tarde no mesmo livro escreve, porém, "Esta experiência sobrepuja mais do que suficientemente todo o sacrifício que devemos fazer, todos os relacionamentos que parecem permissíveis, mas dos quais devemos separar-nos" (pág. 112). As repetições de "devemos" são dignas de nota. A doutrina pentecostal do preço do batismo no Espírito, e da necessidade de o candidato pagar este preço é simplesmente

desconcertante quando é colocada ao lado da seguinte afirmação pentecostal que não deixa de ser representativa (Riggs, págs. 64-65, grifos dele):

> Todas estas escrituras (em Atos) enfatizam o fato de que esta gloriosa experiência é um dom do Céu e que pode ser obtida pelo simples recebimento da nossa parte. Paulo disse em Gl 3:14: "para que pela fé nós *recebamos* a promessa do Espírito" — *não por obras de justiça que tenhamos feito; não* por nossa própria santidade ou mérito; *não* como galardão de qualquer jejum e oração; *não* como pagamento a nós de qualquer maneira que seja; mas, sim, como puro dom da Sua infinita graça e amor. Ele nos é oferecido gratuitamente sem dinheiro e sem preço (*n.b.*). Meramente estendemos nossa mão da fé, nos apegamos a Ele, nos apropriamos dEle e O recebemos como nosso.

Podemos somente chegar à conclusão de que a doutrina da fé somente fica de modo desconfortável, descoordenada, como gêmea, lado a lado com a doutrina do custo.

iv. A Polêmica Anti-*Sola Fide.* Complicando ainda mais a validez da condição da fé é o fato de que, nalgumas partes do movimento pentecostal é encontradiça uma negação vigorosa de que é certo receber o batismo no Espírito Santo pela fé somente. Nestes casos, o "batismo pela fé" espúrio, conforme é chamado, é contrastado com o batismo pentecostal autêntico. O inglês Horton, por exemplo, escrevendo acerca dos batismos espirituais desfrutados pelas personalidades em Atos, comenta: "Receberam porque não queriam ser despistados por um Batismo da 'fé'. Não ficariam satisfeitos com nada menos do que um Batismo de Poder."[73]

A voz mais articulada em prol desta convicção específica era Da. Aimée Semple McPherson, a pitoresca evangelista pentecostal canadense-americana de uma geração atrás. Escreveu certa vez: "Todos nós sabemos que o *que* precisamos *acima* de tudo o mais é um batismo real e genuíno no Espírito Santo! *Não* apenas a teoria, a 'experiência do receber pela fé, crer que a possui, e continuar.' Já há tempo demais experimentamos este substituto."[74] A Sra. McPherson, juntamente com outros pentecostais, argumentou que nos tempos apostólicos o batismo no Espírito Santo "era uma experiência nítida e bem definida. Assim é hoje."[75]

Destarte, um "batismo da 'fé' ", sem ser acompanhado por qualquer experiência senão a própria fé não é suficientemente nítido e bem definido para satisfazer os padrões do batismo bíblico no Espírito. Mas o batismo glossolálico pentecostal com suas marcas claras satisfaz os padrões bíblicos. Visto que os pentecostais percebem que o batismo espiritual no Novo Testamento era uma verdadeira *experiência,* temem que fazer deste evento uma questão da fé *somente* é ameaçar seu caráter de experiência. Mas visto que é impossível ter uma batismo glossolálico sem sentí-lo, os pentecostais acreditam que garantiram a natureza essencialmente experimental do batismo no Espírito. Logo, a polêmica pentecostal contra a fé somente deve ser interpretada no seguinte sentido: a fé deve ser a fé com uma experiência, e realmente com a experiência glossolálica, para ser adequada, fiel ao Novo Testamento, e real.

O protesto pentecostal de destaque mais recente que chegou à nossa atenção, dirigido contra *sola fide,* ocorreu nas Preleções Missionárias no Seminário Teológico de Princeton, no outono de 1959. O preletor foi David du Plessis cujas palavras de conclusão na preleção final contêm tanto o tema anti-*sola-fide* quanto os apelos pentecostais de mais, de poder e de evangelização.

> Em contraste com tudo isso (na experiência Pentecostal), vemos o caráter vago da situação que impera sobre toda moderna doutrina e experiência do Espírito Santo entre os cristãos. Mas dificilmente poderia ser diferente a situação, quando o batismo no Espírito Santo é negado como crise espiritual, destinada ao crente, ou então é conservado como bênção que precisa ser apropriada pela fé, mas sem o concurso concomitante de qualquer emoção, havendo até

mesmo advertências contra todo emocionalismo. Coisas verdadeiras e explêndidas estão sendo ditas e escritas por líderes evangélicos dos nossos dias; mas, quando o problema supremo das igrejas da nossa época é a falta de poder espiritual de seus membros, pouco poderá ser feito enquanto esses membros não forem verdadeiramente revivificados. Precisamos de uma *salvação* que se estenda a cada membro, seguida por um *batismo no Espírito* que inclua cada membro, que por sua vez produzirá uma *evangelização* da parte de cada membro — e somente assim é que o *mundo será novamente transtornado.*[76]

v. O Resultado. A plena apropriação do batismo no Espírito Santo segundo o ensino majoritário do movimento pentecostal deve ser acompanhada pela experiência glossolálica de Atos. A fé cristã comum usualmente não é qualificada para esta apropriação porque é (1) dirigida para Cristo e não para o Espírito, e (2) não é total. É nesta última categoria — a totalidade — que cremos ter o indício principal quanto ao modo pentecostal de entender a fé como uma condição para o batismo no Espírito Santo. A fé, no conceito pentecostal, não é um mero confiar, é entrega total. É por esta razão que os pentecostais podem falar seriamente de "fé somente," porque aquilo que eles entendem por "fé" não é aquilo que normalmente tem sido entendido por esta palavra. Visto que a fé-como-entrega-total, segundo a definição pentecostal, nunca se reveste do caráter da fé até que seja absoluta, pode ser dito que a fé somente (entendida como este tipo de fé) outorga a experiência do batismo pentecostal.

A definição da fé, portanto, fornece a solução ao enigma daquilo que o pentecostalismo quer dizer ao falar tanto da fé do candidato somente, quanto do seu sacrifício custoso como meios para obter o dom do Espírito.[77] Pois, até que ocorra o batismo glossolálico, a fé do cristão deve ter sido imperfeita e, portanto, no modo pentecostal de entender, não era realmente fé. Quando a fé se torna quase tão absoluta quanto possível — ou seja, em linguagem prática, quando se torna muito intensa — então experimenta a glossolalia e então é realmente fé. É neste sentido intenso que os pentecostais dizem "fé somente." E neste sentido, pode-se ver como a fé se torna glossolálica. A intensidade e o êxtase não são desconhecidos um ao outro.

A diferença entre a fé cristã comum e a fé pentecostal, portanto, é que a primeira é uma falta confessada, e a última é uma totalidade que se procura galgar. A primeira é simples, e por demais superficial; a última é complexa e profunda. A primeira confessa a falência; a última é um esforço sobre-humano. E se a fé puder ser definida do modo deles, então os pentecostais podem dizer que é pela fé somente que a pessoa experimenta o batismo no Espírito Santo.

4. BASES APOLOGÉTICAS E EXPERIMENTAIS ADICIONAIS PARA A DOUTRINA DAS CONDIÇÕES

O argumento em prol das condições pentecostais, além da defesa das condições gerais já consideradas supra, usualmente culmina num argumento duplo em prol da necessidade do preparo e da apreciação.

a. *A Necessidade do Preparo.* Uma explicação freqüentemente sugerida para aquilo que os não-pentecostais acham curioso — a colocação da fé num contexto de intensas obras espirituais para obter o Espírito Santo prometido — é a persuasão dos pentecostais de que estas obras são preparatórias e que tornam mais fáceis o ato final da fé. Benjamin Baur dá expressão a esta idéia: "Se, ao sondar seu coração, você acha que está sendo verdadeiramente submisso à vontade revelada de Deus e em harmonia com seu próximo. . ., *então* será fácil para você exercer aquela fé simples, como de criança, no Senhor, que trará uma rápida resposta da parte dEle" (grifos nossos).[78]

A obediência facilita a fé. É por isso que será notado que a fé é colocada, não infreqüentemente, no fim das listas pentecostais. Pois quando as obediências necessárias tenham sido levadas a efeito, *então* a pessoa consegue crer que Deus cumprirá Sua promessa. Falando das boas obras prévias de Cornélio, Conn insiste evangelicamente que não foram estas boas obras que obtiveram para ele o batismo no Espírito: "Cornélio era. . . escrupuloso nas suas obras. Mas não foi isto que trouxe o Espírito Santo ao seu coração." Mas então Conn acrescenta, de modo pentecostal: "O que lhe trouxeram foi uma oportunidade para o escutar com fé" (*Pillars*, pág. 98). As obras de Cornélio não trouxeram a ele o Espírito Santo, mas trouxeram, isto sim, a *oportunidade* para o Espírito Santo vir a ele.

Longe, portanto, de ser impedida pelas obras, a fé, na interpretação pentecostal, é ajudada por elas no seu recebimento do dom divino. A fé, acredita-se, não exclui as obras no recebimento do dom do Espírito da parte de Deus; a fé pode e deve acompanhar as obras; mas o lugar especial da fé com relação às obras, no desenvolvimento pentecostal, imediatamente segue as obras assim como o efeito segue suas causas. Este modo de entender pode ser observado na seqüência significante de Riggs (e devemos notar mais uma vez a palavra "então"): "Destarte, primeiramente nos certificamos de que estamos de bem com Deus. Então, cessamos das nossas próprias obras ou esforços, e pedimos a Ele o dom que procuramos. Ele está esperando por nós, para que cheguemos a este ponto" (pág. 106).

Tem-se a impressão de que Deus espera os cristãos chegarem a este ponto a fim de empregar o período preparatório para lhes ensinar lições espirituais. "Deus," escreve Skibstedt (pág. 124), "tem muitíssimas lições para nós sobre a humildade e a paciência quando de início retém Seus dons e Suas bênçãos que pensamos que devem ser sempre plenamente disponíveis." Quando os crentes são obrigados a procurar repetidas vezes receber os dons de Deus, não é devido a qualquer relutância em Deus quanto a nos dar livremente Seus dons; pelo contrário, os pentecostais querem dizer que é a vontade de Deus instruir-nos através destas próprias tentativas e pela Sua demora, em questões espirituais importantes. Mediante a submissão paciente às condições requeridas, o candidato para o batismo pentecostal é iniciado em atitudes espirituais que conduzem à experiência divina.

Não há qualquer tempo estipulado para este preparatório importante. O único dado constante é a consagração — a consagração total, perfeita, absoluta. "O ato do preparo," escreve Barratt, "pode ocorrer muito rapidamente, quando há suficiente simplicidade e consagração perfeita da parte do candidato" (*Rain*, pág. 63). E aqueles que são obrigados a esperar por longos períodos não terão no fim, segundo lhes é confidenciado, qualquer pesar, por causa das lições aprendidas no interim. Mesmo assim, a regra usual é que quanto mais inteira a consagração, tanto mais rápido o batismo.

b. *A Necessidade da Apreciação.* Insiste-se, em segundo lugar, que somente aquilo que é buscado com zelo é profundamente apreciado. "Quanto mais procuramos intimamente um dom de Deus, tanto mais devemos nos sacrificar a fim de recebê-lo," escreve Skibstedt (pág. 124), "tanto mais, exatamente, saberemos dar valor ao dom quando já o tivermos recebido." Gee concorda e, ao mesmo tempo, sublinha a grande importância da doutrina do custo na teologia pentecostal: "Permanece o fato de que coisas que são obtidas por preço barato são consideradas baratas; ao passo que aquilo para o que um grande preço foi pago fica sendo um tesouro precioso para sempre" (*Pentecostal Movement*, pág. 151). Esta convicção, naturalmente, somente com dificuldade (ou, conforme vimos, com uma mudança de definições) pode ser reconciliada com o caráter gratuito do dom do Espírito, que é recebido pela fé-somente. Mesmo assim, o pentecostalismo acredi-

ta que suas condições são justificadas, se é que precisam de mais justificação, pelas leis da gratidão segundo o bom-senso.

5. INSTITUIÇÕES NÃO-DESENVOLVIDAS: A IMPOSIÇÃO DAS MÃOS E O BATISMO

O que parece ser importante na outorga extraordinária do Espírito Santo de acordo com os relatos em Atos, a imposição das mãos pelos apóstolos, recebe surpreendentemente pouca atenção na maioria das listas pentecostais de condições e, quando é interpretada, usualmente é entendida meramente como uma ajuda simpática ao ato mais importante e interior da fé ou do esvaziamento. Embora a imposição das mãos seja raramente mencionada na literatura pentecostal, nunca vimos uma reunião pentecostal de espera em que a imposição das mãos pelo líder, e usualmente por tantos participantes quanto possível, não tenha desempenhado um papel muito importante no induzimento ou encorajamento preliminar da experiência pentecostal. O pentecostal, é lógico, nega que o dom do Espírito fosse uma prerrogativa apostólica e crê que, assim como a imposição das mãos foi desnecessária no dia do Pentecoste, é igualmente desnecessária hoje como condição *indispensável* para o recebimento do dom pentecostal do Espírito. [79]

De modo semelhante, o que parece ser central à transmissão normal do Espírito Santo em Atos e na totalidade do Novo Testamento o batismo — é comparativamente pouco discutido em conexão com o dom de crise do Espírito no pentecostalismo, embora o batismo propriamente dito pareça freqüentemente ter importância na prática pentecostal. O batismo é invariavelmente entendido como simples símbolo externo, embora seja dramático e sincero, de um fato interior mais importante, ou, que é quase dizer a mesma coisa, é entendido como uma confissão da sincera obediência e fé do cristão.

Talvez a exposição mais sucinta da distinção entre o batismo cristão comum e batismo pentecostal extraordinário no Espírito Santo possa ser achada na análise de Skibstedt.

> A diferença entre os dois batismos é que a entrega recebe uma interpretação mais simbólica no batismo na água, ao passo que no batismo no Espírito a consagração é sentida *experimentalmente.* No batismo na água, *nós* testificamos que firmemente confiamos nas promessas de *Deus* quanto à graça. No batismo no Espírito, no entanto, *Deus.* Se torna testemunha a *nós,* abertamente, conforme Pedro explica com relação aos convertidos na casa de Cornélio: "Ora, Deus que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós concedeu" (Atos 15:8). [80]

O batismo, então é entendido como primariamente o ato do *crente* e, portanto, como um evento essencialmente humano; o batismo no Espírito Santo, do outro lado (visto como fato separado pelos pentecostais) é entendido como primariamente a operação de Deus, e como evento divino que coroa a consagração prévia do crente. Deve ser mencionado finalmente em conexão com isto que a maioria dos grupos pentecostais, embora não todos, pratica o batismo do crente por imersão, como símbolo da obediência e fé do crente. [81]

Tanto a imposição das mãos e o batismo, praticados pelas igrejas, são entendidos na maioria dos grupos pentecostais, portanto, como instituições que são primariamente simbólicas e externas. As instituições pentecostais da obediência e da fé, do outro lado, são entendidas como eventos interiores reais (e não meras formas externas) que são profundamente experimentados pelos próprios que as recebem, e não ritualmente sobre impostos por outros.

6. RESUMO E CONCLUSÕES

Em resumo, podemos dizer que as condições pentecostais são necessárias tanto para explicar quanto para obter o batismo subseqüente no Espírito Santo com sua evidência glossolálica. A fonte originária da doutrina de condições é Atos e outras passagens bíblicas que ensinam uma conexão entre o dom do Espírito e a conversão, a obediência, a oração e a fé.

A conversão é a condição prévia indispensável para o batismo pentecostal, A obediência — tanto ativa (com o alvo de um coração sem pecado) quanto passiva (com o alvo do esvaziamento de si mesmo) — é o preparo essencial do cristão para o batismo no Espírito Santo. Quando a obediência está completa, o cristão deve possuir fé. A fé que o pentecostalismo preza nesta conexão não é usualmente idêntica à fé cristã inicial; é um tipo diferente, ou, pelo menos, um ato diferente de fé, dirigido primariamente em direção ao Espírito Santo com uma nova intensidade quantitativa, e, como tal, nem é *sola* nem *simplex*. É uma fé acrescentada a uma obediência preparatória que, juntamente com esta obediência, paga o preço de uma dedicação sacrificial necessária para adquirir e apreciar o dom do Espírito Santo. A fé pentecostal é melhor descrita como *última fides*.

Em conversação com o pentecostalismo é usualmente neste ponto, a saber: que condições além da fé "salvífica" e antes da fé "última" e incluindo-a, são necessárias para o recebimento do Espírito — que o cristão na tradição da Reforma acha a maior dificuldade em acompanhar, e onde sua objetividade é mais testada e suas simpatias submetidas à maior tensão. O pentecostal, pois, pode colocar (aquilo que nos parece ser) ênfase extraordinária sobre a experiência e, se assim desejar para si mesmo, até mesmo sobre a experiência das línguas; e ele pode, talvez, até mesmo localizar (o que nos parece desnecessário) bênçãos espirituais além do batismo e, se quiser para ele mesmo, até a apropriação mais plena do Espírito Santo — em nenhum destes casos ficaremos muito contentes, mas em nenhum deles ficaremos cheios de anátemas. Mas quando somos convidados a nos apropriar destes benefícios, ou de quaisquer outros fora de, ou além de, a simples fé mediante a qual Cristo nos apreende; através da obediência, por mais exemplar que seja, ou da fé, por mais integral que seja, então o protestante é compelido a entrar não simplemente numa análise do movimento pentecostal mas também numa crítica.

E ao entrarmos nesta crítica estaremos, em efeito, entrando na crítica teológica de um evangelicalismo do qual o pentecostalismo é simplesmente uma expressão recente e uma conseqüência lógica e teológica. Pode-se observar até que grau este evangelicalismo coparticipa com o pentecostalismo as pressuposições principais acerca da obra do Espírito Santo, ao ler muitos tratamentos evangélicos conservadores da doutrina do Espírito Santo. Na seguinte citação de um evangélico conservador norte-americano de grande destaque, Dr. Harold Ockenga, *The Spirit of the Living God,* recebemos uma declaração especialmente sinótica desta doutrina do Espírito.

> Não somente devemos ter o Espírito habitando em nós, como também enchendo-nos. Esta plenitude, porém, depende de várias coisas. É necessário entregar a Ele a autoridade sobre nossa vida. Isto importa em afastar a vontade-própria e colocar no seu lugar a vontade de Deus. . . Nada, penso eu, é mais difícil. Importa na crucificação do nosso velho próprio-eu, de nossos desejos, ambições, preconceitos, comodidade e hábitos semelhantes. . . Sermos cheios do Espírito, portanto, depende de pedirmos a Deus que nos dê do Seu Espírito. . . Os discípulos foram cheios de Espírito depois de uma reunião de oração que durou dez dias e Andrew Murray nos lembra que em cada caso no Novo Testamento em que os discípulos ficaram cheios do Espírito Santo foi depois de terem orado pedindo esta plenitude. Esta, sem dúvida, foi a vontade de Deus a fim de que demonstremos uma apreciação por Seu dom melhor e mais alto, e que devamos pedir para sermos cheios do Espírito Santo. Não esperes que receberás, mediante o primeiro pedido mais simples, o dom mais escolhido e mais precioso que

> Deus tem para qualquer pessoa que seja. Quando, porém, acabamos realmente pedindo, espera da nossa parte que recebamos aquela promessa pela fé, a fim de que as evidências da plenitude do Espírito possam aparecer. Devemos, então, completar a transação com Deus, pela fé, para reconhecer Seu dom do Espírito, assim como a completamos com Ele, pela fé, para receber a salvação comprada para nós por Jesus Cristo. Chega uma ocasião em que realmente podemos esperar que aceitaremos da parte de Deus, e que nEle confiaremos para isto, a plenitude do Seu Espírito Santo para cumprirmos a obra que Ele pediu que fizéssemos. Não devemos desonrá-Lo por termos falta de fé.[82]

Podemos notar nesta citação os vários aspectos compartilhados com o pentecostalismo: a idéia da subseqüência: aqui, a "plenitude" além da "habitação" e, mais tarde, o "dom" depois da "salvação"; a condicionalidade: "contingente," "necessário"; as várias condições da obediência: "a crucificação do nosso velho próprio-eu" (a obediência ativa); "afasta a vontade-própria" (a obediência passiva); a oração: "pedirmos a Deus," mais a oração ressaltada e importuna: "realmente pedindo"; a condição da fé: "acabamos (lit. ultimamente!) pedindo;" e até mesmo uma doutrina modificada de "evidências": não se refere, porém, ao falar em línguas, e sim a vida vitoriosa é o critério usual; e, finalmente, uma doutrina de "apreciação."

O pentecostalismo herdou e levou até suas conseqüências o legado de um tipo de cristianismo cuja data remonta a Wesley, no mínimo, e talvez ao puritanismo. Em nosso diálogo com o pentecostalismo, portanto, estaremos conversando indiretamente com seus antecessores principais e com seus parentes modernos no círculo de idéias vinculadas com o Espírito.

---

1. Para a conveniência do leitor neste capítulo — um capítulo que requer considerável quantidade de citações — muitas notas de rodapé de simples referência serão levadas para o texto e abreviadas. A referência à página que segue o nome do autor (e, quando necessário, um título abreviado) formará o sistema. Na maioria dos casos o nome do autor indica o título da sua única obra alistada na bibliografia (e.g., Buntain = a obra dele, *The Holy Ghost and Fire*, Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1956). Quando um autor tem mais de uma obra na bibliografia, alistaremos em baixo o livro (ou, num dos casos, o artigo) que neste capítulo é atribuído ao nome do autor: Brumback + *Que Quer Isto Dizer? Uma resposta Pentecostal a Uma pergunta Pentecostal*, trad., O.S. Boyer, Pindamonhangaba, 1960; Eggenberger + "Die Geistestaufe in der gegenwartigen Pfingstbewegung (Darstellung und Versuch einer Beurteilung)," *ThZ, 11* (1965), 272-95; Pearlman + *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia*, trad., N. Lawrence Olson, Emprevan, Rio de Janeiro, 1968; Riggs + *The Spirit Himself*, Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1949; Williams + *Systematic Theology*, 3 vol., Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953.

2. Ernest Williams, "Your Questions," *Pentecostal Evangel, 49* (15 de jan. de 1961), 11 Cf. Nichol, *Pentecostalism*, págs. 1-2.

3. *Pentecost*, No. 34 (dez. de 1955), pág. 10. Cf. Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement*, pág. 175. Note o lugar do batismo no Espírito Santo no programa das Assembléias de Deus, "Mantendo Prioridades Espirituais: Diretrizes para o Plano de Avanço para Cinco Anos, 1969-1973," e na importante "Declaration at St. Louis," em Richard Champion (ed.), *Our Mission in Today's World: Council on Evangelism Official Papers and Reports* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1968), págs. 70, 212-13.

4. Para a distinção entre os crentes pentecostais e outros crentes evangélicos, fundamentalistas e da santidade, por causa da doutrina pentecostal distintiva do batismo no Espírito, ver Duffield, *Pentecostal Preaching*, págs. 15-16. Para uma discussão da doutrina pentecostal de modo geral, ver *Hollenweger* I,29-183; Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement*, cap. 7, págs. 95-171. Ver também nota 2 supra pág. 24.

5. Skibstedt, *Geistestaufe*, pág. 58. Ver o lugar deste livro na bibliografia de *RGG*[3], *II, 1304.*

6. *"Progress of the Various Modern Pentecostal Movements,"* págs. 58-60. Fisher observa que os pentecostais "concordam com, e não diferem de, os pontos de vista dos demais estudiosos bíblicos fundamentalistas, dispensacionalistas quanto à Pessoa distintiva do Espírito Santo, Sua divindade, processão e títulos, Sua obra na eternidade passada. . . na criação. . . com relação ao nascimento de Cristo, na vida de Cristo. . . O pentecostalismo nada postula de novo a respeito da obra do Espírito na Salvação. Reconhece a graça eficaz, que a pessoa não é regenerada à parte da obra do Espírito, e que na conversão o crente é batizado pelo Espírito Santo no corpo de Cristo, levando a efeito a união dos crentes num só Corpo." Ibid., págs. 58-59. (O batismo *pelo* Espírito Santo ainda não é, na interpretação pentecostal, o batismo pentecostal distintivo *no* Espírito Santo, ver abaixo, pág. 47).

7. Riggs, *Spirit Himself*, pág. 63. Riggs acrescenta às palavras já mencionadas (batizado, cheio, recebido, selado, ungido) os termos "caiu" (Atos 10:44) e "penhor" (II Co 1:21-22), e conclui: "assim temos sete termos distintos que são empregados em conexão com esta experiência gloriosa que é prometida aos crentes, subseqüente à salvação." Ibid.

8. As dificuldades *exegéticas* que talvez surjam são, em última análise, mais do que compensadas para os pentecostais pelas provas *experimentais* da obra espiritual dupla da conversão e do batismo no Espírito nas vidas de dedicados cristãos contemporâneos. Pearlman escreve, por exemplo: "Reconhecemos que estas duas operações do Espírito Santo não são diferenciadas nas Escrituras com precisão matemática: mas há indicações gerais da distinção; e essa distinção tem sido confirmada na experiência de cristãos espirituais em muitas igrejas, que ensinam e testificam que, além da regeneração espiritual, e subseqüente a ela, há um batismo de poder para os cristãos." *The Heavenly Gift: Studies in the Work of the Holy Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1935), pág. 26. Cf. o mesmo argumento em Williams, *Systematic Theology*, I, 39.

9. Introdução anônima a *The Pentecostal Message* (Franklin Springs, Ga.: The Publishing House/of the/Pentecostal Holiness Church, 1950), pág. 10.

10. *Systematic Theology*, I, 42, William G. MacDonald escreve que "os apóstolos tiveram várias experiências, cronologicamente, do Espírito. Na ocasião da ressurreição de Cristo, soprou de dentro dEle para dentro deles o 'Espírito Santo' (João 20:22. . .). Assim ficaram unidos com Cristo de uma nova maneira, na experiência de receber o Espírito de Cristo; isto pode apropriadamente ser chamado sua 'regeneração' cristã ou 'a renovação do Espírito Santo' (Tt 3:5). Cinqüenta dias mais tarde, estes mesmos homens 'ficaram cheios do Espírito Santo' (Atos 2:4) e começaram a falar em outras línguas como evidência desta 'plenitude.' " *Glossolalia in the New Testament* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, (1964), pág. 2. Ver este ponto de vista também em Andrew Murray, *The Spirit of Christ: Thoughts on the Indwelling of the Holy Spirit in the Believer and the Church* (Nova York: A.D.F. Randolph and Co., 1888), pág. 323.

11. *Spirit Himself*, págs. 55-56. Os três "batismos" aqui devem ser notados: (1) o batismo dos penitentes pelo Espírito, para participarem do corpo de Cristo, na ocasião da conversão; (2) o batismo na água, como confissão de Cristo; e (3) o batismo (de crentes por Cristo) para dentro do Espírito Santo como a experiência pentecostal.

12. *Zeichen*, pág. 175. Ver a declaração com base neste texto feita pelas Assembléias de Deus brasileiras em Hollenweger II, 894.

13. A.W. Kortkamp, "What the Bible Says about the Baptism of the Spirit," Panfleto No. 4285 (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d.), n.p.

14. *Geistestaufe*, pág. 73. Cf. Gee, *Pentecost* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1932), pág. 20. Ver as definições das Assembléias de Deus: "Esta experiência maravilhosa é distinta da experiência do novo nascimento e subseqüente a ela," em Winehouse, *Assemblies, pág. 208.* Um pouco enigmático, se for estudado, é o adendo de provas: Atos 10:44-46; 11-14-16; 15:7-9, ibid.

15. *God Has No Grandsons* (Dallas, Texas: Impressão particular, /1960/), págs. 3-4. Ver o argumento extenso do Bispo J.H. King no seu sermão, "The Gentile Pentecost" em *The Pentecostal Message*, págs. 147-50. O historiador da Igreja Pentecostal "Holiness" escreve: "Supor que

Cornélio não era um cristão naquela ocasião nos envolveria em sérias complicações. Era um homem devoto, um que temia a Deus, dava muitas esmolas aos pobres, e orava sempre a Deus. . . Qual cristão poderia jactar-se de tanto? Quanto menos poderíamos supor que um homem inconverso pudesse estar à altura de um padrão tão alto?" Joseph E. Campbell, *The Pentecostal Holiness Church: 1898-1948: Its Background and History* (Franklin Springs, Ga.: The Publishing House of the Pentecostal Holiness Church, 1951), pág. 181. Os maiores grupos pentecostais dos Estados Unidos e do Brasil — as Assembléias de Deus — não sustentam este ponto de vista. Cf. o comentário das Assembléias de Deus: "Aqui havia um homem religioso que não era um cristão." D.V. Hurst e T.J. Jones, *The Church Begins: A Study Manual on the First Twelve Chapters of the Acts* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1959), pág. 111.

16. *Spirit Himself*, pág. 53. Cf. Willard Cantelon, *El Bautismo in el Espiritu Santo* (3.ª ed.; Springfield, Mo., Editorial Vida, 1955), pág. 28. O problema em Atos 19:2 é algo agravado na Versão Autorizada em Inglês pela tradução: "Recebestes o Espírito Santo *depois* de terdes crido?" dando aos verbos uma seqüência que o particípio aoristo coincidente grego não sustenta. As versões modernas corrigem este erro de tradução. O mesmo erro de tradução existe em AV (e ARA e ARC) Ef 1:13: "em quem também vós, *depois* que ouvistes a palavra da verdade. . . fostes selados com o Santo Espírito da promessa." Alguns escritores pentecostais notam a tradução correta, embora nem sempre de modo feliz. Cf. Riggs, *Spirit Himself*, pág. 61; Williams, *Systematic Theology*, III, 45-46. Para a inspiração da Versão Autorizada, no entanto, cf. Brumback, *Que Quer Isto Dizer?* págs. 56-57 (ed. original). Para o mesmo tratamento destes textos no contexto norueguês, ver Skibstedt, *Geistestaufe*, pág. 72.

17. Alguns pentecostais alistam apenas seis textos e omitem, de modo significante, o incidente de Cornélio. Assim Riggs, *Spirit Himself*, pág. 61; Steiner, *Zeichen*, 174-176; Glen A. Reed, "Pentecostal Truths 322" ("Mimeographed Notes to a Course Taught at Central Bible Institute, Springfield, Missouri," 1954), págs. 17-18. Outros textos usados para estabelecer o batismo subseseqüente no Espírito Santo, ocasionalmente, são: Lucas 24:49; Atos 1:4, 8; 15:7-9; I Co 12:1-31 (segundo a declaração de fé das Assembléias de Deus em Winehouse, *Assemblies*, págs. 207-09); João 14:17 (o Consolador "que o mundo não pode receber," em Riggs, *Spirit Himself*, pág. 61); Atos 3:19 (Williams, *Systematic Theology*, III, 45-46); Tt 3:5 (Steiner, *Zeichen*, págs. 175-76). Ocasionalmente, prefigurações vetero-testamentárias são usadas para ilustrar os dois fenômenos; ver Riggs, *Spirit Himself*, págs. 56-57, 68; Williams, *Systematic Theology*, II, 26-28; III, 45; e Alice Evelyn Luce, *Pictures of Pentecost in the Old Testament* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d.), passim ([JPTZ] Veja-se, também, o recente livro de L.W. Wood, *Pentecostal Grace*, F. Asbury Pub. Co., 1980, cps I - III.)

18. Pearlman escreve, por exemplo: "De fato, o Novo Testamento ensina que a pessoa não pode ser cristã sem ter o Espírito, isto é, ser habitação do Espírito. . . Não se pode negar que existe um verdadeiro sentido (*n.b.*) no qual todas as pessoas verdadeiramente regeneradas têm o Espírito." *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia*, pág. 308. Assim também Harold Horton, *The Gifts of the Spirit* (2.ª ed.; Bedfordshire, Inglaterra: Redemption Tidings Bookroom, 1946), pág. 45; Williams, *Systematic Theology*, III, 44-45.

19. *Gosd's Great Gift: Talks Together about the Holy Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publisching House n.d.), pág. 47. O conceito de Lewi Pethrus pode ser considerado extremo em aduzir, à parte desta plenitude pentecostal, a parábola da volta dos espíritos imundos. *The Wind Bloweth Where It Listeth: Thoughts and Experiences concerning the Baptism of the Holy Spirit*, tr. (do Sueco) Harry Lindblom (2.ª ed.; Chicago: Philadelphia Book Concern, 1945), pág. 30. De modo semelhante, Brumback, *Que Quer Isto Dizer?*, pág. 139 (ed. original).

20. *Spirit Himself*, pág. 119. "No Novo Testamento, os homens sempre recebiam, uma 'medida' do Espírito e ficaram plenos do Espírito, em grau maior ou menor, na ocasião da sua conversão. Todo filho de Deus recebeu o 'Espírito da adoção' e fica cheio do Espírito em certa 'medida' quando é convertido." Rev. J.F. Hall, "The Baptism in the Holy Spirit" (n.p., n.d.), pág. 4.

21. Estes aspectos podem ser mais admiravelmente observados no livreto pentecostal de essenciais que é tão influente nas Assembléias de Deus na América Central e do Sul, o *Reglamento local*, ed. Rafael D. Williams (9.ª ed., Santa Ana, El Salvador, A.C.: Conferência Evangélica de las Asambleas de Dios en Centro América, 1959), onde a evangelização recebe um lugar de destaque, porém

equilibrado e surpreendentemente centralizado na igreja (local) no escopo do empreendimento cristão total. Sobre a cristocentricidade, note mais recentemente o tema da Oitava Conferência Mundial Pentecostal no Rio de Janeiro em 18/23 julho de 1967: "O Espírito Santo Glorificando a Cristo". Impressionante também é o ministério cristão representado, por exemplo, em David Wilkerson com John e Elizabeth Sherrill, *A Cruz e o Punhal*, Belo Horizonte, MG: Editora Betânia, 1976.

22. *Systematic Theology*, III, 53. Ver a discussão de Hollenweger do caráter não-soteriológico do batismo espiritual onde nota que meramente "uma minoria — principalmente os grupos de 'Jesus Somente' — sustentam a necessidade salvífica do batismo no Espírito Santo" (I, 82). Hollenweger conclui, poranto, que "se considerarmos uma seita teologicamente como um grupo que considera a afiliação nele como sendo necessária para a salvação, então desconheço — à parte de exceções insignificantes — qualquer grupo pentecostal que devemos considerar como sectário" (Ibid., 219). Para dados sobre os grupos periféricos de "Jesus Somente" ver Nichol, *Pentecostalism,* pág. 90,116-119; *Hollenveger* I, 138-39. Embora o neo-pentecostalismo juntamente com o Pentecostalismo, insista que o batismo no Espírito Santo ou o falar em línguas não seja uma exigência para a salvação, mesmo assim, os dois asseveram freqüentemente que a experiência pentecostal é, nas palavras de Laurence Christenson, "um elo distinto na corrente divinamente trabalhada que nos liga a Cristo." *Speaking in Tongues,* pág. 53. Logo, sem esta experiência, aos cristãos "falta um elo" no seu relacionamento com Cristo e ainda estão nalgum lugar fora da plena comunhão com Deus e de tudo quanto Deus tem para lhes dar no Espírito Santo, cf. nota 27, abaixo.

23. Pág. 16. Cf. Hughes, *What Is Pentecost*, págs. 19, 21. Ver as conexões praticadas entre o batismo no Espírito Santo e a missão no pentecostalismo brasileiro, Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, págs. 42-43.

24. "Scriptural Principles for Receiving the Baptism in the Holy Spirit," em *Pentecost*, No. 38 (dez. de 1956), pág. 8. Cf. o modo comparável de entender a Confirmação noutras tradições cristãs, abaixo, págs. 144-147.

25. V, 311. Ver também Steiner no seu discurso diante da Conferência Mundial de Assembléias Pentecostais em Estocolmo, 1955, chamado: "The Pentecostal Movement and World Evangelism," em *Pentecost*, No 33 (set. de 1955), págs. 2-3. Cf. Aimée Semple McPherson, no seu sermão: "The Baptism of the Holy Spirit: The Need of the Church Today" no seu livro *This Is That: Personal Experiences, Sermons and Writings* (Los Angeles: Echo Park Evangelistic Association, 1923), especialmente pág. 712.

26. Do livro de Gee, *Die Früchte des Geistes*, pág. 6 em O. Eggenberger, "Die Geistestaufe in der gegenwartigen Pfingstbewegung," *ThZ, 11* (1955), 278. A edição original do livro de Gee, em Inglês, não estava à minha disposição.

27. Edward J. Jarvis, "This Is That," *Pentecostal Evangel, 49* (15 de jan. de 1961), 6-7. Ver o nono parágrafo nos artigos de fé da Congregação Cristã no Brasil em *Hollenweger* II, 923: "Cremos no batismo no Espírito Santo que é recebido depois da salvação." Baseados no seu estudo e experiência de, especialmente, o Livro de Atos, os pentecostais chegaram à conclusão, no resumo de um estudo recente de âmbito continental: "que não é suficiente para um crente ser regenerado, mas que ainda precisa de um batismo especial no Espírito Santo para tornar-se, no pleno sentido da palavra, um cristão autêntico." *Les Mouvements de Pentecôte,* pág. 35.

28. Acerca das manifestações espontâneas de sentimento, Bloch-Hoell observou, "o movimento da santidade dava calorosas boas-vindas à prática delas. . . e, mais tarde, o movimento pentecostal a exigia, ressaltando um tipo de movimento motor acima de todos os demais: a glossolalia." *Pentecostal Movement*, pág. 16.

29. *Pentecost*, No. 45 (set. 1958), pág. 17. Cf. também Gee, *Pentecostal Movement*, págs. 7-8; duPlessis, *IRM, 47* (abril de 1958), 193; Pearlman, *Doutrinas*, pág. 307; J.E. Stiles, *The Gift of the*

Holy Spirit (Burbank, Calif.: Impressão Particular, (n.d.), pág. 96; Ray H. Hughes, *Church of God Distinctives* (Cleveland, Tenn.: Pathway, 1963), págs. 32-33. Os pentecostais normalmente não definem o batismo no Espírito Santo sem esta evidência inicial.

30. Grupos Pentecostais que *não* subscrevem este artigo na sua forma normal são: Elim Foursquare Gospel Alliance (com matriz na Grã-Bretanha), a Schweizerischen (suíça) Pfingstmission, e algumas formas de pentecostalismo alemão, especialmente o Christlicher Gemeinschaftsverband Mülheim-Ruhr. Ver *Hollenweger* I, 79-97, e especialmente 85, 93, para discussão. De modo significante, os dois grupos pentecostais chilenos que se afiliaram ao Concílio Mundial das Igrejas em 1961 — a Iglesia Metodista Pentecostal de Chile e a Iglesia Pentecostal de Chile — diferem da maioria dos pentecostais em não subscrever a doutrina de que falar em línguas é a única evidência do batismo no Espírito. O artigo onze da declaração de fé da Iglesia Pentecostal de Chile afirma que "falar em línguas, ter visões, profecias ou qualquer outra manifestação em conformidade com a Palavra de Deus, é uma evidência do batismo no Espírito Santo." *Hollenweger* II, 986. Mesmo assim, nem sequer o pentecostalismo majoritário argumenta que o falar em línguas é a única evidência do Espírito; simplemente insiste que é a única evidência *inicial* da plena vinda do Espírito. Ver pág. 63 abaixo. No neo-pentecostalismo, no entanto, pode ser escrito: "A Escritura não diz que (falar em outras línguas) é a única evidência. Mas, ao mostrar-nos o padrão, a Escritura não nos dá nenhuma sugestão consistente de qualquer outra." Christenson, *Speaking in Tongues,* pág. 54.

31. Em Eggenberger, "Geistestaufe," *ThZ,11* (1955), 276. Mesmo se alguém *sente* que recebeu o Espírito Santo na Sua plenitude, não deve acreditar que O recebeu de *fato*, a não ser que tenha esta evidência bíblica. Ver, por exemplo, o décimo-sexto artigo de fé da Congregação Cristã no Brasil: "Quando um crente recebe o poder do Espírito Santo, não deve dizer: 'Fui batizado;' pelo contrário, deve esperar até que o Espírito Santo Se manifeste de acordo com a Palavra de Deus, por meio do falar em outras línguas," *Hollenweger* II, 917. Cf. Read *et al., Latin American Church Growth*, pág. 315, onde, com a exceção notável do Chile, vê-se que a totalidade do pentecostalismo latino-americano concorda com a necessidade do sinal das línguas.

32. Em *Pentecost*, No. 45 (set. de 1958), pág. 17. Cf. também Kelsey, *Tongue Speaking*, págs. 69-70; Kendrick, *Promise*, págs. 51-53;

33. "The Initial Evidence of the Baptism in the Holy Spirit," *Pentecostal Evangel, 47* (12 de julho de 1959), 23. Noutro lugar, Gee escreve que "qualquer estudo sobre este aspecto deve, necessariamente ser confinado dentro destes limites, pois o Novo Testamento não contém em qualquer lugar declarações claras e categóricas quanto àquilo que deve ser considerado como o sinal." Loc. cit., pág. 3. Ver as qualificações adicionais em Williams, *Systematic Theology*, III, 55 Pearlman, Doutrinas, págs. 309-11.

34. *Pentecost*, No. 25 (set. de 1953), pág. 17.

35. Assim Reed, "Pentecostal Truths," pág. 5; Riggs, *Spirit Himself, Págs., 86-87; McPherson, The Holy Spirit* (Los Angeles: Challpin Publishing Co., 1931), pág. 168. Conn dá a Jesus, o iniciador da nova aliança, o crédito de ter falado em línguas ("Talita cumi," "Eloí, Eloí, lama sabactani"), *Pillars*, págs. 45-48. Williams atribui aos autores do Novo Testamento este dom, porque eram judeus escrevendo em Grego, *Systematic Theology*, III, 50-51.

36. As "Verdades Fundamentais" das Assembléias de Deus em *Hollenweger* II, 898. Cf. Vergara, *El Protestantismo en Chile",* pág. 161.

37. Gee, "The Initial Evidence of the Baptism in the Holy Spirit;" *Pentecostal Evangel, 47* (12 de julho de 1959), 3. Sugestões estatísticas semelhantes às de Gee são oferecidas por Brumback, *Que Quer Isto Dizer?* págs. 232-33, cf. pág. 188 (ed. original).

38. Assim Frodsham, *With Signs Following*, pág. 242; McPherson, *Holy Spirit*, pág. 167; Horton, Gifts of the Spiritz, pág. 147.

40. *Pentecostal World Conference Messages*, pág. 48. Cf. R.L. Brandt, "The Case for Speaking with Other Tongues," *Pentecostal Evangel, 48* (5 de junho de 1960), 4.

41. Brandt, loc. cit., pág. 30. Ver também Brumback, *Que Quer Isto Dizer?*, pág. 242; Cantelon, *El Bautismo,* págs. 16-17; Willian Caldwell, *Pentecostal Baptism* (Tulsa, Okla.: Miracle Moments Evangelistic Assoc., 1963), pág. 35.

42. *Eles Falam em Outras Línguas*, pág. 119; cf. ibid., págs. 52-53, 173. Cf. também a contribuição de James H. Hanson a um simpósio valioso sobre o falar em línguas em *Dialog, 2* (primavera de 1963), 153.

43. Na Conferência Mundial Pentecostal de 1955, Gee observou que as línguas "fizeram do batismo no Espírito Santo uma experiência nítida. Nada era deixado para uma vaga 'aceitação pela fé' com uma esperada mudança no caráter e no poder." *Pentecost*, No. 34 (dez. de 1955), pág. 10. Ver também pág. 80 abaixo.

44. *Pentecost*, No 35 (março de 1956), pag. 17. Cf. também Brumback que argumenta quase exatamente da mesma maneira, *Que Quer Isto Dizer?* pág. 187. O fruto do Espírito leva tempo demasiado para crescer, para ser evidência útil *inicial*. Gee, *Pentecost*, pág. 27.

45. *Systematic Theology*, III, 55. Os livros por Brumback e Christenson são os principais desenvolvimentos pentecostal e neopentecostal respectivamente. Para estudos não-pentecostais do falar em línguas ver, além dos monógrafos-padrões por Mosiman, Rust, Léonard, e Cutten, a literatura recente em revistas, esp. James N. Lapsley e John H. Simpson, "Speaking in Tongues," *Princeton Seminary Bulletin, 58* (fev. de 1965), 3-18 e a literatura ali; também os artigos na bibliografia abaixo, nos nomes de George J. Jennings, E. Mansell Pattison, e William J. Samarin.

46. *Pentecost*, No. 45 (set. de 1958), pág. 17. DuPlessis, relatando a pentecostais sua reunião com a Comissão para a Fé e a Ordem do Concílio Mundial das Igrejas em St. Andrews, observou: "Como de costume, veio a pergunta: 'Seu povo ainda ensina que as línguas são essenciais para o Batismo no Espírito Santo?' E, como de costume, respondi, 'Não, infelizmente não, e onde este padrão é deixado de lado, ali o fervor e o poder do Reavivamento tendem a diminuir grandemente. Parece que ou devemos aceitar todas as manifestações do Espírito na ordem bíblica, ou perderemos o poder que segue o batismo no Espírito.' " *Pentecost*, pág. 19. D.W. Kerr ensina a mesma lição em "The Bible Evidence of the Baptism in the Holy Spirit," *The Phenomena of Pentecost* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1931), pág. 51.

47. *Pentecost*, No. 17 (set. de 1951), pág. 17. Deve ser enfatizado nesta conexão que o pentecostalismo não deseja entender o falar em línguas como sendo meramente um alvo, mas, sim, como "um começo de um novo tipo de viver cristão." Nichol, *Pentecostalism*, pág. 15. Cf. Hughes, *What is Pentecost? pág. 19.*

48. Em Hutten, MD,24 (1 de nov. de 1961), 247.

49. "Pentecostal Truths," pág. 22. Ver também o *Reglamento local*, pág. 16; e a definição brasileira ainda mais ardente em *Hollenweger* II, 898. Recentemente, Joseph R. Flower, "Holiness, the Spirit's Infilling, and Speaking in Tongues," *Paraclete, 2* (verão de 1968), 8.

50. Kortkamp, "What the Bible Says," n.p. Os textos citados como provas: Ef 5:18; Lc 24:49; At 1:4; Zc 10:1.

51. Assim, por exemplo, Hurst e Jones, *The Church Begins*, pág. 24; Riggs, *Spirit Himself*, pág. 108; Pearlman, *Doutrinas*, pág. 314. Uma amostra da exegese desta seção pode ser achada nas seguintes palavras: " 'Ao cumprir-se o dia de Pentecoste, estavam todos de comum acordo!' (Atos 2:1). . . Este amor e esta pureza cristãos tinham de vir antes de o Espírito Santo poder achar entrada." Conn, *Pillars*, pág. 82.

52. Skibstedt, *Geistestaufe*, págs. 104-13; Conn, *Pillars*, págs. 96-104; Pearlman, *Doutrinas*, págs. *313-16; Baur em Danton, Tongues Like As Fire*, págs. 73-74; Riggs; *Spirit Himself*, págs. 102-12; Gee, *Gift*, págs. 55, 57. As listas poderiam ser continuadas indefinidamente.

53. Não seria justo dar a entender que os pentecostais ensinam que esta purificação é levada a efeito à parte de Cristo. Todos os pentecostais ressaltam grandemente o sangue de Cristo e seu poder purificador. Cf. Gee, *Gift*, págs. 55-57; Barratt, *Rain*, pág. 222. Os pentecostais também dão muita ênfase às condições da obediência e da fé a serem cumpridas pelo crente a fim de apropriar-se do sangue, do socorro e do poder de Cristo.

54. *The Person and Work of the Holy Spirit: As Revealed in the Scriptures and in Personal Experience* (Londres: James Nisbet and Co., 1910), pág. 218. Ver as observações de Torrey: "O Batismo no Espírito Santo leva a pessoa a ocupar-se com Deus e Cristo e coisas espirituais. O homem que

está cheio do Espírito Santo não andará cantando baladas sentimentais, nem cançonetas cômicas, nem sequer árias de óperas enquanto o poder do Espírito Santo estiver sobre ele. Se o Espírito Santo sobreviesse a alguém enquanto este escutasse as mais inocentes das canções do mundo, não iria gostar delas. Ansiaria por ouvir alguma coisa acerca de Cristo." *What the Bible Teaches*, pág. 276. Fr. Kilian McDonnell observa que os pentecostais, "como os católicos romanos, e em contraste com os luteranos, e os reformados ortodoxos,. . . estão psicologicamente predispostos a pensar do pecado em termos de um ato, quase nunca em termos de um estado." "The Ecumenical Significance of the Pentecostal Movement," *Worship, 40* (dez. de 1966), 619. Para um conceito pentecostal perceptivo das várias doutrinas do pecado nas igrejas, ver William W. Menzies, "The Spirit of Holiness: A Comparative Study," *Paraclete, 2* (Verão de 1968), 10-16.

55. *Eles Falam em Outras Línguas*, págs. 198-9.

56. Sobre o pecado conhecido, cf. Pethrus, Wind[2], pág. 42; Barratt, *Rain*, pág. 206. A doutrina pentecostal do pecado é talvez melhor compreendida à luz do evangelicalismo wesleyano de onde teve sua origem e de onde tira matéria para suas suposições subjacentes. Cf. Wesley nos Documentos, abaixo, pág. 263 e ver, por exemplo, Lawson: *Deeper Experiences* e a seguinte convicção representativa: "São apenas aqueles cristãos que consideram como pecado as falhas, os erros, as tentações, a falta de conhecimento e assim por diante, que acreditem que o cristão não pode viver sem pecado," pág. xi.

57. Pearlman, *Doutrinas*, pág. 315. O evangélico pré-pentecostal A.J. Gordon expressou esta idéia de modo semelhante, anteriormente, ao argumentar em prol da mesma distinção: "É como pecadores que aceitamos Cristo para nossa justificação, mas é como filhos que aceitamos o Espírito para nossa santificação." *The Ministry of the Spirit* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1949 (1894), págs. 68-69.

58. Ver a declaração de fé da importante Igreja de Deus em todos os países de língua espanhola na América Latina: "Cremos na santificação que é subseqüente ao novo nascimento mediante a fé no sangue de Jesus Cristo,. . . (e) no batismo no Espírito que é subseqüente à purificação do coração." *Hollenweger* II, 1080. Note também a lista interessante de distintivos doutrinários na Iglesia de Dios no Chile: "(5) A fé no sangue de Jesus Cristo como o meio de justificação; (6) A santificação subseqüente ao novo nascimento; (7) A santidade da vida; (8) O batismo no Espírito Santo; (9) O falar em línguas como a evidência inicial do batismo no Espírito Santo," em Vergara, *El Protestantismo en Chile*, pág. 181. Para um paralelo brasileiro ver *Hollenweger* II, 882. Para os Estados Unidos ver R.H. Gause, *Church of God Polity* (Cleveland, Tenn.: Patway Press, 1958), pág. 159; Campbell, *Pentecostal Holiness Church*, pág. 195; Hughes, *Church of God Distinctives*, págs. 30, 34-35, 120; para testemunhos pessoais às três experiências, Wood, *Culture and Personality Aspects of Pentecostal Holiness Religion*, pág. 24.

59. Ver Barratt, *Rain*, pág. 221.

60. Na maior publicação pentecostal em circulação na América do Norte, o semanário *Pentecostal Evangel*, aparece na capa interna de cada edição uma declaração de crenças, incluindo, no artigo sobre o batismo no Espírito, somente a oração como condição: "Cremos que o Batismo no Espírito Santo de acordo com Atos 2:4 é dado aos crentes que o pedem."

61. *Spirit Himself*, pág. 67. Ver também Pethrus, *Wind*[2], pág. 61. Um termo que é empregado como sinônimo de "entregar-se" é "esvaziar-se." Linguagem deste tipo, familiar aos estudiosos do misticismo, foi provavelmente adotada pelos pentecostais do uso de evangélicos pré-pentecostais de influência, tais como Andrew Murray, que enfatiza consideravelmente o esvaziamento como condição do enchimento. Cf. Andrew Murray, *Back to Pentecost: The Fulfillment of the Promise of the Father* (Londres: Oliphants, n.d.), pág. 13. "Foi esta total entrega do coração e da vida inteiros (pelos discípulos) que os tornou capazes de receber a plenitude do Espírito." Ibid. ,pág. 39. A palavra "entrega" e os absolutos — e.g. "inteiro", "tudo", "absoluto", "completo", "cheio", "plenitude", usados a cada passo — foram adotados pelo pentecostalismo do evangelicalismo notado aqui. Ver os Documentos, abaixo, pág. 268

62. Para descrições interessantes da reunião de espera pentecostal no Brasil, ver Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, pág. 42-43, 133, e especificamente 137-39. Pearlman é

incomum entre os escritores pentecostais por dedicar muito espaço às necessidades corpóreas para o batismo no Espírito Santo; ver suas *Doutrinas*, pág. 317 e supra, pág. 69.

63. *Que Quer Isto Dizer?*, págs. 259-60 (ed. original). É interessante que Brumback pode dizer de cristãos que procuram esta experiência pentecostal subseqüente que "o sobrenatural é um âmbito estranho para estes candidatos." Para uma descrição vívida de uma reunião de espera ad hoc, ver Sherrill, *Eles Falam em Outras línguas*, pags. 185-190. Para pormenores sobre as técnicas espirituais e orais necessárias para levar um candidato a falar em línguas, ver, e.g., Christenson, *Speaking in Tongues*, pág. 130; Robert C. Frost, *Aglow with the Spirit* (Northridge, Calif.: Voice Christian Publications, 1965), cap. 8; W.J. Samarin, "Glossolalia as Learned Behaviour." *Canadian Journal of Theology, 15* (jan. de 1969), 62-64.

64. Em Hutten, *MD, 46* (1 de abril de 1958), 80.

65. No. 25 (set. de 1953), pág. 17. Para uma descrição pentecostal da aspiração "no nível inferior" ver Campbell, *Pentecostal Holiness Church*, págs. 242-43.

66. *MD, 14* (15 de nov. de 1951), 110. Isto pode ser apoiado pela maioria dos testemunhos dos pentecostais acerca do seu batismo no Espírito Santo. Ver o Apêndice a este capítulo, abaixo.

67. *Doutrinas*, pág. 313. Cf. uma formulação neo-pentecostal: "O Livro de Atos ensina claramente que mesmo depois de o Espírito Santo ter recebido o crente, levando-o a uma fé salvífica em Cristo, o crente deve então também receber o Espírito Santo." Christenson, *Speaking in Tongues* pág. 163. E note os evangélicos pré-pentecostais: Gordon: "Estes textos (Gl 3:2, 14) parecem dar a entender que, assim como há 'fé para com nosso Senhor Jesus Cristo' para a salvação, há uma fé para com o Espírito Santo, para poder e consagração." *Ministry of the Spirit*, pág. 71, cf. ibid., pág. 68; F.B. Meyer: "Assim como você aceitou o perdão da mão do Cristo moribundo, tome sua parte do dom pentecostal da mão do Cristo vivo." *Back to Bethel: Separation from Sin and Fellowship with God* (Chicago: Fleming H. Revell Co., 1901), pág. 94. Ver outros argumentos em prol dos "dois tipos de fé" em Murray, *Spirit of Christ*, págs. 17-19 e cf. Documentos, abaixo, pág. 267 Ver, finalmente, o uso liberal na literatura pentecostal dos argumentos em prol de duas experiências, por Gordon, Meyer, Murray, Simpson e Torrey, e.g., em Riggs, *Spirit Himself*, cap. sete, "The Baptism in the Holy Spirit Distinguished from Conversion"; Williams, *Systematic Theology*, III, 59-61.

68. *Doutrinas*, pág. 313. Torrey estabeleceu esta idéia. Ver abaixo, Documentos, pág. 264

69. *Wind* [2] pág. 61. Cf. a confissão de Bartleman: "Não tive a mínima dificuldade em falar em línguas.' Mesmo assim, posso entender como alguns talvez tenham tais dificuldades. Ainda não estão plenamente entregues a Deus." *How Pentecost Came to Los Angeles* [2] pág. 73, Cf. Wesley,. Documentos, abaixo, págs. 258-59.

70. Para Riggs, por exemplo, as condições são (1) a regeneração, (2) a obediência, (3) a oração, e *então*(4) a fé. *Spirit Himself*, págs. 102-12.

71. *Upon All Flesh: A Pentecostal World Tour* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1935), pág. 65.

72. Edna Garvin, "Five Words That Changed My Life," *Pentecostal Evangel, 48* (5 de junho de 1960), 23. Na mesma edição há uma charge religiosa com os dizeres: "Há um Preço para Pagar," destacando as letras de "PENTECOST" com as quatro últimas letras ("cost" = "custo") ressaltadas e com os respectivos custos escritos abaixo delas. Ibid., pág. 20. Cf. na biografia que Stanley H. Frodsham escreveu da sua esposa, *Jesus Is Victor: A Story of Grace, Gladness and Glory in the Life of Alice M. Frodsham* (Springfiedld, Mo.: Gospel Publishing House, 1930), uma frase escrita pela Sra. Frodsham numa carta à sua irmã: " 'Obter esta experiência custa tudo, e conservá-la custa tudo mas vale a pena, ' " pág. 46. Cf. sobre o ensino a respeito do custo, Murray, *Spirit of Christ*, págs. 141, 323-24; *Back to Pentecost*, págs. 11-13, 36-44, 71.

73. *Gifts of the Spirit* [2], pág. 223. Conforme se poderia prever, a polêmica contra a fé-somente às vezes toma a forma de uma resistência à doutrina de Cristo somente, se esta doutrina for entendida à parte do batismo no Espírito Santo. Cf. Barratt, *Fire*, pág. 191. Ray. H. Hughes acredita que um dos erros mais destacados da atual renovação carismática (o neopentecostalis-

mo) é o "ensino de que o Espírito Santo é recebido pela fé somente." Acrescenta: "sem dúvida, tudo quanto recebemos da parte de Deus deve ser recebido pela fé. Mas não é suficiente a fé somente. O templo (corpo) deve ser preparado para o recebimento do Espírito." "Glossolalia in Contemporary Times," em *The Glossolalia Phenomenon*, ed. Wade H. Horton (Cleveland, Tenn.: Pathway, 1966), pág. 169.

74. *This Is That*, pág. 713.

75. *The Foursquare Gospel* (Los Angeles: Echo Park Evangelistic Association, 1946), pág. 195. Cf. também dela, *Holy Spirit*, págs. 179-80.

76. "O Espírito Santo na Missão da igreja," impresso agora em duPlessis, *Vai, Disse-me o Espírito: Admirável Ação de Deus nas Igrejas Denominacionais* (Betânia, São Paulo, 1973), págs. 82-83, grifos dele.

77. Ver a definição da fé em Finney, *Lectures on Systematic Theology*, págs. 390, 400, e Documentos, abaixo, pág. **263** Ver também a ligação que Torrey fez entre a fé "à parte das obras da lei" e a obediência, numa das suas listas de condições prévias para o batismo no Espírito Santo nos Documentos, abaixo, pág. **265**

78. Em Robert Chandler Dalton, *Tongues Like As of Fire: A Critical Study of Modern Tongue Movements. . .* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1945), pág. 74. Note esta seqüência também em Pethrus: "Quando todo o pecado consciente tem sido removido, então realmente estamos numa condição em que se torna fácil confiar nEle." Wind [2], pág. 44. Também Barratt, *Rain*, págs. 214-15.

79. Ver discussão em Riggs, *Spirit Himself*, págs. 109-10; Reed, "Pentecostal Truths," pág. 18; Fischer, "Progress of the Various Modern Pentecostal Movements," págs. 60-61. É interessante notar que o primeiro batismo pentecostal no Espírito Santo aparentemente definitivo no movimento pentecostal atual — o da Srta. Agnes Ozman (ver abaixo, pág. 96) — ocorreu através da imposição das mãos. Surpreendentemente, não há qualquer seção em *Hollenweger,* que doutra forma é pormenorizado, sobre a imposição das mãos. Há ênfase ocasional no neopentecostalismo. Ver, e.g., Charles Farah, "The Laying On of Hands and the Reception of the Holy Spirit," *View,* No. 1 (1966), 1-9.

80. *Geistestaufe*, pág. 60. Note o ensino semelhante fora do pentecostalismo, abaixo, pág. 144

81. A razão principal para a rejeição do batismo de crianças é representada no *Reglamento local*: a criança "não pode dar um testemunho claro da sua fé em Jesus Cristo," pág. 18. Parece que as únicas exceções à regra do batismo dos crentes são a Iglesia metodista Pentecostal de Chile, a Iglesia Pentecostal de Chile *(Hollenweger,* II, 981, 988), a Pentecostal Holiness Church in the United States (Kendrick, *Promise,* pág. 185; o modo é opcional), o Christlicher Gemeinschaftsverband Mülheim-Ruhr na Alemanha, e a Kristova Duhovna Crkva 'Malkrstenhi' na Iugoslávia (Hollenweger, "The Pentecostal Movement and the World Council of Churches," *EcRev, 18* (julho de 1966), 311). Para a doutrina do batismo de modo geral, ver Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement*, págs. 164-67. O modo simbólico de entender os dois sacramentos é universalmente pentecostal; ver, e.g., as confissões de fé em dois dos maiores grupos pentecostais brasileiros em *Hollenweger* II, 898, 916. Note, no entanto, a importância do batismo para a iniciação — até mesmo sua posição central — nalgumas denominações pentecostais, especialmente na Congregação Cristã no Brasil (os "Glórias"), Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil*, págs. 25-28.

82. (Nova York: Fleming H. Revell Co., 1947), págs. 136-38. As idéias de Ockenga nos tratamentos mais recentes não se alteram — são, talvez, mais completamente desenvolvidas, embora em nenhum lugar sejam declaradas tão sucintamente quanto aqui. Em *Power through Pentecost* ("Preaching for Today"; Grand Rapids, Mich.: Wm, B. Eerdmans Publishing Co., 1959) Ockenga observa que chegou "à conclusão de que é necessário para os cristãos entrarem na vida mais profunda através de uma experiência crítica se quiserem desfrutar tudo quanto Deus tem para eles" (pág. 8). Podemos resumir seus ensinos mais recentes sobre esta experiência, conforme é tratada em *Power through Pentecost*, da seguinte maneira.

(1) A doutrina da *subseqüência*. "Todo cristão tem o Espírito Santo (Rm 8:9). Mas é uma coisa receber o Espírito Santo, e outra coisa diferente estar pleno do Espírito sendo, destarte, equipado para o serviço" (pág. 57). Cornélio, Atos 10, "mostra-nos que na igreja gentia, é possível para o crente que é consciente da sua fé, que é eticamente justo (*n.b.*) receber a plenitude do Espírito na mesma ocasião em que ouve falar acerca de Jesus Cristo. De modo bem geral, esta não é a ordem. Geralmente a pessoa deve ter uma regeneração consciente antes de procurar ser cheio do Espírito Santo e entrar na vida mais profunda. Quando sua fome e sede pela justiça se intensifica, quando ora que o Senhor satisfaça sua necessidade, quando se esforça em prol de uma vida piedosa na plena evidência do seu entendimento, podemos ter a certeza de que o Senhor o levará para alguém que lhe contará a plena verdade do Evangelho, de que pode ficar cheio do Espírito Santo" (págs. 70-71).

(2) A doutrina da *evidência*. "Sabemos quando somos cheios do Espírito por causa da resultante vida de vitória e de poder, acompanhada pelos frutos do Espírito" (pág. 81).

(3) A doutrina das *condições*. "Há uma fórmula na Bíblia para cada uma das experiências espirituais principais do cristão: para a certeza da regeneração, para a oração, para a bênção de Deus sobre o programa da igreja local, e para a vida cheia do Espírito. Há cinco elementos nesta fórmula mediante a qual podemos apropriar-nos do Pentecoste. São a confissão, a consagração, a oração, a fé e a obediência" (pág. 22). "Como condição prévia para ficar cheio do Espírito, é necessário que o cristão entregue tudo a Cristo. Pode ser chamada consagração, submissão, ou entrega. Na realidade, significa que vendeu tudo por amor a Cristo. . . Está comprando a vida espiritual a um custo muito alto, a saber: o custo de tudo" (pág. 23). "Os homens não se importam suficientemente com o poder para pagarem o preço de receber a bênção. . . Há um preço a ser pago pelo poder" (pág. 95). "O Espírito veio historicamente no Pentecoste, e não é necessário para nós esperar a vinda do Espírito em nossos dias. Mesmo assim, há muita coisa que se possa dizer em prol de reuniões de orgação prolongadas a fim de cumprirmos as condições que são necessárias para ficarmos cheios do Espírito Santo ou de conhecermos a experiência pentecostal" (págs. 31-32).

Apêndice ao capítulo III

EXPERIÊNCIAS REPRESENTATIVAS DO BATISMO PENTECOSTAL NO ESPÍRITO SANTO

A. INTRODUÇÃO

Pensamos que talvez seja útil anexar experiências realmente registradas do batismo glossolálico no Espírito Santo por pentecostais e por um neopentecostal representativo. Aqui, aparte da análise e da dissecação sistemática desta doutrina multi-lateral, procedidas supra, devemos conseguir ver as partes na totalidade maior e observar de um modo mais orgânico a entrada no batismo pentecostal e o modo de entendê-lo.

Selecionamos figuras representativas. A Srta Ozman foi a primeira personagem que, segundo se entende, recebeu o batismo pentecostal na sua forma atualmente definida. [1] O Sr. Bartleman nos deu o único relato disponível em primeira mão dos inícios em Los Angeles importantes e padronizadores do movimento pentecostal. Ao assim fazer, inclui uma alusão algo crítica à sua própria experiência. Aquele que levou o movimento pentecostal dos Estados Unidos para a Europa, T. B. Barrat, não é tão reticente em narrar sua experiência. Os numerosos sentimentos e impressões ao longo da sua demorada caminhada até o alvo enchem boa parte do livro dele e deste apêndice. A pentecostal mais célebre até agora foi, sem dúvida, a controvertida e competente Sra. Aimée Semple McPherson, evangelista e fundadora da Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular, uma denominação importante dentro do movimento pentecostal. Registra não somente sua própria experiência mas, no seu grande volume, *This Is That* (800 páginas), relata inúmeras ocorrências do batismo do Espírito Santo no decurso do seu ministério evangelístico de alcance nacional, e fornece um perfil inestimável dos fenômenos comuns à experiência. Finalmente, conforme sugerimos anteriormente, a experiência pentecostal, através do neopentecostalismo, está alargando sua esfera de influência nas igrejas em geral. A experiência registrada do pastor batista John Osteen serve como exemplo do apelo da ênfase pentecostal a cristãos doutras denominações. [2]

Colocamos na margem do testemunho uma chave através da qual o leitor pode ser dirigido no texto a uma discussão mais sistemática da matéria em consideração. Na margem, as palavras-chaves aparecem tão perto quanto possível da matéria da qual servem de índice, e somente as categorias mais inclusivas são empregadas.

Chave

Atos ..... págs. 48 ss., 58 ss., 66s.
Apreciação ..... págs. 82-83
Evangélicos ..... págs. 33 ss., 48-9, 264 ss.
Evidência ..... págs. 57 ss., 258
Purificação do coração ..... págs. 72-3
Santidade ..... págs. 32
Imposição das Mãos ..... págs. 83

Metodista ..... págs. 29 ss.; 257 ss.
Mais ..... págs. 103-4
Obediência ..... págs. 69-70
Poder (para Serviço) ..... págs. 56 ss., 264-5
Preparo ..... págs. 81-82
Buscando ..... págs. 65-6, 72-3, 326
Separação do Pecado ..... págs. 70 ss.
Subseqüente ..... págs. 48 ss., 257-8
Reunião de Espera ..... págs. 74 ss.
Línguas 63-4, 114-5
Entrega ..... págs. 73 ss.

B. TESTEMUNHO

1. A PRIMEIRA QUE RECEBEU: SRTA. AGNES OZMAN (1901)

Uma das estudantes que haveria de ocupar um lugar sem igual no começo do Pentecoste Moderno foi Agnes N. Ozman. . . Embora tivesse sido criada na Igreja Metodista, Agnes se associara com. . . o movimento da Santidade. . . Freqüentou por um ano a Escola Bíblica de A.B. Simpson em Nova York. . . Freqüentava os cultos de John Alexander Dowie em Zion City, Illinois. Estas experiências acenderam seu entusiasmo evangélico, de modo que continuava seus trabalhos missionários em Nebraska e depois em Kansas City. Neste último lugar ficou sabendo que se abrira o Instituto Bíblico Betel, e resolveu participar do corpo discente. . . Cerca de 19 horas (1 de janeiro de 1901) quando estava meditando nas suas devoções, veio à memória de Agnes Ozman que os crentes na igreja do Novo Testamento eram "batizados no Espírito" em várias ocasiões quando as mãos eram impostas sobre eles. Agindo num impulso quando (Charles) Perham voltou da missão, pediu-lhe que impusesse as mãos sobre ela do modo bíblico. Recusando o pedido de início, finalmente acedeu e fez uma breve oração ao impor as mãos sobre ela. Conforme o testemunho da própria Srta. Ozman: "Foi enquanto suas mãos foram postas na minha cabeça que o Espírito Santo caiu sobre mim e comecei a falar em línguas, glorificando a Deus. Falei várias línguas, e ficava claramente manifesto quando um novo dialeto era falado. Recebi o gozo e glória adicional que meu coração ansiara ter, e uma profundidade da presença do Senhor dentro de mim que nunca conhecera antes. Foi como se rios de águas vivas fossem sair do íntimo do meu ser. . . Fui a primeira a falar em línguas na escola bíblica. . . Disse-lhes que deviam buscar, não as línguas, mas, sim o Espírito Santo." Embora Agnes Ozman não fosse a primeira pessoa nos tempos modernos a falar em "línguas," foi a primeira pessoa de quem se tem notícia que teve esta experiência como resultado de especificamente buscar um batismo no Espírito Santo com a expectativa de que falaria em línguas. A partir desta ocasião, os crentes pentecostais haveriam de ensinar que o "batismo no Espírito Santo" devia ser procurado e que seria recebido com a evidência das "línguas." Por esta razão, a experiência de Agnes Ozman é designada como o início do Reavivamento Pentecostal Moderno.[3]

Metodista
Santidade
Evangélicos
Atos
Imposição das mãos
Línguas
Mais
Buscando
Evidência

2. UMA PESSOA QUE RECEBEU EM LOS ANGELES: SR. FRANK BARTLEMAN (1906)

Oh! a emoção de ser plenamente entregue a Ele! Minha mente sempre tinha sido muito ativa. Suas operações naturais me tinham causado a maioria dos meus problemas na minha experiência cristã. "Destruindo os conselhos" (II Co 10:5, ARC). Nada impede a fé e a operação do Espírito tanto quanto a auto-suficiência da mente humana. Esta deve ser crucificada e é aqui que entra a

Entrega

luta. Devemos ficar totalmente desfeitos, insuficientes e incapazes em nossa própria consciência, completamente humilhados, antes de podermos receber esta possessão do Espírito Santo. Nós queremos o Espírito Santo, mas a realidade é que Ele deseja ter possessão sobre nós. Na experiência do "falar em línguas" eu chegara ao clímax em abandono. Isto abriu o canal para um novo

Poder para Serviço

ministério do Espírito Santo no serviço. A partir daquela ocasião o Espírito começou a fluir através de mim de uma nova maneira. . . Não tinha a mínima dificuldade em falar em "linguas." Mesmo assim, posso entender como

Entrega

alguns podem ter tais dificuldades. Não estão plenamente entregues a Deus. Comigo, a batalha tinha sido longamente travada. Eu já me esgotara plenamente entregue. . . Nunca busquei as "línguas". Minha mente natural resistia a idéia. Este fenômeno necessariamente viola a razão humana. Significa o abandono desta faculdade por um tempo. E este é geralmente o último ponto a ceder. A mente humana é conservada plenamente suspensa neste exercício. E isto é "estultícia" e uma pedra de tropeço para a mente natural ou a razão. É sobrenatural. Não precisamos esperar que alguém que não chegou a esta profundidade de abandono no seu espírito humano, a esta morte para sua própria razão, o aceite ou o entenda. A razão natural deve ser entregue neste assunto. Há um abismo a ser atravessado, entre a razão e a revelação. Mas este princípio na experiência é exatamente aquilo que leva ao batismo "pentecostal", como em Atos 2:4. É o princípio subjacente do "batismo." E é por isso que as pessoas singelas entram primeiro. . . São como os meni-

Atos

ninhos que vão nadar. . . Entram primeiro porque têm menos roupas para tirar. Devemos entrar "despidos" nesta experiênia. A totalidade do próprio-eu foi-se. [4]

3. O RECEBIMENTO PELO PAI EUROPEU DO MOVIMENTO PENTECOSTAL: PASTOR T. B. BARRATT (1906)

Mais

Enquanto orava, eu sentia constantemente a necessidade de *uma bênção ainda maior sobre minha própria alma!* (todos os grifos são dele) Eu defendia, e desde a juventude tinha defendido, a santidade e o batismo no Espírito Santo e, sem dúvida, muitas vezes tinha sentido algo do fogo ardendo por dentro, um toque da mão invisível, mas sabia que deveria haver uma *obra ainda mais profunda e uma vitória constante.* Todas as provações pelas quais tinha passado durante o último ano. . . me trouxeram para baixo — cada vez

Buscando

mais baixo, diante do Senhor, buscando, orando, chorando na Sua presença,

Evangélicos

sedento por um batismo integral do Espírito Santo — *a própria experiência*, e não somente o intenso anseio por ela. . . Numa reunião em que o Sr. Lyal falou no salão do Dr. Simpson, pedi que orassem por mim, que meu coração fosse cheio do Espírito de Deus. No entanto, o que precisava primeiramente

Purificação do coração

era *ser purificado no sangue de Jesus*, de tal modo que pudesse *acreditar* que tivesse sido purificado de todos os meus pecados. Oh! meu caro amigo, se

Preparo

Purificação do coração

Atos

Separação do pecado

Purificação do coração

Mais

Evidência

Entrega

Evidência

você já tem estado ali, você sabe que esta batalha pode ser tão pesada, talvez ainda mais, do que quando primeiramente procurou o Senhor. — No domingo, faz oito dias, depois de uma longa luta de joelhos, levei a Bíblia para a janela, e meus olhos caíram sobre alguma coisa ali que me capacitou imediatamente a apossar-me da *plena purificação mediante o sangue do meu precioso Salvador.* — Isto durou até à terça-feira: então veio uma carta de Los Angeles. Transmito-a a você aqui. É uma carta notável. Leio-a uma vez após outra: (Já reproduzimos a carta, cf. pág. 74 supra.)

Depois de ter recebido esta carta, resolvi que obteria a mesma bênção que é referida em Atos 2:4, e que os amigos em Los Angeles tinham recebido. Precisava dela, não somente a fim de viver para Deus, como também a fim de trabalhar para Ele. Embora realmente tivesse aberto mão de tudo antes de ter sido purificado, ainda voltavam tantas coisas para minha memória, provenientes da minha vida passada, que realmente me sentia triste, mas acreditava que Jesus *tinha* purificado meu coração "pela *fé*", Atos 15:9. . . Eu notara, certas vezes no domingo, um calor notável em meu peito, mas ele me deixou. Enquanto chorava na tarde do domingo, um pouco antes das cinco horas, o fogo voltou para meu peito. Tinha meu rosto envolto numa toalha, para não perturbar os vizinhos, mas não demorou muito e eu gritava tão alto, que deveriam ter me ouvido de longe, se não fosse o barulho na rua. Dentro em breve, fiquei banhado em suor. (Sem dúvida, gritavam alto na casa de Cronélio — "engrandeciam a Deus em voz alta," tradução norueguesa — Atos 10:46). Não podia refrear-me; fui *agarrado pelo Santo Poder de Deus na totalidade do meu ser*, e foi varrendo pela totalidade do meu corpo também. Depois me lembrei do conselho que me fora dado na carta de Los Angeles a respeito do corpo, mas não tinha medo — estava disposto a morrer. A fim de ter certeza de que esta era a obra de Deus, coloquei minha mão no meu pulso: a batida era tão regular quanto de costume. Tomei um copo de água, mas a tempestade continuou. Depois consegui chamar o Irmão Lyal, mas diicilmente consegui falar uma palavra sequer quando ele entrou. Então, meu corpo inteiro tremia sob as grandes operações do Espírito. . . Pensei que decerto tinha recebido o pleno Batismo Pentecostal, conforme tantos o recebem em nossos dias, quando passam por uma experiência semelhante. . . Tudo parecia mudado, embora ainda não tivesse entrado na plena glória pentecostal. . . Não sabia, nem sequer então, que havia uma bênção ainda maior reservada para mim — o *pleno* Batismo no Espírito Santo e no Fogo!. . . Não esperava as línguas como o sinal específico da bênção pentecostal, mas os amigos em Los Angeles tinham escrito dizendo que eu precisaria avançar com firmeza para obter o dom de línguas. . . Eu quero a *obra acabada*. Em certo sentido, *nunca acabada* na terra, mas, sim, o testemunho ou selo pentecostal (o dom de línguas) *do poder, e ainda mais poder!. . .* Cartas anteriores contavam de perseguições, até mesmo da parte dos metodistas, mas fui informado que *"o Espírito Santo somente entra quando você chega ao fim de você mesmo."* — Ficaram muito alegres ao ficar sabendo da minha experiência. Cito algumas poucas linhas de certa carta:. . . "O falar em línguas deve seguir o batismo. Se você tivesse ficado sob o poder até que o Senhor tivesse acabado, você sem dúvida teria falado em línguas, não necessariamente para o uso num campo (missionário) estrangeiro, mas, sim, como sinal para você do Pentecoste, o mesmo que foi dado na casa de Cornélio e em Éfeso. Alguns passam vários dias após o batismo antes de falar, mas a não ser que você fale, há sempre uma tendência para vazar —

um vazamento através do qual o diabo pode tentar você. Enquanto estamos obtendo uma *experiência bíblica*, vale a pena ir o caminho todo com Jesus e estar à altura em cada pormenor. Muitos aqui tomaram a posição de que falar em línguas não era necessário, e depois de terem obtido grande unção, declararam ter recebido seu Pentecoste, mas seu poder era limitado, e quase todos perceberam seu engano e esperaram até falarem em línguas. Que o Senhor abençoe e use você.". . . Eu não tinha recebido qualquer doutrina acerca das línguas como um sinal especial de Pentecoste antes disto, nos círculos que tinha freqüentado até então. . . O Senhor me mostrou, apesar disto, mediante esta interrupção na minha experiência, que é possível receber grandes unções do Espírito, sem falar em línguas, mas que se recebemos o *pleno* Batismo Pentecostal, como aqueles "no princípio", será um enchimento maior, acompanhado por línguas, linguagem profética (Atos 10:46). Na versão norueguesa: "hoiling prise Gud", ou seja: louvando a Deus em voz alta, mas especialmente em *línguas, que viriam a ser o sinal especial da nova dispensação*, sendo que todos os demais sinais foram achados entre os crentes antes do Pentecoste (Marcos 16:16). Escrevi, portanto, no meu relato para meu lar, que "parece-me que quando falei em línguas era em conexão com um poder que estava muito além de tudo quanto experimentava antes, que minha experiência anterior foi uma *gloriosa introdução,"* ao *Batismo no Espírito Santo e no fogo*, que recebi em 15 de novembro de 1906. É possível que eu tenha errado no dia 7 de outubro, e que tenha perturbado as operações do Espírito, ao esperar ajuda da parte doutras pessoas. De qualquer maneira, tive que esperar mais de um mês antes de o Poder ser ligado de novo, por assim dizer, num grau cada vez maior, até que irrompi em línguas e glorifiquei a Deus em voz alta, no Poder do Espírito Santo. Desta vez, nada interferiu nas operações do Espírito Santo, e, como resultado, o mesmo sinal externo da presença do Espírito foi *visto e ouvido* como no Dia de Pentecoste em Jerusalém, Aleluia! Fiquei sabendo também, que a transformação operada em nossa vida, pelo Espírito Santo, quando nos tornamos filhos de Deus (regenerados), era uma experiência diferente do Batismo no Espírito Santo, quando nos *enche*, e nos imerge no Seu próprio ser — corpo, alma e espírito. . . Minha descrição (no relatório escrito por Barratt para a Noruega) do Batismo foi a seguinte: ". . . Esperei cerca de uma semana depois de ter recebido a poderosa unção no dia 7 de outubro, ainda esperando a manifestação das línguas, mas nada aconteceu. . . Repetidas vezes, o inimigo tentou-me com o pensamento de que a *manifestação das línguas não era para mim*. . . A razão porque levou tanto tempo foi que eu duvidava que pudesse receber as línguas, e a idéia de acontecer uma coisa tão estranha — de que eu repentinamente viesse a falar numa língua desconhecida, somente isto era suficiente para impedir a obra do Espírito em mim. À medida em que alguma manifestação especial nos meus maxilares e na minha língua foi-se realizando, minha fé foi fortalecida, pouco a pouco, a acreditar que o falar noutras línguas logo me seria concedido. . . Não havia muitas pessoas na reunião da noite, mas o poder de Deus foi manifestado fortemente. Pedi ao líder da reunião, pouco antes da meia-noite, que impusesse as mãos sobre mim e orasse por mim. Imediatamente, o poder de Deus começou a operar no meu corpo, bem como em meu espírito. Eu era como Daniel, incapacitado sob o toque divino (Dn 10:8) e tive que apoiar-me na mesa da plataforma onde estava sentado, e deslizei para o chão. Mais uma vez, meus órgãos da fala

Poder

Atos

Evidência

Subsequência

Imposição das Mãos

começaram a mover-se, mas não se podia ouvir voz alguma. Pedi a um irmão, um norueguês, que freqüentemente me ouvira pregar em Cristiana, e à esposa do médico, que orassem por mim mais uma vez. 'Procure falar,' disse o norueguês, mas eu respondi que 'se o Senhor pode falar através de um ser humano, deve me levar a assim fazer mediante Seu Espírito! Não haveria nada de engano nisto!" — Enquanto estavam orando, a esposa do médico viu *uma coroa de fogo* acima da minha cabeça *e uma língua dividida como de fogo em* frente da coroa. Comparem Atos 2:3-4. O irmão da Noruega, e outros viram esta luz sobrenatural extremamente vermelha — *No mesmíssimo momento, meu ser ficou cheio de luz e de um poder indescritível, e comecei a falar numa língua estrangeira* tão altamente quanto podia. Durante muito tempo fiquei deitado de costas no chão, falando — depois estive movimentando-me de joelhos com os olhos fechados. Isto continuou por algum tempo; então finalmente, sentei-me numa cadeira, e o tempo todo em 'vários tipos de línguas' (I Coríntios 12:10) com pequenos intervalos entre elas. Enquanto falava algumas destas línguas, minhas cordas vocais ficavam doloridas. Tenho certeza que falei em sete ou oito línguas diferentes. Eram claras e nítidas; e as posições diferentes da minha língua, e os tons diferentes da minha voz, e os acentos diferentes, me fizeram entender quão diferentes eram as línguas entre si. (Agora, enquanto estou escrevendo estas palavras, o Espírito está operando nas minhas cordas vocais e tenho de cantar)."[5]

Atos

Línguas

4. UMA MULHER DE DESTAQUE QUE RECEBEU: A EVANGELISTA AIMÉE SEMPLE McPHERSON (1908).

a. *A Experiência dela.* Comecei a ler minha Bíblia de novo, com o desejo de descobrir o segredo do poder e sucesso de um ganhador de almas. Tão exatamente quanto pude discernir, o revestimento do poder para o serviço era sinônimo do batismo no Espírito Santo. . . Passei a semana com esta boa senhora... a maior parte dela de joelhos, orando horas a fio, comendo um pouco, dormindo um pouco, levantando-me a altas horas da noite e me embrulhando em cobertores, caindo de joelhos ao lado da cama e orando outra vez que meu coração fosse purificado, que eu pudesse ser esvaziada do próprio-eu, totalmente santificada, e considerada um vaso digno, que o Senhor me concedesse Seu gracioso revestimento de poder para o serviço, o Batismo no Espírito Santo — Num só momento, a bênção caiu. Rios de glória das alturas vieram derramando-se para baixo, alegria como os vagalhões do mar passaram por cima de mim... e, finalmente (Ele) tomou minha língua e falou através de mim numa língua que nunca aprendi, os louvores extáticos do Seu próprio glorioso Nome, assim como Ele deu a plenitude para os cento e vinte naquele dia memorável de Pentecoste há tanto tempo.[6]

Poder para Serviço

Purificação do coração

Entrega

Línguas

De repente, minhas mãos e meus braços *começaram a tremer*, suavemente de início, e depois cada vez mais, até que meu corpo inteiro ficasse em tremedeira com o poder do Espírito Santo. Não considerava que isto fosse estranho, de modo algum, pois sabia como as baterias. . . zuniam e se sacudiam e tremiam sob o poder da eletricidade, e ali estava a Terceira Pessoa da Trindade entrando no meu corpo em toda a Sua plenitude, fazendo de mim Sua habitação, "o templo do Espírito Santo.". . . Quase sem eu perceber, meu corpo deslizou suavemente para o chão, e fiquei deitada sob o poder de Deus,

embora sentisse-me arrebatada e flutuando sobre as nuvens onduladas de glória. . . Meus pulmões começaram a encher-se e arquejar sob o poder enquanto o Consolador entrava. As cordas da minha garganta começavam a contrair-se — meu queixo começou a tremer, e depois sacudir-se violentamente, mas, Oh! tão docemente! Minha língua começava a movimentar-se para cima e para baixo e de lado a lado dentro da minha boca. Sons ininteligíveis como de lábios gaguejantes e de língua estranha, mencionados em Isaías 28:11, começaram a sair dentre meus lábios. Este gaguejar de várias sílabas, depois, palavras, e depois, frases conexas, foi continuado por algum tempo enquanto o Espírito Santo me ensinava a ser submissa a Ele. Depois, repentinamente, do mais íntimo do meu ser fluiram rios de louvor noutras línguas segundo o Espírito concedia que falasse (Atos 2:4), e Oh! sabia que Ele estava louvando a Jesus com linguagem gloriosa, revestindo-O com honra e glória, que eu sentia, mas nunca poderia ter colocado em palavras.[7]

Línguas

Entrega

Atos

Línguas

b. *O Registro dela de Outras Experiências.* Três receberam o batismo naquela noite. Uma senhora caiu perto do órgão, outra, no outro lado da igreja. . . Um dos irmãos pediu ao outro, com lágrimas nos olhos, que o perdoasse e imediatamente caiu nos braços do seu irmão sob o poder do Espírito Santo. . . Na terceira noite, dezenove pessoas receberam o batismo do Espírito Santo. Foram caindo à direita e à esquerda, entre os assentos, nos corredores, na frente do trilho do santuário, lá em cima na plataforma. Oh! Glória!... Este homem se mantinha à distância por algum tempo, dizendo: "Oh, não creio ser necessário aquele barulho todo, com os gritos e o cair sob o poder. Eu creio no Espírito Santo, mas não desta maneira entusiástica." — "Bem, irmão, mesmo sem o entender inteiramente agora, não fique sentado lá atrás nos assentos. Venha para o altar aqui em frente. Você sente que está certo procurar mais de Jesus, não acha? — "Oh, sim, buscarei mais do Senhor," respondeu ele... — Foi somente uns momentos mais tarde enquanto orávamos — com os candidatos à bênção, e estavam caindo um após outro sob o vento impetuoso das ventanias celestiais que estavam sendo derramadas do céu, que ouvimos um grito alto, e algo bateu no chão com um baque... (era) o diácono que pouco antes declarara que todo aquele barulho com gritarias era desnecessário. Duvido que houvesse alguém na igreja que fizesse tanto barulho quanto ele. Ficava sacudido da cabeça até os pés; seu rosto brilhava com a luz do céu; realmente gritava e trovejava conforme o Espírito lhe concedia que fizesse, seu coração ficava cheio de alegria e glória.[8]

Mais

Reunião de Espera

Evidência

Dentro de poucos momentos a querida irmã tinha recebido o batismo no Espírito Santo, e estava tremendo dos pés até à cabeça, rindo de alegria e falando em línguas. — No domingo passado o chão estava coberto com aqueles que estava prostrados sob o poder. Muitas mensagens foram dadas com interpretação. — Montawait, Mass (achusetts). Aqui, santos preciosos se reuniram de longe e de perto, e ficaram juntos em bendita liberdade. Na primeira noite, três receberam o batismo do Espírito e os pecadores receberam a salvação. — No domingo, nove pessoas receberam seu batismo, algumas foram salvas e muitas foram curadas. Um amado ministro metodista com sua esposa e filha receberam seu batismo. Trinta ou mais receberam o Espírito Santo na reunião de dez dias. [9]

Reunião de Espera

No fim de cada culto de pregação, a sala comprida de oração se enchia rapidamente de uma ponta até outra com sinceros candidatos para o batismo

no Espírito Santo. As orações dos candidatos e dos obreitos subiam tão uníssonas e em tal harmonia que suas vozes soavam como o estrondo de muitas águas. Muitos ficavam prostrados no chão sob o poder de Deus enquanto recebiam seu batismo, outros ficaram cheios do Espírito enquanto estavam ajoelhados ou firmemente em pé, com as mãos e o rosto levantados ao céu.[10]

"Continuei esperando pelo Batismo (começa um testemunho pentecostal). . . No domingo. . . recebi o Batismo. O Espírito Santo entrou como torrente, como se despedaçaria meu corpo. Um dos meus pecados constumeiros tem sido minha indisposição para falar franca e corajosamente em prol de Cristo, mas quando o Espírito Santo entrou, levou-me a gritar os louvores de Jesus até que me rachasse a garganta. No entanto, conforme certo irmão me disse, o Senhor tem capacidade para consertar quaisquer danos que faz ao velho templo. Depois de ter sido jogado violentamente de um lado para o outro por algum tempo, até ficar ofegante, procurando fôlego, e molhado de suor, fiquei deitado por algum tempo considerável em bendita quietude, e derramava louvores a Deus em línguas por mais de meia-noite."[11]

Poder para Serviço

"A Sra. McPherson, (relata outro testemunho), estava sendo especialmente enfática na sua pregação a respeito do Batismo no Espírito Santo. . . Enfatizava consideravelmente que uma alma lavada no sangue e um corpo limpo eram necessários para preparar o indivíduo para ficar sendo o templo do Espírito Santo. Noutras palavras, ela acredita que as doutrinas do perfeito amor e da inteira consagração devem anteceder o batismo no Espírito que outorga poder através dos dons do Espírito e dá o fruto do Espírito. Foi iniciada depois de esperar longamente. Acredita que deva haver alguma evidência especial, como no dia do Pentecoste e nas outras ocasiões subseqüentes semelhantes, dada a todo indivíduo que assim foi batizado."[12]

Evidência

Você sente sua necessidade de força e poder (pergunta Sra. McPherson)? Sua alma clama por uma maior revelação de Jesus e da Sua Palavra, por uma maior visão e um horizonte mais largo? Então, *espere até que* você fique revestido do poder das alturas.[13]

Mais

5. UM NEO-PENTECOSTAL CONTEMPORÂNEO QUE RECEBEU: O REV. JOHN OSTEEN (1960).

Sou um dentre o grupo de pastores que estão desesperadamente preocupados e profundamente perturbados e confusos por causa da falta de poder. . . tem havido uma crescente solicitude no meu coração, pois sabia que alguma coisa deveria estar ali que não estava ali, e que não podia ser achada. . . Lia na Bíblia a respeito da igreja primitiva e seu poder sobrenatural, e assim ansiava por poder semelhante aquele. . . Os homens e as mulheres ficam cansados da indiferença e do fracasso. — Meu assunto tomava a forma de uma pergunta. "Quando Jesus batizou você no Espírito Santo e no Fogo?" Se sabemos quando somos batizados em água, certamente saberíamos quando e se fomos batizados no *fogo*. Confessei a eles que eu não tivera esta experiência, mas que estava orientando meu coração e minha alma em direção a Deus para recebê-la! — Descobri que embora Jesus fosse o Filho de Deus, nada foi dito em qualquer tempo acerca do Seu ministério sobrenatural na terra até que o Espírito Santo tivesse vindo sobre Ele. . . Imediatamente, veio às minhas mãos uma sensação estranha, e desceu para meus braços, e começou a fluir!

Mais Atos

Sub seqüência

Era como mil — como dez mil — depois um milhão de volts de eletricidade. Começou a sacudir minhas mãos e puxar minhas mãos. Podia ouvir, por assim dizer, o som zunindo do poder. Puxava minhas mãos mais para o alto e as segurava ali como se Deus as tivesse tomado nas dEle. Veio para dentro da minha alma uma voz que dizia: "Imponha estas mãos sobre os doentes, e Eu os curarei!". . . (então realizou algumas curas) mas eu não tinha o batismo. . . Numa sala com ar-condicionado, com minhas mãos erguidas. . . e meu coração ansiando por meu Deus, veio a lava quente e derretida do Seu amor. Entrou correndo como um rio do Céu, e eu fiquei levantado fora de mim mesmo. Falei durante cerca de duas horas numa língua que não podia entender. Meu corpo perspirava como se eu estivesse num banho de vapor: O Batismo no Fogo! — Isto aconteceu faz cerca de dois anos. Entre setenta e oitenta da nossa gente receberam esta experiência gloriosa. Homens e mulheres que vinham andando com extrema canseira para as reuniões de oração e que se forçavam a ser fiéis têm-se tornado evangelistas ardentes por Jesus![14]

Poder

C. SUMMA SUMMARUM: A CATEGORIA DE "MAIS"

A paixão pentecostal por "mais" é, para nós, o aspecto mais universalmente interessante nos testemunhos pentecostais passados em revista supra. A Srta. Ozman achou, através da sua experiência glossolálica, "o gozo e a glória que meu coração ansiara por ter." O pastor Barratt, embora fosse um ministro cristão, "sentia a necessidade de *Uma bênção ainda maior sobre minha própria alma!*. . . Sabia que deveria haver uma *obra ainda mais profunda*" (grifos dele). E o Rev. Osteen tinha um senso perturbador de necessidade, de uma "falta de poder. . . sabia que alguma coisa deveria estar ali que não estava ali, e que não podia ser achada." Ansiava pelo poder sobrenatural que via em operação em Atos, mas que estava ausente da sua vida e da vida da igreja em seu redor. Falando em nome da igreja, sentia que podia dizer: "Os homens e as mulheres ficam cansados da indiferença e do fracasso." Para todas estas pessoas que buscavam, a libertação, a alegria e o poder vieram na experiência subseqüente à sua conversão, evidenciada pelas línguas, e obtida por meio de buscar com consagração.O livro de Atos não somente tinha sido lido, tinha sido experimentado. Os buscadores se tornaram possuidores. Nas palavras da correspondente de Barratt, "Quando temos este Batismo, somos muito diferente do que éramos antes."

Não achamos que estamos enganados em acreditar que no desejo por mais, há uma explicação satisfatória e quase compreensiva da necessidade da experiência pentecostal do batismo no Espírito Santo. Cremos que podemos descobrir a origem deste desejo por mais.

1. O desejo começa no mais íntimo do cristão. Sente profunda insuficiência, incapacidade, pecado. Isto é assim exatamente como cristão.[15] Esta necessidade íntima que insiste e perturba é o início absoluto do desejo por mais.

2. O desejo é nutrido pela leitura, em especial, dos Atos dos Apóstolos, pela exposição ao mundo milagroso da igreja primitiva.[16] Nas palavrs de Osteen, citadas supra: "Lia na Bíblia a respeito da igreja primitiva e seu poder sobrenatural, e assim ansiava por poder semelhante àquele." A insatisfação no íntimo aprofunda-se. O contraste, pois, com o ardor do calor branco da igreja em Atos apenas serve para ressaltar a escuridão da noite do coração, Acima de tudo, o *poder* da igreja primitiva serve para intensificar o senso da incapacidade espiritual daquele que busca.

3. A comunhão com cristãos que conhecem uma experiência espiritual mais elevada desempenha, então, um papel importante. De fato, cronologicamente, é talvez tão freqüentemente verdadeiro que esta comunhão em si mesma é a causa prima do senso da frustação cristã e, mais tarde, da vitória cristã. A teologia da santidade (em nossos tempos, mais freqüentemente, a teologia da vida vitoriosa) da nova comunhão cristã rega aquilo que a necessidade íntima plantara, e Atos cultivara. Nesta teologia propõe-se e experimenta-se uma bênção distinta subseqüente para o cristão, além da conversão, concedendo, além do perdão dos pecados, a conquista do pecado, além da graça, o poder, além do Cristo-por-nós, o Cristo-em-nós, e além da salvação em Cristo, o batismo no Espírito Santo. A promessa da santidade-vitória é tremenda. Oferece exatamente o que falta para o homem interior, e o que Atos parece ensinar. O desejo agora está plenamente crescido. Falta apenas a satisfação dele.

4. Ao procurarmos informações, decobrimos, conforme desenvolvemos aqui a cada passo, que há condições específicas para serem satisfeitas a fim de obter esta bênção e (se a pessoa for membro de uma comunidade pentecostal) que a evidência inicial do seu recebimento é, como em Atos, o falar pentecostal noutras línguas (nos contextos não-pentecostais, a vida vitoriosa). O desejo por mais do que o usual é condicionado pela obediência e fé mais do que as usuais, e é evidenciado por uma experiência mais do que usual. O ambiente é de absolutos: a plena bênção pentecostal vem quando há inteira consagração, entrega total, e submissão inteira, e o resultado é a plena habitação do Espírito na pessoa e o poder sobrenatural para o serviço. O desejo por mais agora não foi apenas plantado, cultivado, e regado, mas também (alterando a analogia) instruído. Agora sabe o que procurar e como chegar ali.

5. Ou em oração com outras pessoas que já experimentaram o batismo pentecostal, ou em oração individual, o "mais" vem chegando. O desejo agora fica sendo uma satisfação. Não é difícil imaginar as satisfações: a pessoa agora possui uma segurança mais do que comum que é um objeto do amor e da ação de Deus; há o sentimento de estar em harmonia com a igreja primitiva na própria experiência dela; há um senso, também, de agora estar em comunhão com um movimento contemporâneo, cheio do Espírito, que também experimentou este "mais" — surge uma comunhão do "mais"; e agora, nesta comunhão, já tendo aprendido por experiência os absolutos que perfazem a vida cristã mais profunda, a pessoa descobre que é mais fácil dar-se totalmente à inteireza da vida plena. A pessoa sente, portanto, um verdadeiro aumento do poder, da fé, e da vida cristã. O desejo por mais envolve-se cada vez mais em "mais", e aí temos o cristão pentecostal. Sua atividade, sua missão e seu estilo característico de vida não são tão difíceis de serem explicados, cremos nós, quando são vistos dentro da perspectiva compreensiva da idéia de "mais".

---

1. Kendrick, *Promise*, pág. 53. Cf. Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement*, págs. 23-24, Sherrill, *Eles Falam em Outras Línguas*, págs. 52-3. Para outros registros do batismo pentecostal no Espírito Santo, provenientes de dentro do movimento pentecostal, podemos referir-nos a Stanley H. Frodsham, *With Signs Following*, que é quase inteiramente uma coletânea de experiências pentecostais.

2. Para outros relatos neo-pentecostais, ver *Full Gospel Business Men's Voice*, 1953ss.; as revistas mencionadas na nota 45, pág. 44, supra; Sherrill, *Eles falam em Outras Línguas*, e o casal Ranaghan, *Católicos Pentecostais* (Pindamonhangaba, 1972). Atenção especial deve ser prestada às publicações de "Full Gospel Business Men's Fellowship International", editadas por Jerry Jensen: *Presbyterians and the Baptism of the Holy Spirit* (1963); *Methodists and the Baptism of*

the Holy Spirit (1963); *Baptists and the Baptism of the Holy Spirit* (1964); *Lutherans and the Baptism in the Holy Spirit* (1966); *Catholics and the Baptism in the Holy Spirit* (1968).

3. Kendrick, *Promise*, págs. 48-49, 52-53.

4. Bartleman, *How Pentecost Came to Los Angeles*[2], págs. 72-75.

5. Barratt, *Fire*, págs. 103, 108-9, 112-16, 120-30.(Nem todos os grifos de Barratt, que são abundantes, foram conservados. A maioria das divisões de parágrafos ou secções — aqui como depois neste Apêndice — são marcadas por um traço).

6. McPherson, *In the Service of the King* (Nova York: Boni and Liveright, 1927), págs. 83, 87-89.

7. McPherson, *This Is That*, págs. 44-45.

8. Ibid., pág. 96.

9. Ibid., pág. 110.

10. Ibid., pág. 166.

11. Em ibid., pág. 217.

12. Em ibid., pág. 369-70.

13. Ibid., pág. 659.

14. John H. Osteen, "Pentecost Is Not A Denomination: It Is An Experience," *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (junho de 1960), 4-9.

15. "Eu não somente entendia que *havia* mais para mim, como também sentia que *devia* haver mais para *mim*, senão, minha vida cristã seria um fracasso. Minha vida cristã não era satisfatória nem a Deus, nem a mim mesmo. Disto eu tinha plena convicção:. . . havia algo mais para ser obtido." Pethrus, *Wind*[2], pág. 20. Gee observou que o movimento pentecostal "atraiu corações famintos dentre as fileiras mais espirituais dos cristãos. Ansiavam por mais de Deus. Ansiavam por desfrutar maiores manifestações do Espírito Santo." *Pentecost*, no. 28 (junho de 1954), pág. 17.

16. A observação de Brumback representa a de muitos: "longas horas de oração passadas em perscrutar o Livro de Atos e as Epístolas convenceram estes crentes de que os cristãos primitivos tinham desfrutado de uma experiência muito mais rica e cheia do que eles mesmos tinham recebido." *Que Quer Isto Dizer?*, pág. 279 (ed. original).

IV

OS DONS DO ESPÍRITO SANTO NO MOVIMENTO PENTECOSTAL

INTRODUÇÃO

1. O DOM E OS DONS DO ESPÍRITO SANTO

Quando o crente é batizado no Espírito Santo, tem direito aos dons do Espírito Santo. O crente pode receber seu dom específico do Espírito ou juntamente com seu batismo no Espírito, ou nalgum tempo depois — a opinião pentecostal difere aqui de modo leve e sem relevância. De qualquer maneira, o dom do Espírito outorga os dons do Espírito.

Os pentecostais desejam, no entanto, fazer uma distinção cuidadosa entre os dois fenômenos — o dom e os dons — como sendo as experiências, respectivamente, de Atos e Coríntios. O dom, pois, ocore uma só vez, ao passo que os dons devem ser experimentados continuamente. Mas os dons não podem ocorrer de modo nenhum — ou não podem ocorrer plenamente — até que a pessoa tenha o dom do Espírito Santo, i.é, até que seja batizada no Espírito Santo com a evidência glossolálica inicial. Somente quanto o Espírito Santo entra na vida do crente de modo permanente, pessoal e pleno, é que o crente fica elegível para o equipamento pleno dos dons espirituais. Finalmente, os dons do Espírito têm seu propósito especial, assim como o dom do Espírito Santo tem seu propósito geral, em "poder para o serviço", ao fornecer "uma capacidade espiritual muito mais poderosa do que aquilo que as melhores capacidades naturais poderiam oferecer em qualquer hipótese." [1] Batizado com o dom, e dotado com um ou mais dons, o cristão finalmente está à altura da sua tarefa na história.

2. A NÃO-SUSPENSÃO DOS DONS

O pentecostal dá ênfase incomum aos dons do Espírito e especialmente aos dons discutidos em I Coríntios 12 a 14.[2] Acredita que os dons espirituais devem ser tratados com a seriedade que merecem e, como Blumhardt, acha na plena restauração deles a volta da igreja ao seu poder primitivo. Sustenta, porém, que os dons nunca foram realmente suspensos; é só que a infidelidade da igreja ocasionou o eclipse dos dons e fez com que parecesse que tivessem sido suspensos ou ultrapassados. Gee escreve, por exemplo, que não há "argumento sólido e convincente contra a continuidade dos fenômenos pentecostais primitivos da Igreja... a igreja cessa de desfrutar dos Seus dons por causa da morneza e descrença dela própria, e não porque Deus arbitrariamente os remove como sendo desnecessários hoje."[3] No movimento pentecostal, assevera-se, Deus está mostrando o que pode fazer com a igreja que reconhece e exerce os dons do Espírito.

Segundo a maioria das discussões pentecostais, os dons do Espírito acham sua legitimidade no testemunho da Escritura e na sua urgência nas necessidades dos homens.

a. *O Testemunho da Escritura.* Os textos principais reunidos da Escritura para apoiar o argumento pentecostal em prol da não-suspensão dos dons espirituais, além de I Coríntios 12-14, são: "os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis" (Rm 11:29), "Jesus Cristo ontem e hoje é o mesmo, e o será para sempre" (Hb 13:8), e a promessa de Jesus no

sentido de que acompanharia com sinais milagrosos os que crêem (Marcos 16:17-18, cf. v. 20). Para o pentecostal, estes textos significam que os dons espirituais que Deus uma vez instituiu e aos quais os apóstolos deram testemunho, são irrevogáveis e constantes, sendo que o próprio Cristo imutável é a garantia principal.

Além disto, a ausência de quaisquer textos ao contrário, ou seja, o fato de que nunca é biblicamente sugerida nenhuma intenção divina no sentido de fazer cessar os dons dentro de um período específico argumenta, segundo acredita o pentecostal, em prol da não suspensão dos dons. Logo, o pentecostal discorda ardentemente com a freqüente relegação pela igreja dos dons do Espírito para a era apostólica ou sub-apostólica. A Escritura positivamente promete à igreja que será equipada com os dons espirituais; a Escritura nunca argumenta negativamente em prol da sua remoção — estas são as apologias bíblicas principais para a afirmação do pentecostalismo dos dons do Espírito.

b. *As Necessidades dos Homens.* Formando a persuasão pentecostal, além do testemunho claro da Escritura, estão as necessidades gritantes dos homens. Estas necessidades, insiste-se, são tão desesperadoras no século XX como eram no século I. Se os dons da igreja foram dados para cumprir a sua missão no século I, por que, pergunta-se, devem ser de qualquer forma menos necessários para a missão da igreja no século XX? "Será que (Deus) caiu num período de incapacidade temporária nesta era de necessidade humana desesperada?" pergunta Horton. [4]A Escritura mostra que os dons são certos; os homens, porém, tornam necessários os dons. O pentecostalismo acredita que sempre tem sido a intenção de Deus revestir Sua igreja, assim como revestiu Seu Messias, com poder adequado para a missão. A fonte deste poder é o batismo no Espírito Santo; o âmbito deste poder está nos dons do Espírito Santo.

Armado com os argumentos do testemunho bíblico aos dons, e do silêncio bíblico sobre a suspensão deles, e com a certeza do caráter imutável de Cristo e das necessidades imutáveis dos homens, o pentecostal sente a certeza de que a única explicação honesta para a escassez das manifestações em nosso tempo é a indisposição da igreja quanto a levar a sério as provisões divinas.

A. A REUNIÃO PENTECOSTAL: A LOCALIDADE DOS DONS

1. OS ELEMENTOS DA REUNIÃO

Na assembléia pentecostal, acredita-se que os dons foram restaurados. Aqui, I Coríntios, capítulos doze até catorze, repentinamente passam a ter vida. Aqui os vários dons do Espírito recebem expressão. A reunião da igreja pentecostal tem sido descrita como sendo centralizada nos bancos, e a descrição é apropriada. Em contraste com o protestantismo, centralizado no púlpito, de modo geral, e com o catolicismo centralizado no altar, o pentecostalismo acha seu centro na comunidade dos crentes. Os pentecostais estão preocupados, conforme a expressão de um deles, para que "nunca cheguemos ao ponto em que nossas congregações sejam compostas de espectadores que presenciam, ao invés de serem adoradores que participam." [5] Para evitar este desvio, os pentecostais procuram oferecer a cada crente uma oportunidade para ativa e pessoalmente participar na vida da igreja. A localidade suprema para esta participação é a reunião da igreja. É aqui que os dons devem achar sua esfera mais apropriada e destacada de operação. Os elementos principais da reunião podem ser descritos brevemente conforme as divisões de: música, oração e ministério.

a. *A Música e o Ambiente.* O ministério pentecostal é marcado por uma larga participação, em primeiro lugar, na música. Um observador sociológico observou a respeito da reunião pentecostal, com exatidão, que "há ação do começo ao fim, e é, em grande

parte, um culto musical. . . No culto inteiro há muito cântico, e quando estas pessoas cantam, não é somente com suas vozes que cantam, mas também com suas mãos, seus pés e seus corpos."[6] Conforme notou um estudioso do pentecostalismo brasileiro, os hinos e os corinhos usualmente se constituem de fato (embora nunca na teoria) o elemento litúrgico da reunião pentecostal.[7]

Ao freqüentar reuniões pentecostais, temos observado que freqüentemente uma orquestra amadora, de igreja, aparece na plataforma em frente, composta freqüentemente de crianças pequenas que decerto estão apenas começando a aprender música, homens de idade que devem ter aprendido música há muitos anos, e todas as idades e tipos intermediários — e todos, segundo se supõe, membros da igreja. A música é animada e volumosa, com um ritmo marcante; é freqüentemente acompanhada pelo bater de palmas pela congregação (um aspecto distintamente pentecostal), e não infreqüentemente é dirigida por um vigoroso líder dos cânticos, colocado na frente. A música, até mesmo na Europa, tem um ritmo folclórico distintivamente "norte-americano", que se presta para participação pelo corpo inteiro.

O ambiente da reunião, formado principalmente pela música, usualmente está longe de ser despojado de felicidade e melancólico, que é o que se poderia imaginar nas comunidades pentecostais, usualmente pobres. Achamos interessante também observar o número incomumente grande de famílias inteiras na assembléia pentecostal — pai, mãe e filhos — sentadas juntas e cantando com ânimo, e as crianças jovens demais para cantarem, batendo palmas alegremente. A disposição de ânimo dos cânticos é freqüentemente comunitária e muito alegre, em constraste com aquilo que, nalgumas igrejas protestantes, podemos honestamente descrever como mecânico e triste.

A grande alegria é, na realidade, uma marca da assembléia pentecostal usual. A maioria das pessoas presentes na reunião parecem felizes por estarem ali. O pentecostal freqüentemente pergunta porque a alegria e sua expressão deva ser permitida a quase todo tipo de convocação humana menos à igreja. Os pentecostais argumentam que é um desejo elementar humano querer ser feliz, e uma responsabilidasde fundamental da igreja fornecer oportunidade e expressão para esta felicidade. É na igreja, na realidade, que as novas autenticamente felizes estão presentes, proclamadas e cridas numa intensidade desconhecida no mundo fora da igreja. Os pentecostais, portanto, acreditam que o lugar melhor e mais apropriado para a felicidade e sua expressão é a igreja do evangelho.[8]

A assembléia pentecostal é um lugar de grande expressão emotiva. Gee descreve o que para ele é o atrativo especial de uma reunião pentecostal nas seguintes palavras descritivas: "Havia alguma diferença indefinível, uma liberdade individual, uma ênfase sobre o testemunho distintivo do movimento Pentecostal (i.e., é o batismo no Espírito Santo), um lugar para os dons espirituais, um desembaraço total, que podem ser resumidos como sendo peculiar e inflexivelmente "pentecostais".[9] Deve ser reconhecido por observadores que estes aspectos ou disposições de ânimo se evidenciam freqüentemente nas assembléias pentecostais, com êxtase, e às vezes com agonia, e a oportunidade para a expressão delas parece ser um fator importante na atratividade da reunião pentecostal para muitas pessoas.

b. *A Oração.* A reunião também é caracterizada pela oração, e esta também é comunitária. É um truísmo da adoração pentecostal que a congregação inteira ora. E a congregação ora não somente em silêncio como também igualmente freqüentemente numa sinfonia ou cacofonia vocal. A igreja fica cheia de som durante a oração (e realmente, quase o tempo todo). Não há falta de participação congregacional nesta atividade importante. A oração, também, constantemente se aproxima do êxtase; uma mão, ou as duas, freqüentemente se levanta em petição ou louvor, o que relembra o antigo costume judaico; muitas

vezes, a congregação inteira se põe de joelhos, vira as costas à plataforma (sendo esta uma descrição melhor do que "coro"), e emprega os bancos (ou, com igual probabilidade, as cadeiras) como lugar de oração. A igreja pentecostal é uma casa de oração para todos os membros. "Nenhuma igreja," certo líder pentecostal escreveu, "pode chamar-se de igreja se depende de líderes treinados para a parte da oração."[10] É difícil dizer se uma parte maior da reunião pentecostal mediana é ocupada na música ou na oração — mas ocupada certamente está, em grande medida, pelas duas, e nas duas por todas as pessoas, e nas duas com bastante sentimento. O dom especial de oração que parece tão apropriado nas assembléias pentecostais é atribuído, em última análise, como acontece com quase todos os demais distintivos pentecostais, ao batismo no Espírito Santo desfrutado pela maioria dos membros pentecostais.

c. *O Ministério da Congregação.* Em muitas assembléias pentecostais, a congregação desempenha um papel vital não somente na música e nas orações de reunião, mas também no ministério da palavra falada. Parece que a maioria dos pentecostais não desaprova um ministério ordenado ou de pregação dalgum tipo, embora muitos grupos pentecostais tenham começado com algumas suspeitas contra um ministério profissional. Mas os pentecostais insistem quase unanimemente que o ministério seja baseado num reconhecimento dos dons espirituais necessários para a tarefa pastoral e seja suplementado com a larga variedade de dons espirituais exercidos pelo restante da comunidade cristã. O pentecostalismo talvez possa realmente ser descrito como uma expressão institucional da revolta contra o "ministério de um só homem."

O membro individual da maioria das igrejas pentecostais deve sentir, ao freqüentar a reunião, que talvez *ele* possa ter algo de valor para compartilhar com a assembléia inteira, se o Espírito o induzir a isto, e senão, outro irmão ou irmã deve ter algo de inspirador para compartilhar com ele. A maioria das reuniões pentecostais inclui o que é chamado uma "oportunidade para testemunhos" no seu programa. Os indivíduos são encorajados a compartilhar algo da sua experiência cristã para o benefício de todos e para o louvor de Deus. O testemunho freqüentemente diz respeito a uma experiência espiritual durante a semana anterior, a respostas à oração; não infreqüentemente, o testemunho diz respeito a algum tipo de cura divina, ocasionalmente, o assunto é uma experiência evangelística, às vezes, um trecho bíblico é compartilhado, mas sempre, o que está no coração do cristão pentecostal individual é levado ao coração da assembléia pentecostal, e o resultado é, tanto quanto temos conseguido observar, a verdadeira edificação.

Tem havido crítica de reuniões de testemunho deste tipo. Por exemplo, Professor Baeta da Gana escreve (acerca das igrejas separatistas no país dele):

> Cultos de "testemunho" na igreja são regularmente realizados, em que os membros dão testemunhos acerca do atendimento de tais petições. A natureza das esperanças oferecidas deve fornecer uma resposta à pergunta: por que os obreiros das igrejas históricas não conseguem atrair multidões tão grandes quanto os separatistas podem atrair? Mas as perguntas muito mais importantes são, naturalmente: Esta é a essência verdadeira do cristianismo? É legítimo apresentar meros subprodutos benéficos como sendo a realidade inteira? [11]

Sem entrar em debate sério a esta altura, e embora reconheçamos a preocupação do Professor Baeta, podemos simplesmente perguntar, de modo preliminar: as igrejas históricas oferecem com regularidade qualquer tipo de serviço de testemunho para os leigos? oferecem algum tipo de ajuda para os cristãos na sua vida diária — e.g., no que diz respeito a resposta à oração em questões materiais, físicas ou econômicas? ou há, ocasionalmente, uma tendência de espiritualizar algumas das promessa bíblicas ao ponto de nada significarem? Finalmente, podemos duvidar se as igrejas separatistas, pelo menos as do tipo pentecostal, realmente oferecem a resposta aos pedidos de oração como sendo, nas

palavras do Professor Baeta, "a realidade inteira." Reconhecemos que, muitas vezes, as repostas e os pedidos nas orações pareçam primitivos, pouco refinados, e estreitos na sua concepção. Mas para aqueles que fazem estas orações ou recebem o que acreditam ser resposta a elas, as orações deles são tão concretas, reais e "primitivas" para eles como as necessidades das suas vidas difíceis.

Conforme foi sugerido supra, muitos pentecostais atribuem muita dignidade à Palavra pregada, e podem ser vistos esperando em grande expectativa enquanto a Bíblia é pregada (e é pregada, da sua maneira), mas têm a convicção bíblica e experimental de que necessitam ouvir a Palavra de mais do que um profissional solitário, que "precisam da inspiração que advém de pessoas comuns que, por meio dos cânticos e dos testemunhos, contam aquilo que Deus está fazendo por elas."[12] Os pentecostais acham que a particiapação leiga livre e completa nas reuniões da igreja oferece uma dimensão *prática* ao culto da igreja que doutra forma estaria em falta. Conforme explica Buntain, os leigos, "se forem encorajados, pregarão através dos seu testemunho e da sua vida sermões práticos maiores do que as mensagens do ministro pregadas do púlpito."[13]

A maioria dos pentecostais acredita, juntamente com Dr. Van Dusen, que por causa da participação vital da congregação, Paulo provavelmente se sentiria mais à vontade numa assembléia pentecostal do que numa catedral protestante. Falando desta maneira acerca do apóstolo Paulo, o pastor pentecostal alemão Karl Ecke creditou às igrejas protestantes na Alemanha, por exemplo, "que Paulo teria reconhecido rapidamente que a justificação pela fé soa com maior clareza do púlpito evangélico. Mesmo assim, muita coisa o ofenderia, e em primeiro lugar, o silêncio da igreja na oração e na adoração."[14] Este "silêncio na igreja" é atribuído pelos pentecostais outra vez, como são atribuídas as demais falhas da igreja, na sua maior parte, à ausência do Espírito Santo, prometido à igreja.

Um dos resultados mais salutares da redescoberta pela igreja do distintivo pentecostal, conforme aparentemente se acredita, seria a restauração, juntamente com o *dom*, dos *dons* do Espírito Santo e da participação correspondentemente vital da congregação inteira na vida da igreja, e especialmente na vida da reunião da igreja.

2. OS EFEITOS DA REUNIÃO

O efeito conjunto do exercício dos vários elementos da reunião, discutidos supra, com a operação dos dons específicos individuais do Espírito, a serem discutidos abaixo, faz com que a reunião pentecostal seja não somente expectante como também explosiva. Não podemos deixar de ter pelo menos uma de duas sensações muito específicas durante uma reunião pentecostal típica: os céus estão muito abertos e/ou a congregação está pegando fogo.

a. *Os Céus Estão Abertos.* Primeiramente, sente-se que a congregação se coloca em constante prontidão para uma invasão divina. O sobrenatural é sempre latente, e às vezes patente na reunião pentecostal. Pode a qualquer momento entrar na reunião num impulso, através de uma profecia, do falar em línguas, ou de um testemunho, e sempre está perceptível até certo ponto nos vários elementos da própria reunião. O natural está sendo entrecortado pelo sobrenatural, e constantemente suscetível de ser tragado por este. O resultado às vezes inspira reverente temor — não muito diferente daquele que é descrito em Atos (2:43): "Em cada alma havia temor; e muitos prodígios e sinais eram feitos por intermédio dos apóstolos."

Há um sentido na reunião pentecostal de que o divino não é somente (como em nossas igrejas) um objeto de adoração, mas que é também, e especialmente, um sujeito de ação. Sem dúvida, o não-pentecostal sente que o divino age e fala de maneira especial

através da Palavra pregada pelo ministro ordenado, e talvez até mesmo, de modo geral, no ouvir, na confissão, no louvor cantado e na oração da congregação. O pentecostal, porém, sente que o divino fala no decurso do culto inteiro, de um modo especial através da congregação inteira, em tempos diferentes, de modo diferentes, e por meio de pessoas diferentes. O resultado é a sensação da congregação pentecostal inteira de que os céus estão abertos não somente na proclamação do pregador mas, sim, na participação da assembléia.

b. *A Explosividade da Assembléia.* A segunda impressão obtida de uma reunião pentecostal é que, se o líder da assembléia não tivesse perícia em dirigir a emoção coletiva, as reuniões poderiam explodir em caos — na expressão idiomática: "o telhado poderia voar." Há tanta liberdade de expressão em muitas reuniões pentecostais — por exemplo, em muitos grupos pentecostais pode-se começar a falar em línguas a quase qualquer altura do culto — e há tanta emoção evidente ou em supressão em todos os lugares, que as reuniões às vezes parecem não somente ter sensibilidade de estar em contato direto com o divino mas também em perigo de total confusão. Mesmo assim, conforme Gee observa a respeito da reunião pentecostal, "talvez desperte antipatias, mas nunca será insípida." [15] Talvez seja inevitável que a perfeita liberdade dê vazão a uma confusão predizível. O problema perene é levantado outra vez, na frase do Dr. Mackay, do ardor ou da ordem — qual deve ser sacrificado? É melhor ter a liberdade perfeita e a desordem talvez inevitável que a acompanhará, ou a ordem perfeita e as limitações talvez inevitáveis que a acompanharão? Para ter os céus abertos, vale a pena ter uma assembléia que pode pegar fogo? É necessário ter desordem para ter o divino? Como pode haver um ministério responsável dos dons e a correta participação pela congregação inteira, e ainda, a decência e ordem que Paulo requer? Estas são apenas algumas das perguntas mais sérias suscitadas pela reunião pentecostal, que é notavelmente encantadora. [16]

B. OS DONS INDIVIDUAIS

1. INTRODUÇÃO

a. *Os Dons Menos Notáveis.* Para vários dos dons individuais do Espírito alistados no Novo Testamento e, portanto, apropriados pelos pentecostais, pode ser afirmado com segurança que não há interpretação incomum ou especial. Pode ser dito, apenas, que o pentecostalismo *enfatiza* os dons em geral, e que enfatiza em particular aqueles dons que são tradicionalmente menos enfatizados: especialmente a cura, a profecia e as línguas. Os dons menos notáveis e menos manifestos são pouco discutidos e, conscientemente pouco praticados.

Mesmo assim, o pentecostal freqüentemente vê mais do que o cristão protestante está acostumado a ver até mesmo nos dons menos espetaculares. Os dons da palavra do conhecimento e da palavra da sabedoria (I Co 12:8), por exemplo, além de serem entendidos como ajuda espiritual no conhecer e no ensinar, podem ser interpretados no sentido da revelação de coisas desconhecidas, esotéricas e futuras.

Além disto, na vida do movimento pentecostal, dentro dos limites do que conseguimos observar, parece não haver prática deliberada dos dons menos notáveis como tais. Logo, se pode ser dito que o pentecostalismo ressalta os dons espirituais, então seria mais exato dizer que ressalta os dons espirituais extraordinários. Não há, pois, ênfase séria dada no movimento pentecostal aos dons associados com (para mencionar apenas uma das listas no Novo Testamento) a sabedoria, o conhecimento, ou a fé, estas capacitações sendo um pouco intangíveis. São os dons mais notáveis que são de especial interesse pentecostal.

b. *Os Dons Notáveis.* Não é atípico, por exemplo, quando Ecke sente que pode definir os dons espirituais na sua inteireza segundo dois dos tipos mais extraordinários; "É bem conhecido que o Apóstolo Paulo descreveu os dons espirituais — i.é., os pronunciamentos e cânticos especialmente levados a efeito através do poder dos homens que são entregues na língua-mãe (a profecia) e noutras linguas (o falar em línguas) — como a possessão normal permanente da igreja (i.e., I Co 12:4-7).[17] Sente-se que os dons mais visíveis ou distingüíveis são especialmente apropriados ao caráter especial que o pentecostalismo atribui aos dons espirituais como um todo: o caráter de sinais, dando atrativos ao testemunho da igreja e atestando o mesmo.

c. *O Caráter de Sinais dos Dons Notáveis.* O pentecostal entende que todos os dons do Espírito Santo participam da natureza de sinais, mas, é lógico, os dons mais aparentes providenciam os sinais mais aparentes, e assim justificam sua importância especial. A qualidade dos dons do Espírito Santo na sua inteireza, de sinais, especialmente no caso dos dons mais espetaculares, é derivada primariamente das seguintes passagens bíblicas.

(1) *Marcos 16:17-18, 20:* "Estes sinais hão de acompanhar aqueles que crêem: em meu nome expelirão demônios; falarão novas línguas; pegarão em serpentes; e, se alguma coisa mortífera beberem, não lhes fará mal, se impuserem as mãos sobre enfermos, eles ficarão curados. . . Cooperando com eles o Senhor, e confirmando a palavra por meio de sinais, que se seguiam."

(2) *I Co 14:22:* "De sorte que as línguas constituem um sinal não para os crentes, mas para os incrédulos."

(3) *O Desenvolvimento inteiro de Atos:* Cf., especialmente, Atos 2:43; 4:30; 5:12; 6:8; 8:13; 15:12; 16:22.

Os pentecostais acham que a igreja deixou de procurar estes acompanhamentos prometidos na Bíblia e, portanto, tem dado um testemunho geralmente incapaz e debilitado.

O pentecostalismo dá grande valor aos dons notáveis do Espírito especialmente por causa da sua capacidade para chamar a atenção do mundo e como atestado à obra da igreja.[18] Foi o falar em línguas, ressalta-se, que atraiu a multidão curiosa no dia do Pentecoste (At 2:5-13), foi a cura de um coxo que forneceu a segunda maior oportunidade apostólica para pregar (At 3:11), e oportunidades subseqüentes foram preparadas e acompanhadas por sinais, de modo comparável. A igreja primitiva vivia e evangelizava por sinais magnéticos e confirmatórios, assim também, insiste-se, devemos nós. "Pela mesmíssima razão porque os sinais seguiam a mensagem no século I (viz., fornecer um pano de fundo milagroso para a mensagem e investir os discípulos com autoridade divina)," escreve Brumback, "devem seguir a mesma mensagem hoje."[19] O caráter especial dos dons notáveis como sinais, atrativos, e autenticações é um argumento pentecostal principal, em prol da utilidade e da necessidade destes dons hoje.

2. O DOM DA CURA

Os argumentos de sinal, atrativo e autenticação são empregados com força especial, conforme se poderia esperar, no caso do dom de curar. Nada atrai os homens e autentica o evangelho, considera-se, tanto quanto a cura das enfermidades. Na realidade, a cura completa o evangelho completo de uma *plena* salvação, argumentam os pentecostais. Não somente o pecado, como também a enfermidade, acham sua resposta no evangelho completo pentecostal. Um dos primeiros documentos pentecostais alemães, "O Que É o Movimento Pentecostal?," expressa esta convicção nas seguintes palavras:

> Estamos convictos que para milhões de homens modernos nas classes mais altas e baixas do nosso povo, não há outra volta para a fé bíblica senão através de novos milagres combinados com a proclamação, com poder apostólico e claro, do evangelho de uma salvação completa, da libertação para o espírito, a alma, e o corpo.[20]

O argumento em prol da cura é edificado paradigmaticamente sobre o ministério de Jesus, e teologicamente está arraigado, não na doutrina do Espírito, mas, sim, na doutrina da expiação.[21]

As reuniões de cura dos pentecostais, juntamente com o falar em línguas, têm contribuído à notoriedade do movimento nos olhos do público geral. Em muitos círculos pentecostais, dá-se uma ênfase tão grande à cura que a torna quase em segundo distintivo pentecostal. Na sua história do movimento pentecostal, Gee coloca o dom na sua perspectiva pentecostal.

> Embora não seja direta e essencialmente parte do testemunho pentecostal distintivo ao Batismo no Espírito Santo com os sinais que se seguem, mesmo assim, desde o início do Movimento Pentecostal tem havido um lugar reconhecido para o íntimo relacionamento da fé para a cura física, tendo sua origem na mesma graça do Cristo ressurreto e glorificado que outorga o Espírito Santo.[22]

Com a ênfase que dão à cura divina, os pentecostais nem sempre conseguiram evitar um certo preconceito contra a medicina, embora este pareça ser esporádico e talvez não típico, e geralmente tem havido uma voz de moderação dentro do movimento. Um manual de doutrina influente, por exemplo, acrescenta à sua declaração acerca da cura divina a seguinte nota cauletosa embora reveladora: "O crente que procura assistência ou conselhos médicos quando o alcance da sua própria fé não é suficiente para o milagre da cura, não deve ser censurado," acrescentando, talvez de modo um pouco defensivo: "deve ser encorajado a manter a sua fé em Deus, seja qual for a assistência médica que tenha recebido."[23]

A prática dalguns dos mais notáveis evangelistas e pregadores de cura pentecostais (e.g., Oral Roberts, T. L. Osborn) às vezes tem sido, porém, ocasião de embaraço e até mesmo de crítica dentro do próprio movimento pentecostal. Mesmo assim, isto não deve ser interpretado como indício de que há um decréscimo de interesse dentro do pentecostalismo pela cura divina como tal: não parece que assim acontece, e é relatado que nos grupos pentecostais mais novos o interesse pela cura divina parece especialmente forte, mormente na África. Entrementes, o ponto de vista ainda parece sustentado de modo geral, até pelos mais moderados, por exemplo, o suíço Steiner, de que "sobre toda doença consta, porém, em última análise, a vontade de Deus para curar."[24]

3. O DOM DA PROFECIA

Aquilo que se acredita ser o dom da profecia é exercido na maioria das assembléias pentecostais. Alguém que parece possuído pelo Espírito falará no vernáculo sentenças ou frases que relembram a Bíblia, usualmente de exortação, e mais freqüentemente com um contexto e conteúdo escatológico e até mesmo visionário. A profecia é semelhante às línguas por ocorrer mais freqüentemente numa condição extática ou para-extática, e por entender-se como veículo do Espírito. Mosiman pode até mesmo dizer da profecia que "difere do falar em línguas somente pelo fato de ser enunciada em linguagem que se pode compreender."[25]

A profecia é usualmente definida, até mesmo pelos mais cuidadosos no movimento pentecostal, como algo mais do que um pronunciamento inspirado pelo Espírito, mas, sim, como realmente a voz do próprio Espírito: na profecia, nos informam, temos "o Espírito

falando."[26] Na assembléia pentecostal normal, ocorrerá a profecia bem como as línguas. A proporção entre a profecia e as línguas numa assembléia usual parece variar de acordo com a quantidade de emoção presente; nas atmosferas mais quietas, a profecia predomina; nas mais carregadas emocionalmente, as línguas.

Finalmente, visto que se sente que a profecia é comunicação espiritual espontânea e direta, não deve ser confundida com a pregação ou com observações preparadas em que a substância é obtida por meios mais convencionais ou diretos do que mediante a inspiração imediata. O Espírito fala da Sua mente e do Seu coração de modo espontâneo e direto à assembléia através dos Seus profetas. Mesmo assim, parece que há algum reconhecimento dos perigos inerentes num dom que alegadamente transmite a voz direta do Espírito. Mesmo entre as vozes mais refreadas do movimento pentecostal, no entanto, parece haver uma disposição para arriscar os perigos a fim de possuir o dom — pois o dom propriamente dito é altissimamente estimado.[27]

4. O DOM DE LÍNGUAS

a. *A Centralidade do Dom e Seu Relacionamento com a Evidência das Línguas.* No movimento pentecostal, honra especial é atribuída ao dom de línguas. Assim era de se esperar, visto que o batismo pentecostal no Espírito Santo — principal fenômeno pentecostal — é evidenciado, conforme já vimos, pelo falar em línguas. O falar em línguas, seja entendido como a evidência da crise, ou como o dom continuado do Espírito, oçupa um lugar tão central na assembléia pentecostal que o pentecostalismo é às vezes conhecido como "o movimento das línguas."

Conforme tivemos oportunidade para ver noutro contexto (supra pág. 59), falar em línguas no pentecostalismo às vezes é explicado de modo dispensacional como sendo o sinal sui gêneris de Deus à Sua igreja na era presente. Outros sinais eram dados no período do Antigo Testamento, mas nunca línguas. De fato, diz-se, todos os demais dons alistados em I Coríntios 12 foram manifestados nalgum tempo anterior na economia divina; mas somente as línguas e a interpretação das línguas foram reservadas para o período da igreja como os sinais da presença especial do Espírito.[28] Como resultado, os pentecostais estimam as línguas e o dom da interpretação delas como o dom especial de Deus para o tempo presente.

Embora se diga nas definições pentecostais que o falar em línguas que evidencia o batismo no Espírito Santo seja o mesmo "em essência" que o continuado dom de línguas exercido na igreja, mesmo assim, insiste-se que os dois são diferentes "no propósito e no uso." São o mesmo em essência, porque em ambos a fonte da inspiração é o Espírito e a forma que a inspiração toma nos dois casos é, segundo se diz, algum tipo de linguagem. São diferentes no propósito e no uso, sendo que a *evidência* das línguas é para confirmar o batismo no Espírito Santo, ao passo que o *dom* de línguas, de conformidade com I Coríntios 14, é para edificar os crentes e convencer os descrentes.[29]

Embora deva ser conservada a distinção entre estes dois usos, usualmente insiste-se que o dom de línguas deve continuar a ser desfrutado por todo pentecostal que teve a experiência da evidência das línguas. Não é difícil de seguir este raciocínio, porque havendo a necessidade da evidência do falar em línguas na ocasião do ser batizado no Espírito Santo, não continuar a falar em línguas depois de haver começado parece à maioria dos pentecostais não somente contrário à espiritualidade, como também desnatural e indica, conforme às vezes se argumenta, uma falta de fé (Marcos 16:17) e de obediência (I Co 14:5).

Destarte, embora a evidência e o dom devam ser distinguidos entre si (usualmente como as experiências de Atos e Coríntios, respectivamente), mesmo assim, em circunstân-

cias normais, aquela deve levar inevitavelmente à prática deste. É outra indicação do valor que o pentecostalismo atribui ao falar em línguas.

b. *A Natureza e o Conteúdo do Dom.* A natureza da glossolalia na interpretação pentecostal já foi discutida (supra, págs, 63-64), mas a natureza do *dom* de línguas é diferente da natureza da evidência das línguas no sentido adicional de que, ao passo que a evidência ocorre impulsivamente, fora do controle do crente, o dom deve estar, pelo menos, cada vez mais sob o controle do crente. O processo em operação no dom de línguas é explicado da mesma maneira não-complexa como no caso da evidência das línguas: como uma inspiração do Espírito que se expressa numa língua. Logo, o dom de línguas obtém na interpretação pentecostal usual o seguinte tipo de definição: é "o poder para falar sobrenaturalmente mediante o Espírito Santo, numa língua desconhecida à pessoa que possui o dom." [30]

O conteúdo do dom público de línguas, ao ser interpretado, tem sido analizado como pertencente a três tipos principais que podemos chamar de: (1) profético, a respeito do futuro da igreja; (2) promissório, a respeito do presente da igreja; e (3) exortativo e admonitório, a respeito do pecado e da justiça na assembléia local.[31] O dom público de línguas tem como seu propósito nada menos do que a pregação ou a profecia; a orientação inspirada do povo de Deus; e é diferente da profecia somente por chegar numa forma mais luminosa e do outro mundo, por assim dizer. Finalmente, tem sido observado que em muitos casos modernos do exercício do dom, senão na maioria deles, quem fala ou é Jesus ou o Espírito Santo, oferecendo, destarte, como a profecia, o divino de modo direto e "falando."[32]

c. *Os Usos Particular, Público e Feminino do Dom.* O uso do dom de línguas é essencialmente duplo; tem, conforme explica Skibstedt, "grande valor tanto para a edificação pessoal do indivíduo quanto, ao ser transmitido mediante o dom da interpretação, para a mútua edificação da assembléia inteira."[33]

O primeiro uso das línguas é particular, e seu propósito é a edificação pessoal na oração. Esta maneira de entendê-las acha-se no apóstolo Paulo: "Quem fala em outra língua fala. . . a Deus" e "a si mesmo se edifica" (I Co 14:2, 4). Aqui, Deus é louvado, e petições são dirigidas a Ele, em fala espiritual "profunda demais para palavras (RSV)" na língua de quem ora (cf. Rm 8:26) e o resultado é o enriquecimento de quem peticiona. Os pentecostais falam freqüentemente das bênçãos que este tipo de oração traz. "Aqueles que falaram em línguas em adoração e devoção particulares," escreve William, "podem dar testemunho do enriquecimento, do descanso espiritual, e do refrigério para a alma que resulta de semelhante comunhão com Deus."[34] Esta experiência íntima na oração é estimada pelos pentecostais, e sua estima não diminui por saberem que o próprio Paulo desfrutava da mesma experiência (I Co 14:18). Os pentecostais desejam esta experiência para todos os cristãos. A pergunta difícil de Paulo: "Falam todos em outras línguas?" (I Co 12:30), dando a entender que nem todos falam, é referida nos argumentos pentecostais ao uso *público* de línguas, e não ao uso particular que, segundo se insiste, todos os cristãos devem desfrutar. No uso particular das línguas, finalmente, o dom da interpretação é desnecessário visto que outras pessoas não estão usualmente presentes.

O segundo uso das línguas é público ou congregacional e, quando há o acompanhamento do seu complemento, o dom da interpretação, tem como seu propósito a edificação dos crentes (I Co 14:5) e a convicção dos descrentes (14:22). Aqui, o dom de línguas alcança seu poder integral, e quando é milagrosamente ressaltado pelo dom da interpretação, o efeito parece ser realmente de inspiração para os fiéis e consternação para os descrentes. A marca distintiva do culto da igreja pentecostal é o exercício deste dom e da sua interpretação.

A proibição por Paulo de as mulheres falarem na igreja, no contexto da sua discussão do falar em línguas (I Co 14:34-35), não é considerada "absoluta", sem admitir exceções. Pois, usualmente se argumenta, ao proibir antes que as mulheres orassem ou profetizassem na igreja com a cabeça descoberta (I Co 11:4, 5) Paulo dá a entender que, *com* a apropriada cobertura da cabeça, a mulher pode orar ou profetizar na igreja, e assim esclarece ou suplementa as suas observações posteriores, que parecem ser absolutas, que faz em I Coríntios 14.[35]

Em resumo, é no uso particular das línguas que o indivíduo pentecostal acha um meio novo de louvor e de bênção pessoal, e é no exercício público do dom que o pentecostalismo coletivo é extremamente provido do seu aspecto mais reconhecível, e internamente, de edificação, de convicção, e às vezes, naturalmente, de problemas.

d. *A Alegada Desvalorização Apostólica do Dom.* O alto valor atribuído ao dom de línguas deve enfrentar o argumento global de I Coríntios 12-14. Mediante uma leitura simples desta passagem, parece que o dom de línguas é prudentemente rebaixado pelo apóstolo. O pentecostalismo, porém, tem outra exegese. Será indicado que (1) a mera localização dos dons de línguas no fim das listas de Paulo (I Co 12:8-10, 28-29) não é critério suficiente para a desvalorização por Paulo, visto que noutras listas bíblicas o objeto mais valorizado pode ser colocado no fim, também (e.g., II Pe 1:5-7; I Co 13:13); (2) uma leitura cuidadosa de I Coríntios 14 desvendará o fato de que Paulo, nas palavras de certo intérprete, tinha "estima infinitamente alta" pelo dom de línguas, e as citações de Paulo neste sentido podem ser alistadas. De fato, será mostrado que por *causa* de Paulo dedicar um capítulo especial ao tratamento do dom, deve-se tirar a conclusão de que via valor incomum na sua manifestação. Steiner pode realmente escrever que "segundo I Coríntios a profecia e o falar em língua são tratados como especialmente relevantes."[36]
Mas mesmo se fosse concedido que o falar em línguas aparece nas estimativas de Paulo entre os menores dos dons, os pentecostais propõem que, em virtude de ser o mínimo, então, segundo a analogia de Paulo, deve ser investido de maior honra ("e os que parecem menos dignos no corpo, a estes damos muito maior honra," I Coríntios 12:23) e devem ficar, portanto, em maior destaque, pois "se não possuímos os dons maiores, devemos ter os menores."[37] Finalmente, se fosse levantada a questão da preferência expressa da profecia às línguas, por parte de Paulo, o pentecostalismo insistirá que isto também é relativo, pois o apóstolo coloca o dom de línguas, quando é acompanhado pela interpretação, no mesmo nível da profecia quando escreve que "quem profetiza é superior ao que fala em outras línguas, *salvo* se as interpretar" (I Co 14:5), formando a equação: línguas mais interpretação igual a profecia.[38]

Destarte, argumentam os pentecostais, o dom de línguas não deve de modo algum ser desprezado. O pentecostalismo, longe de ver o rebaixamento do dom de línguas em I Coríntios 12 e 14, deseja enfatizar a afirmação de Paulo no crítico cap. 14: "quisera que vós todos falásseis em outras línguas ' (I Co 14:5).

e. *Resumo.* Quando se passa em revista a interpretação pelo pentecostalismo de I Coríntios 12 e 14, percebe-se com que tenacidade o dom de línguas é mantido, e a ingenuidade com que pode ser defendido. Donald Gee acredita que sua defesa não somente é justificada como também necessária. Descobre no reavivamento do dom de línguas dentro do movimento pentecostal um ímpeto divino para a reavaliação pelas igrejas históricas do assunto inteiro dos dons espirituais. [39] O pentecostalismo, portanto, não deseja pedir desculpas por sua alta estima do dom de línguas, e insiste que qualquer aparência de ênfase exagerada que o falar em línguas recebe, ao ponto de dar-se a impressão de serem negligenciados os demais dons, é devida mais à sua subestimação no restante da igreja do que à sua exaltação arbitrária no pentecostalismo.

5. O DOM DA INTERPRETAÇÃO DAS LÍNGUAS

O dom da interpretação das línguas é explicado da mesma maneira simples que o dom de línguas. Acredita-se que o dom fornece uma interpretação *real*, concordando, portanto, com o conteúdo da mensagem em línguas, mas, ao mesmo tempo, acredita-se que seja um dom *espiritual* e, portanto, oferece mais do que simplesmente uma tradução literal da mensagem.[40] Mosiman explica:

> A atividade da interpretação das línguas não depende da compreensão consciente da fala de quem falar sob inspiração. A interpretação não é uma tradução. . . de uma língua para outra. . . A interpretação. . . *é a reprodução, na linguagem convencional, dos pensamentos e dos sentimentos que foram expressados no falar em línguas.* [41]

Na prática real, conforme temos observado, o exercício do dom da interpretação de línguas difere imperceptivelmente do exercício do dom da profecia: o intérprete, como o profeta, fica em em pé, dirige-se a assembléia de uma maneira sincera, extática, exortativa, e usualmente escatalógica, como instrumento do Espírito e para a edificação da assembléia. O intérprete, noutras palavras, é semi-glossolálico e semi-profético, e sua obra completa o dom de línguas na sua semelhança ao dom da profecia.

RESUMO E CONCLUSÃO

Podemos dizer acerca dos dons do Espírito Santo no movimento pentecostal que os mais sutis ou mentais entre estes dons — e.g., os dons da palavra do conhecimento ou da sabedoria, do ensino, administração, socorros — recebem pouco mais ênfase e, realmente, provavelmente menos, do que nas igrejas não-pentecostais. Em dois aspectos importantes, porém, os dons do Espírito são ressaltados: na sua expressão coletiva na reunião pentecostal e na sua expressão notável em pentecostais individuais.

Na reunião pentecostal, a pessoa de fora pode ser obrigada a reconhecer que o movimento pentecostal decobriu uma verdade bíblica cardinal: a verdade de que, nas palavras de certo líder pentecostal: "a religião é uma vida a ser vivida em comunhão; um conflito que somente pode ser travado por meio de grupos. . . Esta religião acha sua expressão através de uma igreja em que todas as pessoas, desde o ministro até o membro mais simples, 'conforme a graça que nos foi dada' são chamadas a exercer seu dom, trabalhando de modo eficaz para o bem geral da coletividade."[42] A descoberta e a aplicação desta verdade explicam, sem, dúvida, em boa medida, o apelo de alcance mundial do movimento pentecostal. E a relativa negligência desta verdade talvez explique parcialmente alguns dos problemas das igrejas históricas.

O pentecostalismo leva o exercício congregacional dos dons individuais com uma seriedade definitiva. Na reunião pentecostal o sacerdócio dos crentes *dentro da congregação* é crido e praticado numa escala sem paralelo, pelo que saibamos, em qualquer outra ramificação da igreja. Como no Novo Testamento, a comunhão congregacional dos crentes é experimentada como sendo nada menos significante do que o centro da vida cristã. "Penso que devamos dizer que uma vida congregacional verdadeira," escreve Bispo Newbigin na sua apreciação do pentecostalismo, "por meio da qual todo membro tem sua oportunidade para contribuir à vida do corpo aqueles dons que o Espírito outorga a ele, faz tanta parte da essência da Igreja quanto o ministério e os sacramentos."[43] Se o pentecostalismo elevou esta essência na sua forma aguda, pode merecer nossa apreciação.

Pelo menos a partir de Montano, talvez a partir de Corinto, os dons do Espírito têm parecido ser mais fonte de embaraço do que de encorajamento à igreja cristã. O pentecos-

talismo, ao erguer a doutrina dos dons do Espírito, até mesmo nas suas formas mais embaraçosas, talvez esteja cumprindo um ministério necessário e até mesmo muito importante.

---

1. Gee, *Acerca dos Dons Espirituais: Uma Série de Estudos Bíblicos* (Pindamonhangaba, 1966), pág. 15. Para uma discussão dos relacionamentos entre o dom e os dons do Espírito, ver Melvin L. Hodges, *Spiritual Gifts* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1964), págs. 4, 15-16.

2. Os dons alistados, por exemplo, em Ef 4:7-11 e Rm 12:3-8 recebem, podemos dizer com justiça, pouca atenção na literatura pentecostal. Ver, no entanto, Gee, *The Ministry-Gifts of Christ* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1930) para um tratamento fora de Coríntios. Mas mesmo aqui, Gee subordina os "ofícios" de Romanos-Efésios aos "Dons Espirituais" propriamente ditos de I Co 12-14. Para as razões, cf. Horton, *Gifts of the Spirit,* 2 pág. 35. Para uma mudança perceptível de atitude e ênfase ver Gee *Fruitful or Barren? Studies in the Fruit of the Spirit* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1961) e especialmente as preleções de Gee em 1963, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today* ("The L.I.F.E. Bible College Alumni Association Lectureship on Spiritual Gifts, 1963"; Los Angeles: n.p., 1963) págs. 14, 66.

3. *Pentecostal Movement,* pág. 10. Noutro lugar escreve: "É, por certo, um grave erro acusar Deus de *retirar* estes dons, se, de fato, a igreja os *perdeu* pela indiferença" *Acerca dos Dons Espirituais,* pág. 20. De modo semelhante, Brumback, *Que Quer Isto Dizer?,* pág. 61 (ed. original); Duffield, *Pentecostal Preaching,* pág. 53. Assim também Edward Irving, ver as referências na nota 11, pág. 40 supra; e recentemente Hans Küng, S.J.: "Onde uma Igreja ou comunidade medra somente com detentores de cargos e não com todos os membros, poderemos ficar perguntando com toda a seriedade se o Espírito não foi lançado fora juntamente com todos os *carismata.*" "The Charismatic Structure of the Church," *The Church and Ecumenism,* ed. Hans Küng ("Concilium: Theology in the Age of Renewal," 4; Nova York: Paulist Press, 1965), pág. 85.

4. *Gifts of the Spirit*[2], pág. 39.

5. David A. Womack, "Are We Becoming Too Formal?, "*Pentecostal Evangel, 48* (4 de dec., 1960), 3. Sobre o aspecto impressionante de "participação" no pentecostalismo, ver Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil,* págs. 136-37, 225-26; Christian Lalive d'Epinay, "The Pentecostal 'Conquista' in Chile," *EcRev, 20* (jan. de 1968), 16-32; da perspectiva escandinava, Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* págs. 162-163; e uma apreciação católica recente, K. McDonnell, "The Ideology of Pentecostal Conversion," *JEcST, 5* (inverno de 1968), 112-15.

6. A.T. Boisen, "Religion and Hard Times: A Study of the Holy Rollers," *Social Action, 5* (15 de março de 1939), 23. Cf. também Mosiman, *Zungenreden,* pág. 71.

7. Emile Léonard em *Hollenweger* pág. 71.

8. Cf. Riggs sobre a alegria desinibida das igrejas pentecostais das "frentes das lojas". "Those 'Store-Front' Churces," *United Evangelical Action, 6* (1 de ag. de 1945), 4. Cf. Fr. O 'Hanlon a respeito: "The Pentecostais and Pope John's 'New Pentecost,' *View,* No. 2 (1964), pág. 23; e Malcolm J. C. Calley, *God's People: West-Indian Pentecostal Sects in England* (Londres: Oxfor University Press, 1965), págs. 143-44.

9. *Pentecostal Movement,* págs. 209-10. Ver também a seção "The Distinctive of Worship," em Hughes, *Church of God Distinctives,* págs. 73-93.

10. Buntain, *Holy Ghost and Fire,* pág. 59. Cf. Mosiman, *Zungenreden,* pág. 71-72; Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil,* pág. 21.

11. Christian G. Baeta, "Conflict in Mission: Historical and Separatist Churches," em *The Theology of the Christian Mission,* ed. Gerald H. Anderson (Londres: SCM Press, 1961), pág. 294.

12. Buntain, *Holy Ghost and Fire,* pág. 62.

13. Ibid. "As preleções preparadas devem continuar a ser fonte primária da doutrina, "nota Buntain de modo sóbrio, "mas os que rejeitam o ensino prático ou informal da "comunhão" com coração livre estão emperrando o caminho de homens e mulheres que precisam dalgumas coisas além dos pronunciamentos solenes feitos no púlpito, para conservá-los dentro da vitória." Ibid. McDonnell acredita que nas reuniões pentecostais "os testemunhos subjetivos dos participantes (têm) precedência sobre uma mensagem objetiva. "The Ecumenical Significance of the Pentecostal Movement." *Worship, 40* (dez. de 1966). Não temos notado que assim ocorre.

14. *Durchbruch,* pág. 1. "Ofenderia a Paulo se, também, uma pessoa só na congregação parecesse ser o agente ativo no culto de adoração," acredita Ecke, "ao invés de à variedade de dons que reside na congregação ser concedida a oportunidade de desabrochar." Ibid.

15. *Acerca dos Dons Espirituais,* pág. 107 (original).

16. Dr. John Mackay raciocinou: "Se eu tivesse de fazer uma escolha entre a vida inculta dos pentecostais e a morte estética das igrejas mais antigas, eu pessoalmente preferiria a vida inculta." Em Sherrill, *Eles Falam em Outras Línguas,* pág. 216; também em duPlessis, *Vai, Disse-me o Espírito,* pág. 19. Hollenweger, num prospecto anunciando o lançamento do seu manual, escreveu que seus estudos o levaram à conclusão de que a força do movimento pentecostal "não se acha na teologia nem na doutrina mas, sim, na tentativa de criar congregações que estão abertas a participações espontâneas e que levam a sério no culto o homem 'oral', não-literário, i.é, a maioria da nossa população. Este é um desafio sério às igrejas tradicionais." "Handbuch der Pfingstbewegung (Manual do Movimento Pentecostal." Prospecto, 1966), pág. 3.

17. "Die Pfingstbewegung: Ein Gutachten von kirchlicher Seite" (Impressão Particular, 1950), pág. 3. Ver a teoria de Fleisch para a ênfase incomum que as línguas e a profecia recebem no pentecostalismo, *Fleisch* II/1, 122; II/2, 149-50. Cf. Gee, *Pentecostal Movement,* pág. 8. Ver, porém, a queixa mais recente de Gee: "De modo geral, quando alguém nos conta que 'Os Dons' estão sendo exercidos em nossas igrejas, descobrimos com demasiada freqüência que a referência diz respeito somente a mensagens em línguas e a sua interpretação." *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today,* pág. 13.

18. Cf. Brumback, *Que Quer Isto Dizer?* págs. 81, 323; L. Thomas Holdcroft, "The Gift of the Gifts of Healings," *Paraclete, 2* (primavera de 1968), 11. Gee acredita que os dons "podem reverentemente ser chamados o método de Deus para fazer propaganda divina da pregação do Evangelho." *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry,* pág. 84.

19. *Que Quer Isto Dizer?,* pág. 81 (original). Também Horton, *Gifts of the Spirit?, págs. 14-15, 216.*

20. *Em Hutten, MD, 14* (1 de dez. de 1951), 124. A expansão pentecostal na América Latina na década de 1950 é atribuída em medida significante às campanhas de cura divina. Ver Read et al., *Latin American Church Growth,* pág. 323. Cf. Steiner, *Zeichen,* págs. 121-22; Gee, *Acerca dos Dons Espirituais,* págs. 21-22; Horton. *Gifts of the Spirit ? pág. 114.* "Evangelho Completo" é um nome alternativo para o pentecostalismo e usualmente significa a mensagem ou movimento que enfatiza (1) a salvação, (2) o batismo no Espírito Santo, (3) a cura divina e (4) a segunda vinda. Cf. *McPherson, Four-square Gospel,* págs. 13-14. A ala da santidade do movimento pentecostal inclui uma experiência de santificação na definição do evangelho completo. Cf. Conn, *Like a Mighty Army,* pág. 104.

21. Os textos principais são Is 53:3-6, 10 e o paralelo em I Pe 2:24. Cf. *Reglamento local,* pág. 16; Bloch-Hoell, *Pentecostal Movement,* págs. 148-49; e o título da seção sobre cura divina na Iglesia de Dios do Chile: "Sanidad divina proveída para todos en la expiación," Vergara, *El Protestantismo en Chile,* pág. 180. Os pentecostais ocasionalmente desejam fazer uma distinção entre a cura pela fé, como, por exemplo, na Ciência Cristã, e a cura divina conforme é praticada no pentecostalismo. Cf. Conn, *Like a Mighty Army,* pág. 77, nota. João 14:12 é freqüentemente acrescentado a Is 53 e I Pe 2:24 na evidência bíblica. Assim, por exemplo, Duffield, *Pentecostal Preaching,* pág. 53. O neopentecostalismo talvez enfatize o Espírito Santo no que diz respeito à cura divina, se Kathryn Kuhlman for caso típico. Ver o livro dela, *Eu Creio em Milagres* (Inglês, *I Believe in Miracles,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962, págs. 198-99).

22. *Pentecostal Movement,* págs. 40-41. "A cura divina é um assunto correlato, porém separado, e nunca foi o testemunho exclusivo do Reavivamento Pentecostal." Gee, *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today,* pág. 13. Também Conn, *Pillars,* pág. 30; idem, *Like a Mighty Army,* pág. 77.

23. *Reglamento local,* pág. 17. Para exemplos daquilo que pode ser considerado o ponto de vista anti-médico extremo no pentecostalismo, ver Howard Carter, *The Gifts of the Spirit* (Mineápolis, Min.: Northern Gospel Publishing House, 1946), págs. 72-73; Horton, *Gifts of the Spirit* [2]pág. 108; Conn, *Like a Mighty Army,* págs. 76, 204 n. 30. Ver a discussão extensiva em *Hollenweger,* I. 100-22 e sua observação de que "a maioria dos grupos pentecostais acredita na cura divina através de oração mas agora já não rejeitam mais atendimento médico "Ibid., I, 106. Para informações sobre os principais operadores de curas pentecostais — William Branham, Gordon Lindsay, Hermann Zaiss, Oral Roberts, A.A. Allen, Tommy Hicks, T.L. Osborn, Harold Herman Jack Coe. O.L. Jaggers, e outros — ver tanto *Hollenweger, I, 101-13* como Nichol, *Pentecostalism,* págs. 221-26.

24. *Zeichen,* pág. 173. Para pontos de vista recentes, ver a nova revista pentecostal *Paraclete,* 2 (primavera de 1968). Note a cautela geral nos editoriais de Gee em *Pentecost,* N.º 47 (março de 1959), pág. 17, e N.º 48 (junho de 1959), pág. 17, e seu comentário mais recente de que o ministério pentecostal de cura divina "ganhou umas vitórias notáveis para a glória de Deus, mas também sofreu derrotas vergonhosas. Seu uso correto tem atraído multidões, mas seus abuso também tem levado multidões a se afastarem." *Spiritual Gifts in the Work of Ministry Today,* pág. 85. Para críticas de dentro dos círcuos pentecostais, ver *Hollenweger* I, 103-04; Carl F.H. Henry, "Pentecostal Meeting Makes Holy Land History," *Christianity Today,* 5 (22 de maio de 1961), 30; Hutten, *MD, 24* (1 de maio de 1961), 106, e (15 de out. de 1961), 236.

25. *Zungenreden,* pág. 115.

26. Gee, "Speaking with Tongues and Prophesying," Discurso na Conferência Mundial Pentecostal de 1955, No. 34 (dez. de 1955), pág. 11. Cf. Riggs, *Spirit Himself,* págs. 153-56.

27. Os perigos ficam mais aparentes quando a profecia é contrastada com a Escritura. Cf. Carter, *Gifts of the Spirit,* pág. 77. Parece, no entanto, que a maioria dos pentecostais insista na conformidade da declaração profética com as Escrituras; ver Steiner, *Zeichen,* pág. 177; Riggs, *Spiritual Himself,* pág. 1616; e a cautela enfática de Hodges, *Spiritual Gifts,* págs. 18-21. Alguns grupos latino-americanos e africanos, parecem formar uma exceção, talvez devido à influências infiltradoras espiritualistas do meio-ambiente. Ver Read, *New Patterns of Church Growth in Brazil,* págs. 39-40, 209-11 e *Hollenweger* I, 97-99, 126-28.

28. Assim McPherson, *Holy Spirit,* págs. 167-69; Barratt, *Fire,* págs. 222-23; Carter, *Gifts of the Spirit,* pág. 8; Gee, *Acerca dos Dons Espirituais,* págs. 82-83; Christenson, *Speaking in Tongues,* pag. 30.

29. Cf. Winehouse, *Assemblies,* pág. 209; Brumback, *Que Quer Isto Dizer?,* págs. 249-50, 296 [original]; MacDonald, *Glossolalia in the New Testament,* pág. 14.

30. Carter, *Gifts of the Spirit,* pág. 103. Idiomas reais: Horton, *Gifts of the Spirit*[2], pág. 159; Reed, "Pentecostal Truths," pág. 26; Carter, *Gifts of the Spirit,* que escreve: "Não é exagero dizer que os dons de outras línguas têm sido comprovados milhares de vezes por pessoas que conheciam a língua falada e que confirmaram que a interpretação era perfeitamente exata," pág. 115. Assim também Brumback, *Que Quer Isto Dizer?* pág. 113 [original]; Christenson, *Speaking in Tongues,* págs. 22, 25; Jon Rutheven, "Is Glossolalia Languages?," *Paraclete, 2* (primavera de 1968), 27-30. Ver, porém, Gee, *Pentecostal World Conference Messages,* pág. 47, e Sherrill, *Eles Falam em Outras Línguas,* págs. 135-152. Tenho notado uma resistência recente a línguas entendidas como "expressões extáticas" [NEB]. Christenson, *Speaking in Tongues,* págs. 24, 83-84, 93. Para estudos não-pentecostais, ver nota 45, pág. 86 supra.

31. A divisão sugerida por Hutten, *MD, 14* (15 de nov. de 1951), 112-13. Ver exemplos em *Fleisch* II/2, 22.

32. Hutten, *MD, 14* (15 de nov. de 1951), 112. Cf. Mosiman, *Zungenreden,* pág. 77.

33. *Geistestaufe,* pág. 86. Já em 1963 Gee aparentemente chegara a ver o uso particular como quase o único uso: "Fica conosco a clara inferência de que a esfera apropriada do Dom de línguas é nas devoções particulares e, por esta razão, não precisa ocupar-nos indevidamente como um Dom para o ministério." *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today,* pág. 68.

34. *Systematic Theology,* III, 49-50. Frodsham escreve que "nestes últimos dias existe tudo para

derrubar a fé do crente, mas aqui nos é mostrado o meio misterioso de Deus (o falar em línguas) de edificá-lo na fé. Centenas de pessoas podem testificar que, quando têm estado a sós, orando em línguas por uma hora ou mais, em doce comunhão com Deus, têm sido edificadas, fortalecidas e encorajadas na sua vida espiritual." *Rivers of Living Water and the Secret of a Perpetual Pentecost* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d.), pág. 66. O neo-pentecostalismo também, vendo que Paulo diz que aquele que fala em línguas "a si mesmo edifica", acredita, portanto, que *todos* os cristãos devem falar em línguas nas devoções particulares e na oração. Christenson, *Speaking in Tongues*, págs. 28, 126, 129; Harper, *As at the Beginning*, pág. 104. Realmente, antes de os crentes sequer poderem edificar a igreja através da profecia (I Co 14:4b), argumenta-se, devem saber edificar *a si mesmos* através do falar em línguas (I Co 14:4a). Joseph R. Flower, "Holiness, the Spirit's Infillings, and Speaking with Tongues," *Paraclete 2* (verão de 1968), 9. Ver os conceitos simpáticos de Van Dusen em Sherrill, *Eles Falam em Outras Línguas*, pág. 38; Hollenweger, "Evangelism and Brazilian Pentecostalism," EcRev, 20 (abril de 1968), 165.

35. Brumback, *Que Quer Isto Dizer?*, págs. 312-13; Horton, *Gifts of the Spirit*, pág. 207; Elmer C. Miller, *Pentecost Examined by a Baptist Lawyer* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1936), pág. 117. Arnold Bittlinger prefere omitir totalmente os versículos sobre as mulheres, por razões algo tênues; *Gifts and Graces: A Commentary on I Corinthians 12-14*, tr. Herbert Klassen e Michael Harper (Londres: Hodder and Stoughton, 1967), pág. 110, nota. (Publicado em português pelas Edições Paulinas, com o título *Dons e Graça*.)

36. *Zeichen*, pág. 177. Cf. Horton, *Gifts of the Spirit*[2], pág. 145 Brumback acredita que a crítica de Paulo em I Co 14 diz respeito somente à falta de os coríntios fornecerem as línguas com a interpretação e com um número limitado de pronunciamentos; ver sua lista de quinze textos de I Co 14 que provam a alta estima do apóstolo pelo falar em línguas, *Que Quer Isto Dizer?*, págs. 167-69 (original).

37. Carter, *Gifts of the Spirit*, pág. 106. Acrescenta: "Deve, portanto, ser a possessão de todo o povo de Deus." Ibid. "Porque," escreve Horton, "as Línguas e a Interpretação, como dedos e artelhos, sendo entre os membros mais fracos, são mais generosamente distribuídos e, como veias e nervos, mais zelosamente e cuidadosamente salvaguardados." *Gifts of the Spirit*[2], pág. 44. O dom de línguas "está entre os menores dos Dons, e por mais esta razão é mais freqüentemente distribuído e usado." Ibid., pág. 145; de modo semelhante, Christenson, *Speaking in Tongues*, págs. 134-35; também, inesperadamente, o observador católico, McDonnell, "Holy Spirit and Pentecostalism," *Commonweal, 89* (8 de nov. de 1968), 200 e, também dele, "The Ecumenical Significance of the Pentecostal Movement," *Worship, 40* (dez. de 1966), 614.

38. Barratt, *Rain*, pág. 45; Carter, *Gifts of the Spirit*, pág. 78; MacDonald, *Glossolalia in the New Testament*, pág. 15. O pastor anglicano, Kelsey, que tem simpatia para com a manifestação pentecostal, até mesmo vê o falar em línguas como sendo um sinal espiritual mais fidedigno do que a profecia que, segundo ele acredita, pode servir ao próprio-eu. *Tongue Speaking*, pág. 17.

39. *Acerca dos Dons Espirituais*, pág. 131. Ver também suas preleções de 1963: "Sugerimos que a contribuição de maior valor da parte do movimento pentecostal à totalidade da igreja é quando testificamos à qualidade desejável de termos Sua presença manifestada por meio dos dons espirituais. Ousamos crer que este é um dos propósitos supremos de Deus ao enviar o Reavivamento Pentecostal no século XX." *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today*, pág. 24. Também Finsaas em Christenson, *Speaking in Tongues*, pág. 98.

40. Steiner, *Zeichen*, pág. 177. Gee, *Acerca dos Dons Espirituais*, pág. 121.

41. *Zungenreden*, págs. 114-15.

42. Buntain, *Holy Ghost and Fire*, pág. 62.

43. *Household of God*, págs. 117-18. E da perspectiva católica romana, Hans Küng escreve que, na opinião dele "provavelmente não há seção alguma da Constituição sobre a igreja (de Vaticano II), que se revelará mais frutífera do que aquela sobre os carismata" e que "redescobrir os carismata é redescobrir a verdadeira eclesiologia de São Paulo." "The Charismatic Structure of the Church," *The Church and Ecumenism* ("Concilium," Vol. 4), págs. 41, 49.

PARTE DOIS

O ESPÍRITO SANTO NO TESTEMUNHO DO NOVO TESTAMENTO

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Tendo analisado a doutrina e experiência pentecostais do Epírito Santo no seu centro e nas suas partes, chegou a hora de colocar o entendimento pentecostal sob a luz do testemunho do Novo Testamento. Procuraremos, no decurso desta segunda parte, em lugares apropriados, comparar a doutrina pentecostal com a do Novo Testamento.

A exegese tem como sua primeira responsabilidade a descoberta do texto correto e do significado do texto na situação histórica em que foi escrito. O comentário histórico-gramatical responsável faz desta descoberta sua tarefa primária. Todo o restante da exegese deve ser baseado neste alicerce cuidadosamente deitado. Que procuramos basear nossa "exegese comparativa" neste alicerce é indicado na conversação levada a efeito nas notas.

> Diríamos que em Atos, livro ao qual atenção especial é necessariamente dedicada, não podemos presumir uma competência para atribuir os aspectos principais do texto *primariamente* ao trabalho literário de Lucas, ou, como agora fica mais claro, à sua obra teológica, mais do que aos eventos da história que o autor de Atos procura refletir e, naturalmente, interpretar, *se* semelhante empreendimento envolver, na prática, fazer com que o texto conforme ele é signifique menos, ou tenha menos peso na igreja, do que pretende significar e ter. Fazer assim — dizer, por exemplo, que Lucas é principalmente um artista, de procedência ou estética ou teológica, e, portanto, freqüentemente simplesmente enganado quanto à doutrina, distorcendo suas origens documentárias ou sendo vítima delas, ou da sua teologia desescatologizada ou *frühkatholische*, mesmo se uma ou mais destas fossem verdadeiras — importaria não somente em ir além da nossa competência, como também em nossa tarefa dar a aparência de dizer ao pentecostalismo que, enquanto ele trabalha com Atos, nós trabalhamos com algo melhor — por exemplo, com a doutrina *paulina* do Espírito Santo — ou com algo pior, a saber, com as pretensões de Lucas. Quer dizer que em nosso caso, concederemos ao pentecostalismo Atos conforme consta.
>
> Temos chegado à convicção que semelhante concessão não somente não é necessária, como também em muitos casos não é certa, conforme as páginas que se seguem procurarão deixar claro. A pergunta final em pauta em nossa confrontação com o pentecostalismo não é: Lucas estava certo ou errado, astuto ou aberrante, exato ou imaginativo, mas, sim: o pentecostalismo compreende Lucas de modo certo ou errado, interpreta-o de modo exato ou enganado, aplica-o própria ou impropriamente? Logo, sentimo-nos obrigados, na maioria dos casos, tomar o texto conforme consta e levá-lo com toda seriedade e como sendo autorizado. Isto envolverá, naturalmente, trabalho crítico. Quando, porém, o texto é descoberto e interpretado, não é o texto, nem Lucas, que desejamos submeter à prova, mas, sim, a nós mesmos, ao pentecostalismo, e à igreja. Nossa tarefa é dar ouvidos ao texto — o que ele disse então, e o que significa agora. (V. *Atos Intr. e Com.*, por I. Howard Marshall, EVN, 1982; para a situação contemporânea do estudo da obra de Lucas.)

Destarte, nossa responsabilidade específica nesta seção é trazer aquilo que as testemunhas do século I relatam, para uma situação missionária contemporânea muito concreta — para um relacionamento com o pentecostalismo do século XX. Essencialmente, pois, nossa tarefa não é *religionswissenschaftlich* mas, sim, *missionswissenschaftlich*. Nossas perguntas principais no decurso desta segunda parte serão duplas: (1) *theologia Scripturae*

Qual é a doutrina e qual experiência do Espírito Santo ensinadas neste texto específico do Novo Testamento? e (2) *Theologia missionis*: Como estes dados bíblicos correspondem à doutrina e à experiência do Espírito Santo testemunhadas pelo pentecostalismo? É o estabelecimento deste relacionamento que vemos como nossa responsabilidade final.

O plano desta segunda parte do estudo, pois, é estudar Atos, especialmente nos seus textos sobre o batismo no Espírito, para mostrar a comparação com a doutrina pentecostal (cap. V). Este estudo em Atos deve ser seguido por uma investigação sistematicamente disposta da condição, meios e evidência do Espírito Santo — o que chamaremos *O Caminho do Espírito* — à luz dos testemunhos do Novo Testamento fora de Atos, em correspondência com o testemunho do pentecostalismo e na sua conseqüência para este (cap. VI). Um estudo dos problemas espirituais relevantes na igreja de Corinto e a abordagem do apóstolo à sua solução termina a segunda parte (cap. VII).

A igreja do século XX deseja aprender o que o testemunho apostólico definitivo do século I disse acerca do dom então recebido, e que a igreja dos nossos tempos tem recebido também, e quer entender muito melhor e receber muito mais plenamente — o dom do Espírito Santo. O pentecostalismo nos deu a oportunidade de ir até o próprio coração — até ao Espírito — do Novo Testamento.

V

O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO EM ATOS DOS APÓSTOLOS: UM ESTUDO COMPARATIVO

A. ATOS 1:1 — 2:13: O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO NO PENTECOSTE: SUA PROMESSA E SUA OCORRÊNCIA

1. ATOS 1:1-2: A FUNÇÃO DO ESPÍRITO SANTO EM ATOS

Lucas começa o segundo volume da sua obra com o emprego de duas expressões através das quais ele, aparentemente, pretendia que seu presente volume fosse entendido e interpretado:

> Escrevi o primeiro livro, ó Teófilo, relatando todas as coisas que Jesus *começou* a fazer e ensinar, até ao dia em que, depois de haver dado mandamentos *por intermédio do Espírito Santo* aos apóstolos que escolhera foi elevado às alturas (1: 1-2).

Em primeiro lugar, o que Jesus *começou* a fazer e a ensinar, passa agora a continuar. "Este segundo volume," comenta Stahlin, "claramente pretende apresentar o segundo período da obra de Jesus."[1] O que Jesus começou em carne humana, segundo o registro no Evangelho, agora continua na Sua nova humanidade, a igreja, conforme está registrado em Atos.

Em segundo lugar, o ministério de Jesus após a ressurreição, epitomizado no mandamento missionário (Lucas 24:46-49; Atos 1:8), deve ser entendido como um ministério levado a efeito "por intermédio do Espírito Santo." O significado desta referência inicial ao Espírito no Livro de Atos é, em primeiro lugar, o seguinte: o próprio Jesus é o sujeito da obra do Espírito na história.

Lucas aqui deseja, numa maneira introdutória impressionante, vincular a obra de Jesus com o ministério do Espírito Santo. O que Jesus fez, ou continua a fazer, era e é "por intermédio do Espírito Santo." Lucas não deseja que o Espírito Santo, que está para desempenhar um papel tão importante em Atos, seja separado da obra de Jesus Cristo, como se fosse possível entender que o Espírito Santo tivesse uma obra independente, separada ou até mesmo análoga, exclusivamente dEle. A primeira frase de Lucas torna clara uma intenção do seu livro inteiro; o Espírito não deve ser desassociado de Jesus. O Espírito *é* Jesus operando na continuação do Seu ministério.

A obra do Espírito Santo na história dos apóstolos que está para ser registrada por Lucas, pois, deve ser entendida à luz da frase inicial (1:1-2). A obra do Espírito Santo é a extensão do ministério iniciado pelo próprio Jesus Cristo, e agora continuado por Ele, e os atos da igreja — os atos dos apóstolos — são o fruto e a expressão desse ministério.

A doutrina de uma obra distintiva do Espírito Santo *além* da obra de Jesus, doutrina esta que é freqüentemente tirada do Livro de Atos, deve ser avaliada no contexto de frase inicial e programática de Atos.

2. ATOS 1:4-5: A PROMESSA DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

"E, comendo com eles, determinou-lhes que não se ausentassem de Jerusalém, mas esperassem a promessa do Pai, a qual, disse ele, de mim ouvistes. Porque João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias" (1:4-5).

Para receberem o batismo prometido no Espírito Santo, os apóstolos são ordenados a não se ausentarem de Jerusalém. Jerusalém, no conceito de Lucas, será o local do penúltimo evento da história da salvação antes do último evento: a volta de Cristo (v. 11b). Aqui em Jerusalém, a história sagrada mais uma vez há de achar seu centro vital e seu novo começo. A importância de Jerusalém para Lucas-Atos não pode ser superestimada facilmente.

De maior relevância para nós, a condição para o batismo no Espírito Santo — permanecer em Jerusalém — não é psicológica, é geográfica; não é tanto "espiritual" quanto espacial. Ou seja, não se ressalta tanto o *esperar* mas, sim, o esperar em *Jerusalém*. Se a declaração de Jesus pode até mesmo ser apropriadamente chamada uma "condição", no sentido freqüentemente usado de uma qualificação espiritual, é debatível. Ao chegar ao fim do seu Evangelho, por exemplo, Lucas usou o verbo "permanecer" ou literalmente "sentar-se" (*kathisate*) para descrever o mandamento de Jesus aos apóstolos: "*Kathisate* na cidade até que do alto sejais revestidos de poder" (Lucas 24:49). Seja o verbo "esperar" (*perimenein*, 1:4) como em Atos, ou "sentar-se" como no Evangelho, é uma condição tão sem esforço e tão não-subjetiva quanto parece possível sugerir. Não parece realmente que Jesus contemplava dar aos apóstolos o que usualmente é entendido por condições quando anunciou a vinda do Espírito. Jesus, pois, não colocou antes da Sua ordem um "se" condicional — "se permanecerdes em Jerusalém vós sereis batizados com o Espírito Santo"; pelo contrário, ao mandar os discípulos permanecerem em Jerusalém, simplesmente promete o Espírito (vv. 4b-5).

Um estudo cuidadoso das palavras desta proclamação paradigmática do batismo no Espírito Santo ressalta o caráter do Espírito como dom. Primeiramente, o batismo no Espírito Santo em Atos não é chamado "a oportunidade," "responsabilidade," ou até mesmo "privilégio" do crente, mas, sim, "a *promessa* do Pai" (v. 4). O batismo no Espírito portanto, vem em nome da promessa e não da lei e, portanto, como dom e não como desafio. O nome do Espírito aqui também nos ensina que a origem do batismo no Espírito não é humana, é divina: o Espírito é "a promessa do *Pai*."

A palavra "promessa" (*epaggelia*) tem pedigree no Novo Testamento (cf. fora de Lucas 24:49 e Atos 1:4; 2:33, 39; e notavelmente em Rm 4:13, 14, 20; Gl 3 pasim, especialmente v. 14; Hb passim). Está usualmente envolvida nos seus principais contextos neotestamentários com a graça, e contrastada com o esforço (cf. especialmente Rm 4 e Gl 3). É reforçada em Atos, e.g., com a palavra-irmã igualmente rica, *dorea*, "dom gratuito," na primeira oferta que Pedro fez do "batismo no Espírito Santo," depois do Pentecoste (At 2:38-39). Em Atos implicitamente, como noutras partes do Novo Testamento explicitamente, a divina promessa tem como seu antônimo clássico a lei, i.é., exigências, especificamente a exigência do esforço espiritual.[2]

A promessa do Espírito é um presente, com todas as associações felizes de um presente, especialmente da parte de um pai, com a significância do presente como sendo gratuito, sem preço, custo ou condição. "A promessa divina no Novo Testamento é sempre *epaggelia* e não *huposchesis*, 'pollicitum' não 'promissum,' uma dádiva graciosamente outorgada e não um penhor obtido através da negociação."[3]

É instrutivo notar, como prefácio, que em cada uma das passagens principais do batismo no Espírito Santo — 1:4 (pré-Pentecoste); 2:33 (Pentecoste); 2:38-39 (pós-Pentecoste); 8:2 (Samaria); 10:45 (Cesaréia; também 11:17); e talvez implicitamente 19:2 (Éfeso: *elabete*; cf. também 15:8 *dous*) — o Espírito Santo recebe o nome ou de "promessa" ou de "dom." O Espírito em Atos nunca é galgado ou "obtido" (cf Atos 8: 19-20 *Ktasthai*), sempre é uma

dádiva, i.é., é o Espírito *de Deus*. Logo, aqui na abertura de Atos, Lucas dá ao Espírito o nome pelo qual deve ser corretamente entendido no restante do livro: é "a *promessa* do Pai."

Jesus continuou, lembrando aos apóstolos que tinham ouvido esta promessa da parte dEle e que "João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo, não muito depois destes dias" (v. 5). Gramaticalmente, a voz do batismo é importante: é passivo (*baptisthesesthe*). O passivo significa que o batismo no Espírito não será o resultado da atividade de quem o recebe; o sujeito do batismo espiritual não deve ser o recebedor e seu esforço, mas, sim, o prometedor e Sua vontade.

Comparável com a promessa empregada em Atos é a promessa mais antiga no Evangelho segundo Lucas, também passiva: "até que do alto sejais revestidos (*endusesthe*) de poder" (24:49). No Evangelho segundo Lucas, a promessa do Espírito não é entendida como uma realização humana ou até mesmo espiritual, mas, sim, como uma dádiva divina: desce, de modo significante, "do alto," de fora do alcance dos homens.

Finalmente, até mesmo as últimas palavras da promessa em Atos (no texto grego), que parecem insignificantes, respiram a graça: a promessa não demorará em vir, e evidentemente sem qualquer conexão necessária com a prontidão dos discípulos: será "não muito depois destes dias," i.é., dentro em breve.

Esta é a primeira proclamação do batismo no Espírito Santo em Atos. Se tivesse havido um desejo de gerar uma participação mais plena pelos apóstolos (ou pelos leitores futuros) em procurar o dom vindouro, poderíamos ter esperado um ensino com mais desafio, ou um convite com várias condições prévias. Sentar-se não é a postura de heróis. O mandamento no sentido de permanecer em Jerusalém poderia ter sido suplementado no registro de Lucas com instruções sobre como esperar, como melhor passar o tempo enquanto os discípulos esperavam, ou com a necessária obediência em orações e exercícios devocionais. Mas não temos relato disto; somente "esperar," "permanecer," sentar-se."

Ainda outra possibilidade teria sido colocar a promessa no subjuntivo: "Podereis ser batizados com o Espírito Santo," ou, até: "É possível que sejais batizados com o Espírito Santo," ao invés de no indicativo futuro simples, "Vós sereis batizados," que não impõe exigências sobre os apóstolos e que não sugere incerteza alguma acerca da implementação da promessa. O subjuntivo, porém, teria provocado uma sondagem de almas no pequeno grupo.

Outra possibilidade teria sido registrar que Jesus prometeu o Espírito a *alguns*, a saber, aos que preenchessem certas condições: "Alguns entre vós receberão (ou poderão receber) o Espírito." Isto teria sugerido que somente os que estavam espiritualmente preparados para o dom, o receberiam. Poderia ter o significado de que somente aqueles que fossem suficientemente esvaziados, conforme se diz, ficariam apropriadamente cheios. A palavra "alguns" teria feito com que a promessa fosse condicional, pois ninguém desejaria perder a oportunidade de ser um daqueles poucos.

É tão surpreendente quanto relevante, no entanto, notar a ausência ou de condições gramaticais ou de condições internas para o batismo no Espírito Santo, à parte da injunção no sentido de esperar em Jerusalém, que é o modo padronizado de anunciar este batismo. Com simplicidade notável, registra-se que Jesus prometeu o batismo no Espírito Santo, de modo inclusivo, a todos (*baptisthesesthe,* 1:5), e, mais tarde, é dado a todos (2:4). Um dos aspectos mais dignos de nota no batismo ou dom do Espírito Santo em Atos é, de fato, que é dado a *todo* crente presente, sem exceção ou qualificação — desde os cento e vinte no Pentecoste até os doze de Éfeso (19:1-7). Não há registro algum em Atos de qualquer crente num grupo de crentes que deixou de receber (ou que recebeu parcialmente) o

Espírito Santo prometido quando desceu. O Espírito Santo vem de modo tão inclusivo quanto incondicional. Esse é seu caráter como dom.

Além disto, não há referência registrada em qualquer encher com o Espírito ou doação do Espírito Santo em Atos à qualquer medida ou profundidade subjetiva de fé ou obediência nos muitos diferentes recebedores. Nem todos, em todas as ocasiões, tiveram exatamente os mesmos estados e condições subjetivos interiores. Parece, no entanto, que isto não importava. Talvez o dom de Deus tenha a melhor oportunidade de demonstrar-se como dom quando passa por cima das condições. De qualquer maneira, a promessa que Jesus deu do batismo no Espírito Santo *é* inclusiva, passiva, indicativa, e no futuro simples.

De todas as maneiras possíveis, a página inicial de Atos parece ter a intenção de evitar a mínima tendência nos seus leitores para pensar no Espírito, que será tão central no livro, como galardão pelo esforço, ou como decisiva e condicionalmente dependente da subjetividade do recebedor além da fé na promessa de Jesus. O parágrafo inicial de Atos colocou os termos-padrões segundo os quais o Espírito Santo deve ser entendido no resto do livro. Este parágrafo é o léxico do Espírito em Atos. Assim como a frase inicial vinculou o Espírito Santo com a obra de Jesus, assim também o parágrafo inicial dá ao Espírito Seu nome apropriado: a promessa. O Espírito Santo é, até mesmo no próprio início, o modo de Jesus operar na Sua igreja (vv. 1-2), e a igreja O receberá livremente, de modo inclusivo, e indicativamente — como promessa (vv. 4-5).

3. ATOS 1:8: A PROMESSA DO PODER DO ESPÍRITO SANTO

A última referência relevante ao Espírito Santo antes do Pentecoste[4] é encorporada, de modo apropriado, no "índice do conteúdo" do Livro de Atos — 1:8 — texto este que é muito importante para o pentecostalismo, conforme observamos. Assim como Lucas registrara o tema do seu Evangelho numa palavra do Senhor acerca do relacionamento entre o Espírito Santo e Jesus (Lucas 4:18), assim, de modo semelhante, o relacionamento entre o Espírito Santo e Jesus desvia a curiosidade dos discípulos acerca do reino futuro, para longe da especulação, e para a esfera e o plano da missão que é o meio do reino e o tema do Livro de Atos.

> Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra (1:8).

Se observarmos este versículo com cuidado, notaremos aspectos que já começam a ocorrer repetidas vezes na doutrina do Espírito em Atos. A promessa (*é* uma promessa!) mais uma vez está no futuro simples ao invés de uma possibilidade complexa no subjuntivo ou no imperativo.

Além disto, talvez até na preposição aqui empregada — *epi* ("sobre"), que também se destaca no discurso de Pedro no Pentecoste (cf. 2:17, 18, 19) — vise apontar para o Doador soberano e gracioso, e desviar a atenção dos recebedores: o Espírito Santo vem "sobre" (*epe*lthontos. . . *eph*, 1:8). O Espírito (nas observações de Volz acerca do Hebraico *'al* que o Grego *epi* traduz) "vem de cima (*'al*), ou seja, na expressão idiomática contemporânea, o Espírito é uma dádiva divina."[5] Quanto à preposição, podemos dizer que a direção de origem do Espírito em Atos não é *ek* mas, sim, *eph*, não vem de dentro mas, sim, "do alto" (Lucas 24:49). Ou seja: O Espírito não surge de dentro da vida emocional ou espiritual do recebedor, não depende dos estados interiores da pessoa, nem é sujeito a eles. O Espírito vem de cima, i.é., da parte de Deus, e sobre as pessoas.

Quando o Espírito descer sobre Seu povo, haverá poder; mas, segundo o texto, não poder por si só ou para nós, mas, sim, para uma tarefa mais alta: "sereis *minhas*

testemunhas." A palavra "minhas" é acentuada por sua posição no original. É significante que o objeto do testemunho espiritual não deva ser o dom, poder, ou batismo, Jesus é o objeto, mas mais do que o objeto, Ele é, em primeiro lugar, o sujeito do testemunho do Espírito. Os apóstolos são testemunhas *dEle* (genitivo possessivo), pertencem a Ele e estão na possessão dEle. O poder do batismo no Espírito Santo é primária e principalmente um poder que liga a Cristo. Ver este fato com clareza depende de observar o verbo aqui empregado para descrever o resultado do poder do Espírito Santo: *esesthe, "sereis"*. É uma cópula, um verbo de ligação. O resultado do poder do batismo do Espírito Santo segundo Atos 1:8 é, em primeiro lugar, não naquilo que os homens fazem, mas, sim, o que chegam a ser. A grandeza do batismo no Espírito Santo não é que é um evento *além* de ligar o homem ao Cristo ressurreto mas, sim, que é precisamente este evento. Ser batizado é passar a pertencer a Cristo de tal maneira que os que recebem ficam sendo *dEle*, i.é., cristãos. O poder do Espírito Santo é Sua capacidade de ligar os homens ao Cristo ressurreto de tal maneira que sejam capacitados a representá-Lo. Não há nenhuma bênção mais sublime.

E esta promessa e este poder, como o da sua antecessora (1:4-5), é inclusiva e não seletiva (*esesthe*), que é outra maneira de dizer que é graciosa e não condicional. Não há condições em Atos 1:8.

Esta promessa é registrada, naturalmente, com referência especial aos apóstolos. Como nos Evangelhos, porém, o que é dito aqui visa ser aplicado de modo derivado às gerações futuras. Nunca podemos ser testemunhas (*martures*) em um sentido da palavra: tetemunhas do Senhor histórico e ressuscitado. Mesmo assim, o poder recebido pela descida do Espírito Santo sobre as vidas dos apóstolos não era uma prerrogativa apostólica, pois se fosse, ninguém senão os apóstolos seria ligado a Cristo.

Jesus liga os homens a Si mesmo através do Seu Espírito: este é o poder, a glória, e o ministério do batismo com o Espírito Santo. Somente quando o Espírito desceu sobre os apóstolos é que foram ligados com o Senhor recém-ascendido, e somente então tiveram a autoridade e capacidade condigna para testemunhar dEle. E em todas as partes de Atos, é a Cristo, à Sua obra e salvação, e não a uma segunda obra, independente, do Espírito Santo que a pregação apostólica realmente dá testemunho. O poder do batismo no Espírito Santo é o poder da cristocentricidade.[6]

Finalmente, Atos 1:8 contém os títulos dos capítulos de Atos: "em Jerusalém, como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra." À medida em que Atos se desdobra, o leitor descobre que em cada capítulo crítico o Senhor "mediante o Espírito" emprega meios extraordinários para instruir a igreja na universalidade e incondicionalidade do evangelho: até mesmo para os samaritanos, racial e religiosamente suspeitos (cap. 8), até mesmo para os gentios espiritualmente impuros (caps. 10-11). A primeira metade de Atos é, em grande parte, uma história de como a igreja aprende a natureza do evangelho (e isto inclui a natureza do Espírito Santo) como sendo uma promessa, gratuita, universal, e recebida à parte da obediência à lei ou a condições especiais de santidade — i.é., que a salvação é recebida simplesmente pela fé. Este fato é selado no concílio de Jerusalém (cap. 15). Destarte, Atos se torna uma lição objetiva sobre a natureza da igreja e sua missão.

Um texto de Gálatas serve como conclusão teológica apropriada à introdução ao Pentecoste:

> Cristo nos resgatou da maldição da lei. . . em Jesus Cristo, para que pela fé nós recebamos a promessa do Espírito (3:13-14).
> Entre a promessa de Cristo e o Pentecoste, Atos registra em cenas sucessivas: a ascensão de Cristo (1:9-11), a volta para Jerusalém e para o cenáculo (1:12-14), seguida por uma narrativa mais longa do aumento do círculo apostólico (1:15-26). Neste interlúdio de dezoito versículos o

pentecostalismo freqüentemente acha um versículo para estabelecer uma condição para a vinda do Espírito Santo no Seu poder pentecostal: "Todos estes perseveravam unânimes em oração, com as mulheres, estando entre elas Maria, mãe de Jesus, e com os irmãos dele (1:14). Lucas, no entanto, não está registrando uma condição (ou condições). O grupo não está orando porque Jesus fez da oração suficiente, unida ou ardente a condição da vinda do Espírito. A introdução a Atos destaca-se pela ausência de condições desta natureza. O *fato*, portanto, de os crentes terem orado é tanto mais compreensível: é na atmosfera da graça que a oração viceja.

O que é mais relevante: o registro não diz que houve oração para o recebimento do Espírito Santo. O Espírito não é mencionado. Lucas, na realidade, não menciona nenhum objeto da oração. A ausência deste texto da condição da oração para o Espírito Santo, ou de semelhante objeto da oração, faz com que seja dificilmente convincente o argumento que acha aqui a condição da oração para o batismo no Espírito Santo. A oração unida e ardente dos cristãos é notável quando é aceita como um fato, mas é perturbadora quando é requerida como condição. O fato da oração está colocado numa frase removida por suficientes versículos do próprio evento do Pentecoste para dar a aparência de ser a causa do Pentecoste. O Pentecoste não foi ocasionado pela maravilhosa vida de oração dos discípulos nem por seu cumprimento de condições. O Pentecoste, segundo o sermão de Pedro, veio por um só meio: pela exaltação de Jesus Cristo à destra do Pai onde *Ele* recebeu e deu o Espírito, com o mesmo nome pelo qual fora anunciado — como "a promessa" (2:33; 1:4).

4. ATOS 2:1-13: O PENTECOSTE

O Pentecoste é introduzido com um aviso histórico: "Ao cumprir-se o dia de Pentecoste." Ao invés de indicar o cumprimento de alguma exigência espiritual, ou de várias delas — por exemplo: "quando os discípulos acabaram de pagar plenamente o preço do Pentecoste," Lucas indica a história e o cronograma soberano de Deus.

Quando veio o dia, "estavam todos reunidos no mesmo lugar" (v. 1b). Se alguém quiser achar no fato de estarem eles juntos num só lugar uma realização moral, pode, mas o texto não oferece qualquer encorajamento especial.

Então ocorre o evento do Pentecoste.

> De repente veio do céu um som, como de um vento impetuoso, e encheu toda a casa onde estavam assentados. E apareceram, distribuídas entre eles, línguas de fogo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo, e passaram a falar em línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem.

"Do céu" e "de repente," o dom aparece. A qualidade repentina remove qualquer nuança graduada, e a expressão "do céu" dá ao Espírito Sua direção apropriada de origem e tira das mãos e dos corações dos homens a origem do dom.

A palavra final no v. 2 nos dá um relance — um dos pouquíssimos — da condição subjetiva dos discípulos: "onde estavam *assentados (esan kathemenoi)*." Lucas poderia ter dito, "onde estavam orando," ou "ajoelhados," ou talvez até mesmo "buscando" ou "entregando-se", Mas, Lucas, que noutros trechos reserva um lugar grande e destacado para a oração, especialmente com relação ao Espírito Santo (cf., e.g., Lucas 3:21; 11:3 D; 11:13), deve dar a impressão de ter perdido uma oportunidade aqui. Ou talvez fosse expressada uma intenção na omissão: o dom, especialmente este primeiro dom no Pentecoste, e aquele que, segundo dizem os pentecostais, estabelece o padrão, deve ser visto como um dom. Nem sequer a oração da igreja deve ser trazido perto demais, nem ser demasiadamente destacada, quando a promessa aparece na história, "de repente," "do céu."

As línguas de fogo pousaram sobre "*cada* um deles," e "*Todos* ficaram cheios do Espírito Santo." Conforme descobrimos antes, não há nenhum registro em Atos de uma ou várias pessoas serem deixadas de lado quanto ao dom pleno do Espírito Santo devido a não cumprir suficientemente as condições. É outro aspecto relevante da doutrina do Espírito

Santo em Atos que, quando o Espírito Santo vem, não registra que vem apenas parcialmente, aplicando a justificação, deixando para voltar na plenitude, na santificação ou no poder num tempo posterior quando a pessoa justificada estiver mais digna, vazia ou pura. Não há nenhum enchimento parcial no Espírito Santo no Livro de Atos. O Espírito Santo, no que diz respeito aos crentes, não somente não é seletivo (vindo somente a alguns poucos) e não condicional (vindo somente aos que são dignos), Ele também não é parcial (vindo apenas parte do caminho). O dom do Espírito é a plenitude do Espírito. Este é o testemunho do Livro de Atos desde seu início. Onde quer que o Espírito Santo vem a um homem, vem — para usar os termos familiares — encher, não somente efetuar; habitar, não simplesmente visitar. Finalmente, o Espírito Santo é uma Pessoa, e, portanto, onde Ele estiver, está plenamente, e não dois-terços ou três-quartos.[7]

"E passaram a falar em outras línguas, segundo o Espírito lhes concedia que falassem" (v. 4b). Não tinha havido nenhuma indicação anterior no Evangelho segundo Lucas ou em Atos que o falar em línguas haveria de fazer parte da experiência da igreja. Nem sequer é registrado que os discípulos no Pentecoste estavam buscando esta experiência específica. Nada, porém, expressou mais apropriadamente a vontade de Deus para a missão mundial da igreja do que proclamar os grandes atos de Deus nas línguas do mundo inteiro. É isto que dá à história de Pentecoste sua beleza e seu significado. Ser cheio do Espírito é querer que outros saibam dos atos de Deus em Cristo. O Espírito Santo leva os homens a louvar "as grandezas de Deus" (v. 11).[8]

Parece ser opinião de Lucas, expressada pelo menos na sua escolha de palavras, que o evento no Pentecoste era sem igual por ser um "falar em *outras (heterais)* línguas," i.e., noutros idiomas (cf. o sinônimo nos vv. 6 e 8: *dialekto*). Em nenhum dos outros dois (e únicos) registros de glossalalia em Atos Lucas acrescenta a palavra "outras" a línguas (cf. 10:46; 19:6). Além disto, não há registro dalguém estar presente ou em Cesaréia (Atos 10) ou em Éfeso (Atos 19) que precisava de um falar em outras línguas; somente no Pentecoste temos um registro, conforme a intenção de Lucas, de vários grupos lingüísticos diversos para os quais o evangelho é pregado por meio de línguas que foram dadas milagrosamente.

Não somente os sons e as visões, tais como o vento e o fogo desapareceram com o Pentecoste, como também o falar em *outras* línguas, i.é, em outros idiomas também. A maioria dos fenômenos que acompanhavam o Pentecoste foram removidos de um só impulso depois do Pentecoste; em Atos o único constante — ressaltado especialmente nas passagens principais acerca do Espírito — é a essência da questão: o Espírito de Deus é o Espírito de *Deus*, i.e., um dom.

A ausência do *buscar* do falar em línguas é relevante. Esta busca, juntamente com a inteligibilidade das línguas, coloca seriamente em questão o caráter adequado do Pentecoste como um "padrão" para o batismo pentecostal no Espírito Santo. O historiador pentecostal Kendrick, escrevendo acerca das origens pentecostais, observa que Agnes Ozman "foi a primeira pessoa de que se tem notícia que recebeu tal experiência como resultado de especificamente procurar um batismo no Espírito Santo com a expectativa de falar em línguas" (pág. 53). Mesmo assim, nem em Atos 2 nem em Atos 8, 10 ou 19 — os textos primários pentecostais para as línguas como evidência — registra-se que as línguas foram *procuradas*. Destarte, há uma contradição interna no uso de Atos 2:4 como parte de um credo, em cada exemplar de *Pentecostal Evangel*, a revista pentecostal norte-americana mais importante: "Cremos que o Batismo no Espírito Santo em conformidade com Atos 2:4 é dado aos crentes que o pedem." Isto porque o batismo com línguas no Espírito Santo, em conformidade com Atos 2:4, não é pedido. Na realidade, nem em Atos 2, Atos 8 (onde nenhuma língua é registrada), Atos 10, nem Atos 19, nenhum batismo no Espírito Santo *nem* falar em línguas é pedido pelos recebedores. Não deve isto, portanto,

afetar a doutrina pentecostal de um batismo no Espírito Santo, especificamente buscado, com sua evidência de línguas?

B. ATOS 2:14-39: O MEIO DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO ESTABELECIDO NO PENTECOSTE: A PREGAÇÃO E O BATISMO CRISTÃOS

1. ATOS 2:14-36: A PREGAÇÃO CRISTÃ

O interesse de Lucas, à medida em que desenvolve os eventos do Pentecoste em Atos 2, é que o segredo do Pentecoste seja achado, não na vida espiritual interior dos discípulos, nem sequer no dom do Espírito Santo, mas, sim, na pregação de Jesus Cristo. No centro da atenção de Lucas no Pentecoste — até mesmo quantitativamente — não há o que usualmente pensamos quando falamos "Pentecoste," i.é, o Espírito, está Jesus Cristo; não o êxtase espiritual, mas, sim, um sermão cristão.

Pedro trata da zombaria dalguns, indicando que aquilo que acabaram de ver e ouvir é o cumprimento da promessa de Deus, no profeta Joel, no sentido de derramar Seu Espírito sobre (*epi*) toda a carne, ressaltando: "E acontecerá que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo" (v. 21). Joel, como Lucas (como Pedro), acha que a *razão de ser* do grande evento escatológico no Espírito não é tanto o derramamento do Espírito como tal quanto a promessa universal da salvação *em prol da qual* o Espírito é derramado.

E, "começando por esta passagem da Escritura" Pedro passa a pregar Jesus de Nazaré, o que fez, o que significa, e o que acaba de realizar (v. 33), e termina, fazendo a acusação contundente de que este mesmo Jesus, a quem Deus fez Senhor e Cristo, tinha sido vítima da crucificação por eles. O movimento de Pedro no seu sermão, comparável com o movimento de Joel na sua profecia, é o movimento *único* do Espírito Santo: partindo do Espírito e indo para Cristo. *Este* é o poder do Espírito Santo; este é Seu cargo (1:8). O ministério do Espírito é cristocentricidade. O meio do Espírito é a pregação cristã.

2. ATOS 2:37-39: O BATISMO CRISTÃO

O sermão inspirado pelo Espírito despertou a convicção no coração dos ouvintes. Lucas ensina aqui, historicamente, aquilo que Paulo, noutros lugares, ensina mais sistematicamente: que o passo para a fé é a obra do Espírito Santo.[9] A fé, inclusive o dom espiritual que vem com a fé (cf. 15:8-9), não é uma obra dos ouvintes; é, em primeiro lugar, a obra do Espírito Santo no sermão (13:48; 16:14; 18:27).

A reação favorável ao sermão da parte dos ouvintes: "Que faremos?" recebe a resposta das palavras importantes de Pedro: "Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo" (2:38). Nesta resposta, Lucas registra seu resumo compreensivo do recebimento da salvação cristã. Devemos investigá-lo, portanto, com muito cuidado.[10]

Começamos com o arrependimento. O arrependimento não é adequadamente definido como pesar; isto, os ouvintes já tinham (v. 37). O arrependimento aqui é a decisão, capacitada pelo Espírito, no sentido de ser batizado. Esta decisão do arrependimento, ou o passo para o batismo, é *precedida e encorajada* por meio de Deus avançar em direção aos homens nos eventos salvíficos da Paixão, do Pentecoste e da pregação. Logo, o arrependimento não é uma obra prolongada no íntimo (que seria expressado por um verbo no presente do imperativo) mas, sim, a aceitação, de uma vez por todas, da oferta de Deus através da pregação do perdão através do batismo (que é perfeitamente expressada aqui pelo aoristo do imperativo). O arrependimento é ser batizado.

Da máxima importância: a resposta favorável que os homens dão no arrependimento não é meramente exigida na pregação e simbolizada no batismo, é *capacitada através* da pregação e do batismo. Neste sentido, também, o arrependimento é aceitar o batismo. O arrependimento não é algo para ser feito em casa ou trabalhado; é *recebido* "na igreja," como uma resposta à oferta e obra de Deus, feita em palavras humanas e atos humanos (os atos de *outros*!) na pregação e no batismo. Deus *dá* o arrependimento (Atos 11:18: "foi por Deus concedido o arrependimento para a vida") e os homens devem aceitá-lo onde aqui está colocado: no convite ao batismo cristão.

O batismo oferecido por Pedro é "em nome de Jesus Cristo," ou dEle. Assim como na proclamação do evangelho, assim também no batismo, o único nome que *precisa* ser ouvido é o nome de Jesus Cristo. Esta observação não envolve, naturalmente, qualquer desrespeito à fórmula batismal trinitariana. Pois mesmo na linguagem trinitariana, há apenas um nome divino (*to* onoma; cf. 4:12 e o nome *singular* em Mt 28:19). Não há um batismo em Jesus Cristo seguido por, ou antecedido por, batismos separados no Pai, e depois outra vez no Espírito. Deus é um, Seu nome é um, e, portanto, há só um batismo (Ef. 4:5). Ser batizado em, ou, como aqui, literalmente, "sobre" o nome de Jesus Cristo significa tornar-se dEle, e tornar-se *dEle* significa, por definição, receber Seu Espírito (1:8; cf. I Co 6:17; Rm 8:9). Argumentar doutra maneira é postular um Cristo sem o Espírito.[11]

O batismo em nome de Jesus Cristo, segundo o relato de Lucas, inclui não somente o perdão dos pecados como *também* o recebimento do dom do Espírito Santo (2:38b) — juntamente. Este único benefício duplo corresponde exatamente à promessa vétero-testamentária do perdão dos pecados e do dom do Espírito, coordenados (Jr 31:31-34; Ez 36:24-27). O batismo é, na formulação cuidadosa, "para remissão dos vossos pecados, *e* recebereis o dom do Espírito Santo."

É especialmente importante ressaltar que os pecados, segundo este texto importante em Atos, não são purificados mediante um esforço devoto de modo que o Espírito possa ser recebido depois de o candidato ter purificado seu coração. Ao invés disto, Deus promete que removerá os pecados e, juntamente com isto, outorgará o dom santificador do Espírito (cf. Atos 22:16). Não há outra iniciação purificadora mencionada no Novo Testamento senão aquela que é registrada aqui (cf. At 15:8-9; I Co 6:11).[12]

Devemos ressaltar que o perdão dos pecados é *acoplado* com (*kai* consecutivo) o dom do Espírito Santo: "*e* recebereis o dom do Espírito Santo." O tempo futuro do recebimento do dom espiritual é tão futuro quanto o batismo com que está vinculado. O dom do Espírito aqui está diretamente ligado ao perdão que vem com o batismo, e é prometido juntamente com ele: "cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão dos vossos pecados, e recebereis o dom do Espírito Santo." E o dom é prometido "para vossos filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor nosso Deus chamar" (v. 39). É significante nesta frase, que será observada mais detalhadamente daqui a um momento, que a condição da bênção espiritual é a chamada de Deus, e não as preparações dos homens; e a todos quanto chama, Ele dá Seu Espírito como *dom* ("e recebereis o *dom* (*dōrean*) do Espírito Santo").

> *Dōrea(n)*, como *epaggelia* ("promessa"), é empregada nas associações mais graciosas no Novo Testamento. Por exemplo, ao descrever o evangelho no seu *locus classicus* Paulo escreve que somos "justificados gratuitamente (*dōrean*), por sua graça" Rm 3:24). *Dōrean* é uma palavra que significa "de graça," "imerecido," "dado como presente," "sem causa." Podemos traduzí-la, em nosso contexto, "sem condição alguma."

Não é sem relevância, portanto, que Lucas (Pedro) selecione a palavra *dōrea* para descrever a outorga normativa do Espírito Santo. Ao invés de dizer aos interessados que

aguardem o Espírito Santo num segundo evento de Pentecoste com vento, fogo e línguas, Pedro oferece o batismo cristão. Ao invés de mandar que os candidatos "esperassem," conforme o Senhor mandara a ele, Pedro oferece o batismo. Depois do Pentecoste, a ordem de "esperar" em conexão com o Espírito Santo não é repetida no Novo Testamento. E a espera dos apóstolos em Jerusalém aplicava-se somente àquele período incomum na carreira apostólica entre a ascensão de Jesus e Seu dom do Espírito à igreja no Pentecoste. Os cristãos subseqüentes *não* precisam esperar em Jerusalém a promessa do Pai.

Nosso texto nos ensina que, desde a ocorrência do Pentecoste, o batismo fica sendo a localidade do recebimento do Espírito em resposta à pressão do Espírito na pregação. Doravante, o batismo é o Pentecoste. Pedro não convida ninguém ao cenáculo. Não ensina a ninguém como falar em línguas. As formas externas do Pentecoste (o vento, o fogo, as visões, as línguas) partem; permanece o conteúdo essencial. O conteúdo é o dom gratuito que Deus dá: o Espírito Santo. E depois do Pentecoste, este dom é oferecido, como aqui, com o perdão, no rito humilde do batismo. O batismo fica sendo o batismo no Espírito Santo. Pedro em Atos 2:38 não oferece nenhuma outra definição. Não faz um contraste entre o batismo e o dom do Espírito Santo, junta-os. Conforme veremos dentro em breve, é um dos propósitos principais de Atos mostrar como o batismo e o dom do Espírito Santo pertencem indissoluvelmente juntos. Esta é a lição especial em Atos 8 e 19.

Segundo este texto importante, Atos 2:38, devemos ressaltar em resumo que a incorporação em Cristo outorga o Espírito; em nome de Cristo o perdão dos pecados sempre inclui, de modo positivo, o dom do Espírito. O perdão dá cobertura ao nosso problema principal; o dom nos traz nosso maior provimento.

Pedro termina esta descrição clássica e definitiva de recebimento único da salvação ao repetir a natureza da totalidade do evento salvífico e batismal: "Pois para vós outros é a *promessa*, para vossos filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor nosso Deus chamar" (v. 39). Todos os aspectos que acompanham o batismo no Espírito Santo desde sua introdução no capítulo um estão presentes aqui no resumo compreensivo da sua primeira transmissão depois do Pentecoste: a promessa inclusiva cuja única condição é a chamada do doador soberano, o Senhor Deus, "Os que são chamados pelo Senhor Deus (v. 39)," comenta Stahlin, "e os que invocam o Senhor (v. 21) são os mesmos; . . . na decisão por Cristo. . . uma eleição precedente da graça é cumprida."[13]

Os meios usados por Lucas até esta altura para definir o dom do Espírito — sejam em verbos (indicativo, passivo, segunda pessoa inclusiva do plural), em substantivos ("promessa", "dom"), ou até em preposições ("sobre") — todos apontam para a pura graça e divindade do Espírito — do Espírito *Santo*.

E este Espírito Santo, em consonância com os nomes que Lhe foram dados em Atos, é dado através dos "meios da graça." Estes meios, estabelecidos como as primícias do Pentecoste, são a pregação cristã (2:5-37) e seu selo, o batismo cristão (2:38-41).

C. ATOS 2:40-47. AS EVIDÊNCIAS DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO ESTABELECIDAS NO PENTECOSTE: O BATISMO E A VIDA CRISTÃOS

Os ouvintes correspondem à oferta de Pedro e à sua exortação subseqüente no sentido de "Salvai-vos desta geração perversa" (v. 40) na seguinte maneira simples, conforme o registro de Lucas: "Então os que lhe aceitaram a palavra foram *batizados*" (v. 41). Lucas ainda não apresenta qualquer outra evidência inicial do batismo no Espírito Santo. Não são os sinais do Pentecoste que são registrados, é o sinal do batismo. O batismo na água fica sendo o *medium exhibitivum* do batismo no Espírito. O evento inicial do Pentecoste não instituiu réplicas, instituiu a pregação e o batismo cristãos. Não são

pequenos Pentecostes que são registrados aqui ou que em Atos pretendem seguir o único Pentecoste. O Pentecoste equipa a igreja com a Palavra e a ordenança. Em nosso texto (v. 41) é no único termo "batizados" que a totalidade da salvação definitivamente liberada no Pentecoste e anunciada na pregação é selada. A salvação é oferecida no batismo em nome de Cristo (vv. 38-39) e é evidenciada pelos mesmos meios (v. 41). O batismo é a evidência visível ensinada em Atos do recebimento do perdão dos pecados com o dom coordenado do Espírito Santo.

Outras evidências podem acompanhar o batismo, mas não são decisivas; é deixada para elas uma irregularidade feliz e livre no decurso de Atos. Aqui (vv. 42-47), por exemplo, além do batismo temos um registro da comunhão cristã, o desejo pela Palavra apostólica, a Ceia, e quase o espectro inteiro de vida normal e sadia da igreja. Noutros lugares em Atos, o dom da alegria é acentuado (8:39; 16:34); noutros, a receptividade (*parrêsia*) (cf. 4:8 com 4:13 e 4:29 com 4:31). Mas normal e usualmente, visto que Lucas não está escrevendo tanto uma história interior dos crentes quanto uma história externa da igreja dos apóstolos, somente o evento fundamental é registrado, o rito de iniciação na igreja (pois a igreja é o assunto que Lucas tem em mente): o batismo.[14]

Aqui temos o primeiro "batismo no Espírito Santo" desde a vinda do Espírito no Pentecoste. No batismo no Espírito Santo segundo a doutrina de Atos, aqui prefigurada e classicamente desenvolvida e repetidas vezes a partir de agora, o batismo é a evidência suficiente do próprio Espírito. O batismo cristão, pois — e aqui resumimos e olhamos em perspectiva a totalidade do ensino de Atos — é o batismo espiritual. Há somente *um* batismo (Ef 4:5).[15]

D. ATOS 4:31; 5:32: A ORAÇÃO, A OBEDIÊNCIA, E O ESPÍRITO SANTO

Duas passagens breves, freqüentemente usadas para introduzir condições especiais para a plenitude ou o dom do Espírito Santo serão investigadas agora: a primeira, para a condição da oração (4:31); a segunda, para a condição da obediência (5:32).

1. A ORAÇÃO E O ESPÍRITO SANTO (ATOS 4:31; cf. LUCAS 11:13; EF 5:18).

Atos 4:23-31 contém o relato da primeira reunião de oração da igreja a ser registrada depois do Pentecoste, o resultado da qual Lucas registrou da seguinte maneira: "Tendo eles orado, tremeu o lugar onde estavam reunidos; todos ficaram cheios do Espírito Santo, e, com intrepidez, anunciavam a palavra de Deus (v. 31).

Em primeiro lugar, é importante observar que o Espírito Santo *não* foi dado porque foi pedido, conforme o texto. Este fato às vezes é olvidado. Os discípulos tinham pedido intrepidez para falar a palavra. Mesmo assim — ou por isso mesmo! — o resultado *é* a plenitude do Espírito. É interessante que não há registro em Atos de homens que oram para receber o Espírito Santo.[16] Podemos ter a certeza de que é correto, e até mesmo desejável, para os crentes, continuamente pedir o Espírito (assim Lucas 11:13), mas não é necessário fazer assim exatamente nestas palavras para ter a presença ou a assistência do Espírito, conforme ensina este texto de Atos, entre outros. Podemos realmente ser levados a crer, com base neste texto, que sempre que há o desejo entre os cristãos, em atitude de oração, de servir a Cristo, ali há o dom pleno do Espírito. Os textos de Lucas 11 e Atos 4 são, respectivamente, endereçados para *cristãos* e expressados acerca deles, e, tomados juntos, não ensinam a necessidade para o primeiro recebimento pleno do Espírito Santo. Ensinam, isto sim, que a simples oração cristã recebe o contínuo provimento do Espírito Santo, da parte do Pai, quer o próprio Espírito seja especificamente pedido (Lucas 11) quer não (Atos 4).

É neste contexto que podemos investigar melhor outro texto freqüentemente usado para ensinar a cristãos que eles têm menos do Espírito Santo do que a plenitude oferecida no batismo pentecostal no Espírito Santo , Efésios 5:18: "E não vos embriagueis com vinho, no qual há dissolução, mas *enchei-vos (plerousthe)* do Espírito." Basta ser indicado que este verbo contempla não o recebimento de uma vez por todas do Espírito Santo (neste caso, o aoristo do imperativo teria sido usado), mas, sim, a responsabilidade e privilégio presentes e contínuos de *ser* (passivo) cheio do Espírito.[17] O escopo da passagem é pouco diferente de Lucas 11:13: ambas consideram o relacionamento contínuo (e não introdutório) entre o crente e o Espírito Santo. Nenhuma das passagens preocupa-se, ou por adjetivos, ou por advérbios, em definir, aprofundar, ou absolutizar o simples "pedir" ou "encher-se", porque as duas vêem o Espírito Santo no contexto da Pessoa e obra de Jesus Cristo, que significa que vêem o Espírito, não como a realização monumental do crente, mas, sim, como a provisão que Deus graciosamente ofereceu para viver a vida cristã.

2. A OBEDIÊNCIA E O ESPÍRITO SANTO (ATOS 5:32)

O texto mais freqüentemente aduzido para a condição da obediência nas discussões pentecostais é Atos 5:32: "Ora, nós somos testemunhas destes fatos, e bem assim *o Espírito Santo, que Deus outorgou aos que lhe obedecem.*" O texto é interpretado, conforme vimos, da seguinte maneira: Nem todos os cristãos têm o pleno dom pentecostal do Espírito Santo, porque, conforme se diz que o texto indica, nem todos os cristãos têm sido plenamente *obedientes* às condições necessárias para o pleno recebimento do Espírito Santo.

A obediência aludida em Atos 5:32, porém, ao invés de ser uma condição, é o resultado do dom do Espírito Santo. O texto *não* diz nem que o Espírito Santo *será* dado àqueles que Lhe obedecem, nem que o Espírito Santo *foi* dado àqueles que Lhe obedeceram anteriormente, mas, de modo interessante e sugestivo, que o Espírito Santo foi dado no passado àqueles que *agora* estão obedecendo a Ele. O texto diz literalmente: "e bem assim o Espírito Santo, que Deus outorgou (passado) aos que lhe obedecem (presente)." Um dos sentidos do texto é pelo menos este: a obediência é o *resultado* presente do dom *anterior* do Espírito.[18]

Em segundo lugar, não somente o texto mas, sim, o contexto deve ser cuidadosamente observado. Pedro e os Apóstolos estavam falando ao sumo sacerdote e ao Sinédrio (vv. 27-29). As obediências em falta neste auditório não eram as obediências de suficiente observância religiosa, de oração, de sacrifício ou de zelo. Tinham, se assim fosse possível, demais destas "obediências." Faltava-lhe a única obediência necessária: a obediência da *fé*. Há, portanto, contida na observação de Pedro uma repreensão: "Deus deu Seu Espírito Santo, não a vós, que pensais que Lhe obedeceis através da vossa espiritualidade mas que continuais a descrer no Seu Filho; deu-O a nós que cremos em Jesus e que assim obedecemos a Ele no ministério da Sua Palavra."

Este texto não oferece ajuda e encorajamento à multiplicação das condições devotas em nome da obediência. Eram, pois, precisamente as obediências rigorosas que, na realidade, impediram o Sinédrio de ter fé em Cristo e, portanto, de receber o Espírito Santo. *Há* "obediências" que bloqueiam o caminho para o dom de Deus (cf. Rm 9:30-10:4; Cl 2:20-22).

Mas em primeiro lugar, a obediência mencionada em Atos 5:32 é uma obediência que *flui do* dom anterior do Espírito Santo. Esta é a lição do Pentecoste também, observada mais notavelmente na carreira e na obediência do próprio Pedro. A obediência que faltava ao Sinédrio que estava presente nos apóstolos era simplesmente a fé em Cristo. Tirar de Atos 5:32 as diversas condições pentecostais da obediência deve levar à criação mais rápida de um Sinédrio do que uma igreja.

Cf. Sjoberg, artigo *pneuma, TWNT,* VI, 381, 15ss., com o conceito pentecostal esboçado na Parte I:

No ensino rabínico. . . havia uma conexão reconhecida entre o Espírito Santo e uma vida de obediência a Deus. O dom do Espírito ali é mencionado primariamente como uma recompensa para uma vida obediente. A possessão do Espírito é apresentada em primeiro lugar como o resultado de uma vida de retidão, não como a base da mesma. . . onde há homens justos, ali o Espírito Santo será dado.[19]

E. ATOS 8:4-24 O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO NA SAMÁRIA

1. ATOS 8:4-17 ESPECIALMENTE 14-17: A UNIÃO ILUSTRADA ENTRE O BATISMO E O DOM DO ESPÍRITO SANTO

No relato das conversões Samaritanas, temos o único registro no Novo Testamento de pessoas que creram, aceitaram o batismo cristão, e que mesmo assim ainda não receberam o Espírito Santo. A razão deste hiato é tão importante para nós compreendermos como foi para a igreja nascente em Jerusalém.

> Ouvindo os apóstolos que estavam em Jerusalém, que Samaria recebera a palavra de Deus enviaram-lhe Pedro e João; os quais, descendo para lá, oraram por eles para que recebessem o Espírito Santo; porquanto não havia ainda descido sobre nenhum deles, mas somente haviam sido batizados em o nome do Senhor Jesus. Então lhes impunham as mãos, e recebiam estes o Espírito Santo (8:14-17).

Deve ser notado em primeiro lugar que o remédio para a ausência do Espírito Santo não foi procurado ou achado, segundo este texto, em qualquer disposição dos samaritanos.[20] Nem, segundo nosso texto, quaisquer passos para receber o Espírito Santo foram propostos aos samaritanos. Não se faz perguntas aos samaritanos, nem são submetidos a quaisquer exigências. O problema não está com os samaritanos. Não temos registro algum que estava com Felipe,[21] que, na realidade, é instrumental na cena seguinte (8:26-40) na conversão do eunuco etíopo sem qualquer suplementação pelos apóstolos. Realmente, não temos registro algum de falta subjetiva por qualquer parte nesta narrativa. A descoberta em Atos 8:14-17 de dedicação insuficiente por qualquer das partes, ou a descoberta do cumprimento imperfeito de quaisquer condições, deve ser importada para o texto não pode ser exportada do texto.

Observe as importações do pentecostal Riggs (pág. 109):

> Pedro dissera ao Sinédrio que o Espírito Santo era dado àqueles que obedecem a Deus (Atos 5:32) e, portanto, sem dúvida explicou isto aos convertidos samaritanos. Pedro e João tinham ouvido o Senhor prometer que o Pai daria o Espírito Santo àqueles que Lhe pedem. Logo, decerto contaram isto, também, aos convertidos samaritanos. Quando estes, que estavam, esperando para ser novos discípulos, receberam oração e instrução desta maneira, os apóstolos impuseram sobre eles as mãos (como uma ajuda à fé dos candidatos) e receberam o Espírito Santo.

A imposição das mãos dos apóstolos, porém, não era simplesmente uma ajuda à fé dos candidatos, era o acompanhamento normal do batismo (9:17-19; 19:5-6; Hb 6:2), i.é, *da iniciação, e como tal,* nem como um rito independente de iniciação, nem como uma intensificação da fé dos iniciados, tem sua relevância.

O que faltava aos samaritanos, dentro das informações que recebemos do texto, não era a imposição das mãos, era o *Espírito Santo* (vv. 15-16).[22] Em nenhum outro lugar em Atos, a não ser em Atos 19:6, é que se registra as mãos dos apóstolos em conexão com o dom do Espírito Santo — nem no Pentecoste, nem nos derramamentos após o pentecoste, nem sequer na própria conversão de Paulo, onde Ananias que não era um apóstolo, foi,

segundo o relato de Lucas, o agente (ou auditório) da iniciação de Paulo. Até mesmo em Atos 19:1-7 não era a imposição das mãos apostólicas que ou faltava ou foi ensinada mas, sim, conforme revelará uma leitura cuidadosa do texto, a parte necessária era o batismo cristão do qual a imposição das mãos era simplesmente, como sempre, uma parte.

Devemos procurar uma solução para o enigma samaritano numa outra direção. Samaria foi o primeiro passo decisivo da igreja para fora do judaísmo, e para além dele. Este não era nenhum evento casual. Somente a adesão dos gentios (cap. 10) pode ser comparada com ele. A Samaria era tanto uma ponte para ser atravessada quanto uma base para ser ocupada. Uma ponte para ser atravessada porque a Samaria representava o mais profundo dos abismos: o racial-religioso. Uma base para ser ocupada porque a igreja já não reside mais em Jerusalém ou entre os judeus somente, mas fica sendo uma missão.

Conhecemos a partir doutros relatos no Novo Testamento o sentimento do judeu para com o samaritano, e sabemos pelos registros importantes em Atos 10-11 e 15 acerca da decisão dolorosa e crítica que o recebimento dos gentios significava para a igreja judaica. A razão por detrás da divisão totalmente sem igual daquilo que sempre a partir de Pentecoste é uma coisa só — o batismo cristão e o dom do Espírito — pode ser achada mais satisfatoriamente na vontade divina de estabelecer de modo inequívoco para os apóstolos, para os samaritanos desprezados, e para a igreja inteira, presente ou futura que, para *Deus* não existiam barreiras para Seu *dom* do Espírito; que sempre que ocorria aí fé no evangelho, ali havia a *obra* do Espírito e ali, portanto, Deus tinha como propósito conceder o *dom* do Seu Espírito; que o batismo em nome de Cristo, assim como em todos os outros lugares, agora também em Samaria deve incluir o dom do Espírito; numa palavra, que o dom do Espírito Santo de Deus era gratuito e para todos. Para ensinar este fato básico e importante — era o fato do evangelho — Deus reteve Seu dom até que os apóstolos vissem com seus próprios olhos e — não olvidemos este fato! — fossem instrumentos, com suas próprias mãos, da outorga do dom *de Deus* (v. 20), imerecido, muito menos pela raça ou pela religião anterior.

O papel dos apóstolos não deve ser subestimado. Como testemunhas exclusivas do ministério, da morte, e acima de tudo da ressurreição de Jesus Cristo, e como portadores especialmente nomeados para levar esta tradição salvífica ao mundo, foram investidos de autoridade pelo Senhor, e não é acidente, portanto, que eles, e não quaisquer discípulos em Jerusalém, é que foram enviados à Samaria. Mais tarde, oficiais menos augustos do que Pedro e João podem ser enviados para novas situações importantes — e.g., Barnabé para Antioquia (11:22). Mas ao atravessar o *primeiro* limiar para o mundo não-judaico, conforme Lucas deseja apresentá-lo de modo dramático e estilisticamente, os próprios apóstolos principais vieram.[23]

O fato de que fosse a vontade de Deus vincular com a vinda dos apóstolos, suas orações, e a imposição das suas mãos, Seu dom do Espírito Santo, ressalta não somente a relevância dos apóstolos na dispensação divina, mas também a relevância da igreja e dos seus fundamentos apostólicos. É evidente que não era o plano divino, segundo o modo de Lucas entendê-lo, que a primeira igreja fora de Jerusalém surgisse inteiramente sem contato com os apóstolos. Se tivesse havido tal ocorrência, teria indicado a indiferença da tradição apostólica — viz., da história de Jesus Cristo — e da união da igreja. Tanto a tradição quanto a união foram conservadas através da visitação apostólica. Os samaritanos não foram deixados para tornar-se uma seita isolada sem ligações de união com a igreja apostólica em Jerusalém. Se uma igreja samaritana e uma igreja judaica tivessem surgido independentemente, lado a lado, sem a remoção dramática das barreiras antigas e amargas de preconceito entre as duas, especialmente no nível da autoridade final, a jovem igreja de Deus teria ficado cismática desde o começo da sua missão. O drama do aconte-

cimento samaritano em Atos 8 incluía entre seus propósitos o desmontar vívido e visual do muro de inimizade entre os judeus e os samaritanos e a conservação da preciosa união da igreja de Deus através da "intercepção" ímpar e divina, e depois, da rápida outorga do Espírito na presença dos apóstolos.

A centralidade dos apóstolos e a união da igreja — estas estão entre as lições importantes de Atos 8 — mas são sobrepujadas por aquilo em prol de que existiam tanto os apóstolos quanto a única igreja apostólica. O evangelho, na sua graça, liberdade e universalidade, constitui-se em escopo principal do incidente da Samaria. A iluminação diante os olhos da igreja inteira — judaica, samaritana e depois, ecumênica — do evangelho gratuito de Jesus Cristo que é selado, para todos quantos o recebem, pelo dom gratuito do Espírito Santo: este é o propósito dominante não somente para o registrar do relato samaritano, como também para a composição de Atos 1-15 como um todo.

A qualidade única do evento samaritano é afirmada até mesmo por aqueles que o empregam para ensinar doutrina especial.[24] O relato é acentuado por duas palavras importantes em v. 16.

> (O Espírito) *não havia ainda* descido sobre nenhum deles, mas *somente* haviam sido batizados.

Lucas relata que os crentes samaritanos *somente (monon)* tinham sido batizados, indicando que o suficiente ainda não ocorrera, como realmente não tinha. Ser batizado e não ter recebido o Espírito Santo era uma anormalidade e, de fato, conforme a passagem passa a ensinar, uma contradição de realidades cristãs.

Esta impossibilidade é ressaltada por uma palavra ainda mais importante no v. 16. A palavra introduz o versículo e é acentuada por sua posição no começo da frase em Grego: "Ainda não *oudepō* havia caído o Espírito Santo sobre nenhum deles." O significado é o seguinte: O Espírito *deve* vir com o batismo, mas esta vinda "*ainda* não" ocorrera. O relacionamento entre o batismo e o Espírito, indica o "ainda não," é o relacionamento da coesão.

Há uma distinção importante entre as palavras gregas *oudepō* e *ou*, assim como há na maioria das línguas alguma distinção simbólica entre um evento que ainda não acontece e o que não acontece. Quando se diz que "x aconteceu mas y *não* aconteceu," é transmitido um grupo específico de significados: não somente os dois eventos não têm conexão, como também, até certo ponto, são contrastados. Mesmo assim, quando a palavra "ainda" é acrescentada a "não", recebemos um retrato dos componentes de um só evento inteiro. Destarte, quando Lucas escreveu que os crentes samaritanos somente tinham sido batizados, mas que o Espírito Santo *ainda não* tinha descido, quis dizer que é exatamente a vinda do Espírito que completava o batismo cristão, e que o dom do Espírito *será*, portanto, dado àquilo com o que apropriadamente pertence — como de fato realmente o foi. Com as palavras "ainda não" e "somente" de Atos 8:16 somos levados não somente para o coração do significado desta passagem como também para o mundo interior da convicção do escritor e da igreja primitiva diante do batismo e do dom do Espírito.[25]

As qualificações de Atos 8:16 que indicam a suspensão temporária do normal — os "somente batizados" e o Espírito "ainda não" dado — são conforme devemos notar, singulares no Livro de Atos e *pressupõem* a união entre o batismo e o Espírito. Em nenhum outro lugar no Novo Testamento o batismo cristão recebe as qualificações de Atos 8:16. E imediatamente em Atos 8:17 somos informados que aquela desconexão singular foi imediatamente transposta.

O vácuo é preenchido à parte de qualquer novo regime de condições imposto sobre os samaritanos. Este é, para as considerações do nosso estudo, o fato mais natural. O que é ensinado em Atos 8: 14-17 é relevante: *a união do batismo em nome de Jesus Cristo com*

o dom do Espírito Santo, à parte de todas as condições subjetivas, conforme o propósito de Deus e realizada por Ele. O Espírito está temporariamente suspenso do batismo aqui "somente" e precisamente para ensinar a igreja na sua juntura de haver mais preconceito, e no seu avanço missionário inicial estratégico além de Jerusalém, que *a suspensão não pode ocorrer.* Este é o único registro no Novo Testamento do batismo cristão sem o dom imediatamente presente do Espírito cristão, e a resolução imediata desta enormidade, ensina de modo impressionante, embora não sem confusão, a doutrina neotestamentária normativa e importante no Novo Testamento do "um só batismo" da igreja. O batismo em nome de Cristo *não pode* ser outra coisa senão o batismo no Espírito Santo; o batismo cristão não pode deixar de ser acompanhado pelo dom do Espírito Santo (2:38-39; 19:1-7). Este fato unificante é também, e especialmente, a doutrina do incidente samaritano.[26]

A possibilidade de que os samaritanos tivessem falado em línguas ao receberem o Espírito não é irreal. Mesmo assim, a pressa com que esta conclusão às vezes é tirada parece-nos precipitada. Simão "viu" (v. 18) que os samaritanos tinham recebido o Espírito Santo. Mas não poderia ter visto, por exemplo, a alegria mencionada no caso do eunuco no incidente seguinte (v. 39), ou a comunhão e o amor dos convertidos no Pentecoste (2:41-47), ou qualquer outro dos frutos do Espírito Santo mencionados no decurso de Atos? Estes atributos morais podem ser tão milagrosos, tão repentinos, e tão visíveis como a manifestação marcante das línguas.

Além disto, o falar em línguas não é mencionado no texto. Se fosse a convicção de Lucas, ou da igreja primitiva, de que ninguém deveria supor que tivesse recebido o Espírito Santo até que tivesse falado em línguas — se isto fosse tão importante que a ausência da forma fosse prejudicial ao fato — por que Lucas tão consistentemente deixa de mencionar este *sine qua non*? Por que não menciona em todos os lugares, e, *de* todos os lugares, aqui, onde, por um período havia conhecimento de que o Espírito Santo ainda não fora recebido? Aqui, certamente, na única ocasião no Novo Testamento onde, momentaneamente, o batismo cristão parece estar sem o dom espiritual, a doutrina das línguas como a única-evidência inicial do Espírito deveria ter sido ensinada com destaque. Nossa única conclusão deve ser que Lucas não tinha semelhante doutrina. Paulo não a ensina, nem os relatos dos Evangelhos;[27] não pode ser achada noutro lugar no Novo Testamento, e nem sequer é ensinada como normativa em Atos. Falta apoio suficiente a esta doutrina. O falar em línguas realmente pode ter ocorrido em Samaria, e nada temos contra isto; mas não temos registro dele, tampouco, e onde o texto silencia, especialmente no que diz respeito a um assunto tão importante como a evidência do Espírito Santo, talvez seja melhor o intérprete guardar silêncio também.

> A encarnação, a vida, a morte, a ressurreição, a ascensão, e o assentimento no céu, de Jesus, devem ser vistos como um só ato salvífico indivisível, todos os benefícios dos quais o crente recebe *juntos* num só batismo cristão e não paulatinamente ou em partes, uma antes da outra, em batismos separados. O crente não deve ter experiências separadas de crise na forma de, primeiramente, o Natal, depois, a Sexta-Feira Santa, depois, a Páscoa e depois a Ascensão, e, finalmente, o Pentecoste, antes de ser um cristão integral.

Estes fatos, tomados em conjunto, devem inibir os esforços repetidos no sentido de edificar uma doutrina convincente de um segundo batismo, o no Espírito, ou de um dom especial do Espírito Santo, ou do imperativo (não, necessariamente, da prática) da imposição episcopal das mãos na ocasião da confirmação, neste texto sem igual. Se uma doutrina bíblica deve ser ensinada em mais de um livro, e freqüente e sistematicamente a fim de ser obrigatória para a igreja, então precisa de ser ensinada em mais de um lugar em um livro (e, em tal trecho, certamente deve ser *ensinada*).

Neste texto, conforme vimos, o batismo cristão e o dom do Espírito Santo são ensinados, não como realidades contrastadas ou separadas, mas, sim, como os correlativos do único recebimento da salvação cristã. As construções doutrinárias que foram levantadas sobre o fundamento frágil e isolado de Atos 8:14-17 (freqüentemente com a ajuda ilegítima dos batizados por João, em Atos 19:1-7; ver a exposição abaixo) — desde posições que parecem tão diferentes entre si como os batismos espirituais do pentecostalismo e de Markus Barth até o sacramento da confirmação administrado episcopalmente no catolicismo romano e em partes do anglo-catolicismo — bastam para nos fazer perguntar com o salmista: "Ora, destruídos (estes) fundamentos, que poderá fazer o justo?"[28]

Este não é o lugar para tratar detalhadamente do fato de que uma doutrina de um dom ou plenitude separada do Espírito Santo, seja por um batismo espiritual posterior ou por um sacramento subseqüente de confirmação, sofre a desvantagem de não ser nem ensinada nem instituída por Jesus nos Evangelhos, nem discutida nas Epístolas de Paulo, nem sequer mencionada na literatura da igreja pós-apostólica.[29] A imposição das mãos para a iniciação é mencionada duas vezes em Atos — aqui e em Atos 19:6 — e em Hebreus 6:2, e em todos os três incidentes, de modo relevante, em estreita conexão com aquela realidade abrangente de que faz parte — o batismo.

Atos 8 não existe para ensinar a *separação*, existe para ensinar a *união* entre o batismo e o dom do Espírito. Podemos dizer, portanto, que as várias interpretações que foram colocadas sobre Atos 8 a fim de desenvolver uma doutrina bíblica de uma segunda outorga do Espírito Santo, plena nessa ocasião, ou experimental ou episcopalmente, não têm fundamento ou neste texto ou no contexto bíblico maior.

2. ATOS 8:18-24: COMO NÃO SE DEVE PROCURAR O ESPÍRITO SANTO (O EPÍLOGO DE SIMÃO MAGO)

Lucas não dissera no seu registro da conversão samaritana que o Espírito Santo foi dado *através de (dia)* as mãos dos apóstolos; simplesmente colocara em paralelo a imposição das mãos e o dom do Espírito: "Então lhes impunham as mãos, e recebiam estes o Espírito Santo" (v. 17). Deus realmente pode ter dado o Espírito "através das" mãos dos apóstolos, seja qual for o significado disto. Pelo menos, está muito perto de ser o caso, e talvez não precisemos ter objeção a esta expressão como tal. Deus realmente deu o Espírito Santo nalguma conexão *com* a imposição das mãos dos apóstolos. Mesmo assim, é possível que tivesse havido implicações indesejáveis se o Espírito Santo tivesse sido registrado como sendo outorgado exatamente "através" das mãos dos apóstolos. A referência à oração (v. 15) ajuda a evitar algumas destas implicações. Para deixar os registros limpos de uma vez, porém: ainda não se chega a dizer em Atos 8:14-17 que o Espírito Santo foi outorgado através das mãos dos apóstolos.

Simão, porém, faz a equação delicada e talvez fatal. Lucas nos diz que "*Simão* viu que, pelo fato de imporem os apóstolos as mãos, era concedido o Espírito " (v. 18), e Simão, portanto, oferece aos apóstolos os meios para conseguir aquilo que entende ser um poder apostólico: "Concedei-me também a mim este poder, para que aquele sobre quem eu impuser as mãos, receba o Espírito Santo" (v. 19). Aquilo que Simão pensou que viu não é, de qualquer maneira, tão sério quanto o modo (ou até mesmo o fato) de ele o procurar. A resposta de Pedro vem soando até nosso século:

> Pedro, porém, lhe respondeu: O teu dinheiro seja contigo para perdição, pois julgaste adquirir por meio dele o dom *(tēn dōrean)* de Deus. Não tens parte nem sorte neste ministério, porque o teu coração não é reto diante de Deus. Arrepende-te, pois, da tua maldade, e roga ao Senhor; talvez te seja perdoado o intento do coração: pois vejo que estás em fel de amargura e laço de iniqüidade" (vv. 20-23).

A passagem inteira acerca de Simão é importante para a compreensão do dom do Espírito Santo e, na realidade, é a única instrução negativa independente dalgum tamanho que temos no assunto do Espírito Santo em Atos.

Simão desejava o Espírito a fim de que (1) tivesse maior poder espiritual; (2) estava disposto a fazer um sacrifício dispendioso para obter este poder; e (3) foi obrigado, porém, a enfrentar as conseqüências desta busca espiritual espúria.

Primeiramente, Simão ficou impressionado com aquilo que o Espírito Santo faz, dá poder. Como conseqüência, desejava ele mesmo possuir este poder e conferí-lo: " 'Concedei-me também a mim este poder, para que aquele sobre quem eu impuser as mãos, receba o Espírito Santo.' " Este motivo e seu julgamento subseqüente deve constituir-se em advertência: o desejo de ter, obter, ou dar o dom do Espírito Santo devido primariamente ao *poder* que outorga é um desejo perigoso. O fato de que, na matéria em epígrafe, é mediante o apelo do poder que o batismo especial no Espírito Santo é mais freqüentemente preconizado não é um sinal propício.

Em segundo lugar, Simão estava disposto a fazer um sacrifício considerável para obter o dom do Espírito. Não foi somente a oferta crassa de dinheiro que repeliu a Pedro, era a "noção" (*epinoia,* v, 22 — "intento" ARA — v. 22; cf. *enomisas,* v. 20) ofensiva de que o *dom* de Deus possa ser *adquirido (ktasthai) por meios humanos (dia chrēmatōn).*

Podemos retomar cada um destes termos importantes por sua vez. 1. O *objetivo* do sacrifício de Simão era *tēn dōrean tou theou,*" o dom (gratuito) de Deus" (v. 20). Simão pensou que estava pedindo um dom separado, distintivo e adicional quando procurou o poder do Espírito Santo para si mesmo. Decerto, ele não sabia que não há tal dom adicional ou mais sublime, se for concebido como tal — há somente "o" dom de ser um cristão — o dom do Espírito Santo. E este dom é o dom *de Deus (tou theou).*

2. *O meio* do sacrifício é *dia chrēmatōn. Chrēma* significa "bens, riquezas, meios" (assim Marcos 10:23 par.; Lucas 18:24), ou "dinheiro" como aqui (Bauer, *Woerterbuch*[5], pág. 750). É algo de valor que os homens possuem; é trazido pela parte ativa (e.g., Barnabé, 4:37), e é alguma coisa usualmente desejada pela parte passiva ou recebedora (e.g., Félix, 24:26). Pode ser oferecido muito honrosamente (e.g., Barnabé), e é assim altamente honrado entre os homens (cf. Atos 4:34-37) Oferecê-lo pode ser um nobre fruto da graça. Mas — e com isto voltamos para nosso texto — nunca pode ser oferecido para *obter* graça, senão a graça cessa de ser graça. O dom de Deus vem *dia charitos,* não *dia chrēmatōn.*

3. O *verbo* do sacrifício de Simão é *ktasthai.* Dois verbos são empregados em Atos para o recebimento do Espírito: *ktasthai* ("obter") somente aqui (8:20), e em todos os outros lugares *lambanein* ("receber") (cf. 1:8; 2:38; 8:17; 10:47; 19:2). *Ktasthai,* como *chrema,* tem um uso interessante e instrutivo em Atos. Ocorre em três lugares: em 1:18 acerca de Judas, em 8:20, de Simão, e em 22:28, de um tribuno romano. Em todos os três casos, a procura está em conexão com um preço pago. Em cada uso há presente o que pode ser chamado o elemento comercial. À luz destas passagens de Atos podemos dirigir três perguntas tipológicas ao nosso tema: há o que podemos chamar de interpretação tipo "Judas" ou "campo de sangue" do Espírito sempre que se diz que o dom de Deus é procurado como "recompensa"? Há uma interpretação que podemos chamar de "simônica" sempre que pensa-se que o poder do Espírito pode ser procurado por meio de nossos recursos? Finalmente, há um modo tipo "tribuno" de entender o Espírito sempre que alguém pode dizer: "A mim me custou grande sacrifício obter este dom"? (Ver, para a relevância destas perguntas "O Caráter de Preço ou Custo do Dom (do Espírito)," págs. 79-80, supra). No Novo Testamento, nenhum sacrifício prepara o caminho para o Espírito senão um só, ver abaixo: "A Condição do Espírito," págs. 179-83. A relevância da passagem de Simão Mago para nosso tema é esta: O Espírito é, na linguagem de Atos 8:20, *o (tēn)* dom — o *dom (dōrean)* — de Deus *(tou theou).*

Se o *dom* de Deus pode ser ativamente obtido por pessoas especiais depois da iniciação, ao invés de ser livremente recebido por todos na iniciação, pelo sacrifício ao invés de pela fé,

então, aquilo que é chamado uma promessa é na realidade uma recompensa e, portanto, já não exclusivamente um dom, nem um dom de Deus.[30]

A repreensão dada por Pedro é uma das mais severas em Atos (Atos 8:20-23). O espírito que procura obter o dom gratuito de Deus através de meios custosos não é um espírito bom. É um espírito "em fel de amargura e laço de iniqüidade" (v. 23). Precisa orar: não pelo Espírito Santo, mas, sim, pelo perdão por ter tentado obtê-Lo (8:22b). Precisa arrepender-se: não a fim de receber o Espírito Santo, mas a fim de cessar de ser o espírito que é. Não se constitui em surpresa alguma, portanto, que Simão foi considerado pela igreja apostólica e pós-apostólica como "o pai de toda a heresia" e que tinha, de modo apropriado, o nome "Mago" (mágico, cf. v. 9). [31]

Há, na realidade, uma distância não muito grande entre a magia e as condições. As duas procuram ir além da fé para tomar posse de poderes sobrenaturais. As duas estão fora de lugar na igreja. No entanto, numa forma ou outra, ambas sempre têm permanecido para vexar a igreja. O gnosticismo, cuja conexão com Simão Mago não é meramente acidental, constituiu-se na primeira das lutas pela sobrevivência da igreja primitiva, e provavelmente a mais formidável delas. As cartas de Paulo a Corinto são a lembrança clássica desta luta. Descobriremos que a "noção" de Simão desenvolveu-se na "teologia coríntia" dos oponentes de Paulo, e que ambas acham talvez sua correspondência mais recente na teologia do pentecostalismo.

A passagem de Simão Mago serve como advertência perpétua contra a imposição de condições para o dom gratuito de Deus. Somente uma vez antes Pedro teve de falar tão severamente: com Ananias e Safira por "mentir" ao Espírito Santo e "tentá-lo" (5:3, 9). Como mentiram ao Espírito? Por meio de alegar ter dado tudo a Ele, quando realmente não tinham feito assim. Como Simão pecou contra Deus? Por meio de presumir que daria a Deus alguma coisa pelo Seu dom, quando somente Deus é o Doador dele; por supor que alguém deve "pagar um preço" por aquilo que Deus oferece de graça. O assunto importante na fé cristã é que Deus dá tudo (cf. I Co 4:7). Logo, o dom de Deus pode somente ser — recebido.

> Quem já deu um presente a Ele,
> Para receber um presente em troca?
> Fonte, Guia e Alvo de tudo quanto há —
> A Ele seja a glória para sempre! Amém.
> (Rm 11:35-36 NEB)

Quatro palavras marcantes são empregadas em Atos para ensinar e preservar a doutrina do Espírito Santo: *epaggelia* ("promessa," 1:4; 2:33, 39; cf. Lucas 24:49); *dorea* ("dom," 2:38; 8:20; 10:45; 11:17); *didonai* ("dar," cf. *edoken*, "deu" 5:32; 11:17-18); e *lambanein* ("receber," 1:8; 2:38; 8:17; 10:47; 19:2), e todas as quatro combatem o erro do modo condicional de entender o Espírito Santo. O Espírito Santo é a promessa e o presente do Pai e, como tal, é dado perfeitamente como dom gratuito — não meramente oferecido — aos crentes que simplesmente O recebem (nunca O obtêm). Conforme já notamos, pelo menos uma das palavras cardinais está presente em cada contexto de Atos onde é descrita a outorga decisiva do Espírito. Estas quatro palavras agem como luzes para iluminar o significado do Espírito Santo sempre que Ele desce. Conservam a mente da igreja dentro das fronteiras da graça. Em conjunto, declaram o aspecto gratuito da graça. Na presença delas, não pode haver noção alguma de que o dom do Espírito Santo é uma aquisição procurada como recompensa mediante condições além da fé em Cristo.

A doutrina importante do recebimento do Espírito Santo no Livro de Atos, conforme já é observada nos capítulos iniciais importantes, conforme é conservada no capítulo 8, que é especialmente importante, e conforme é desenvolvida no decurso dos capítulos subse-

qüentes em Atos, pode ser formulada provisoriamente numa proposição: O Espírito Santo é dado por Deus somente, através da *vox humanum* do evangelho como a promessa do Pai e é simplesmente recebido pelos homens em nome de Cristo como um dom gratuito *mediante a fé* selada no batismo.

NOTA EXTENSA: A "SEGUNDA OBRA" DE MARKUS BARTH, DALGUNS ANGLO-CATÓLICOS E DO CATOLICISMO ROMANO TRADICIONAL

1. MARKUS BARTH

Markus Barth, *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespraech ueber die kirchliche Taufe* (Zurique, 1951) é um esforço extenso no sentido de estabelecer na Escritura dois batismos. Ver supra, pág. 167, n. 11. Atos 8 é sua origem documentária mais importante. A fim de desenvolver os dois batismos ("O batismo nas águas", "O batismo no Espírito" — é interessante que os dois substantivos não ocorrem no Novo Testamento) Barth faz o seguinte: vê o batismo cristão ("O batismo nas águas") como sendo sinônimo, e nada mais, do batismo por João: "Não se pode, simplesmente por causa de uma mensagem basicamente diferente, e de uma fé diferente, fazer distinção entre o batismo de João e o batismo cristão" (pág. 172; cf. pág. 184). Devemos pensar que, por razões tão importantes como estas — mensagens diferentes e uma fé diferente — *deve* haver distinção entre o batismo joanino e o batismo cristão, como realmente há, cf. At 19:1-6. Para a tradução sem precedentes de Atos 19:4-5, feita por Barth, porém, ver págs. 165-66 da sua obra. Barth (2) entende que a submissão ao batismo "nas águas" em nome de Cristo é a obra dos homens — moral, jurídica e sociológica, ibid., págs. 52-55. E visto que o batismo humano e o batismo espiritual devem ser conservados separados, conforme a insistência de Barth, o candidato pode cumprir os atos necessários, morais e outros, antes de, e sem o benefício de, o batismo no Espírito Santo. Barth portanto (3) descobre no Novo Testamento, a despeito de protestos em contrário, *dois* batismos cristãos (os substantivos de Barth, "batismo nas águas," e "batismo no Espírito," e suas ocorrências separadas indicam suficientemente este fato; ver págs. 158-59 do seu livro).

A doutrina dos dois batismos, de Markus Barth, em nome da liberdade divina e no desejo legítimo de evitar o sacramentalismo, é uma doutrina que corre o perigo de cair no docetismo, onde a união entre Deus e o humano é interpretada mais como sendo uma vergonha de que uma salvação. No entanto, *pace* Barth, a liberdade divina não corre perigo quando a certeza da salvação é mediada através do batismo mais do que através do sentimento espiritual transiente. Barth adverte que devemos abrir mão da tendência de "identificar ou misturar juntos o homem e Deus, a congregação terrestre e o sopro divino" (pág. 145). Mas isto chega quase a ser uma negação da encarnação (I Jo 4:2-3). Infelizmente, na sua última obra, Barth pai seguiu seu filho na doutrina do batismo. Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/4 (1969), págs. x, 62, 75.

2. ALGUNS ANGLO-CATÓLICOS

Alguns representantes, especialmente, do Anglicanismo "Superior" ou do Anglo-Catolicismo, argumentam em prol do primeiro dom pleno, permanente e habitacional do Espírito Santo num segundo evento ou sacramento subseqüente e suplementar (não necessariamente uma segunda "experiência"como no pentecostalismo). A linha principal de representantes desta escola inclui: Fr. F.W. Puller, *What Is the Distinctive Grace of Confirmation?* 1880; Arthur James Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, 1891; Dom Gregory Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, 1946; L.S. Thornton, *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery*, 1954.

Para os paralelos com o pentecostalismo, note, e.g., as observações de Mason (op. cit.):
(1) quanto à doutrina da subseqüência:
É natural supor que o dom pascoal tem o relacionamento com o dom pentecostal assim como o Batismo tem relacionamento com a Confirmação. . .; mas seja esta uma declaração exata do caso, ou não, as outorgas sucessivas, em momentos específicos, de dons semelhantes um ao outro, mas não idênticos, nos preparam para aquelas palavras da Escritura Sagrada que nos ensinam diretamente a respeito do sacramento duplo da nossa iniciação em Cristo (págs. 17-18; cf. pág. 455).

(2) quanto à doutrina das condições:
Meu objetivo é apenas averiguar o que é que recebemos na Confirmação além da graça puramente batismal, quando todas as condições certas forem cumpridas (pág. 5).

(3) a conclusão:
A não ser que tenha fracassado de modo marcante ao expor os textos bíblicos e patrísticos, duas lições estarão abundantemente claras, creio eu, até este ponto: primeiramente, se é que devamos ser guiados pela antigüidade primitiva, a Confirmação é uma parte integrante do Santo Batismo, de tal maneira que aquilo que usualmente chamamos de Batismo fique sendo, sem ela, um fragmento incompleto, embora transmita bênçãos inestimáveis; e, em segundo lugar, que a *res sacramenti*, a bondade objetiva oferecida por Deus para nossa aceitação, nesta parte da coroação do Batismo, é aquela que tem o título de dom do Espírito Santo. Num sentido tão especial e exclusivo este dom pertence à Confirmação, que, independentemente de todas as operações prévias do Espírito Santo sobre a alma, o crente batizado mas não confirmado pode ser considerado, a não ser que a ação divina se desvie do seu curso normal, verdadeiramente como não tendo recebido o Espírito Santo (pág. 414).

Para a representação mais moderna desta escola, ver Thornton (op. cit.) e sua tese:

Assim como as Pessoas da Divindade são complementares entre Si, assim a dispensação do Espírito é complementar à obra do Redentor. Assim também nossa identificação com o Cristo na história da Sua vida, através do batismo, é coroada pela outorga do Espírito *da parte dEle* na Confirmação. A noção que isola a pia batismal num círculo que se completa em si mesmo vai contrária não somente à evidência em prol de duas etapas de iniciação, como também a cada outro aspecto da "união na pluralidade" pesquisada na presente obra. O plano inteiro dos dois volumes de São Lucas é um caso típico (pág. 183; cf. págs. 11, 18-19, 180).

Para um simpósio recente sobre a questão da confirmação, principalmente anglicano, ver Kendig Brubaker Cully (ed.), *Confirmation: History, Doctrine and Practice*, Greenwich, Conn.: Seabury, 1962; cf. também "Neuere englische Literatur zum Taufproblem," *ThLZ* (1951), coll. 709-716, especialmente 715-16. Para um debate erudito com o argumento desta escola, ver G.W.H. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (Londres: Longmans, Green, 1951), que fornece na sua introdução um panorama útil da linha a partir de Puller, passando por Mason e Dix, até Thornton. Ao argumento de Thornton, representado, por exemplo, na seguinte observação: "Primeiramente vem o Batismo para a remissão dos pecados; depois, a prometida circuncisão do coração no selo da Confirmação. Quando estas duas etapas estão completas, então, e não antes disto, ocorre a habitação do Espírito" (op. cit., pág. 9), Lampe responde (*The Seal*, págs. xiii-xiv):

Exigiria a autoridade mais clara e direta da Escritura, reconhecida e sustentada pelo testemunho constante e uniforme da tradição da Igreja, para nos compelir a aceitar uma doutrina aparentemente tão desarmoniosa não somente com os fatos da experiência como também com o caráter essencial do Evangelho. . . Segundo o ponto de vista de Thornton, nenhum grupo não episcopal, e nenhuma igreja cujos bispos não podem reivindicar serem representantes do "ministério apostólico," possui o Espírito Santo. Seus membros nunca foram "trazidos para o pleno relacionamento" com Cristo, porque "ainda não entraram na plenitude das misericórdias da Aliança."

Lampe conclui:

É difícil, senão impossível, entender como pode haver remissão dos pecados, a adoção, ou a regeneração, sem Sua presença habitando nos Seus. Conforme Dr. Bright observou, em resposta aos conceitos de Puller e Mason: "Uma teoria que admite que o batismo envolve a regeneração e o 'toque vivificante' do Espírito, e 'em certo sentido' um recebimento dEle em razão da 'incorporação em Cristo' mas que nega aos batizados propriamente ditos, aquela habitação pessoal do Espírito que é a 'grande prerrogativa da dispensação do Evangelho,' confina o 'batismo no Espírito Santo à confirmação. . . difícilmente pode ser considerada

recomendada pela sua consistência, e, segundo parece, exigiria alteração séria no ensino pastoral dos clérigos" (pág. 317).

Para nossos propósitos, a questão mais interessante de ser observada é o paralelo exato entre as doutrinas do Espírito Santo "superior-litúrgica" e popular-experimental, representadas, respectivamente, num tipo de anglo-catolicismo e no pentecostalismo. Mason cita com aprovação "um escritor atualmente vivo, muito devoto, da Igreja Inglesa" que observou que a confirmação " 'pode ser vista, *inter alia*, como o quase-sacramento daquilo que alguns cristãos chamam de a "segunda bênção"; a realização da vida mais sublime da alma recém-nascida no poder do Espírito, mais plenamente recebido' " (op. cit., pág. 451).

3. O CATOLICISMO ROMANO TRADICIONAL

É instrutivo notar, finalmente, em polos que parecem tão opostos quanto o pentecostalismo e o catolicismo romano, o desenvolvimento a partir de Atos 8 de uma segunda bênção experimental (pentecostal) ou sacramental (católico). (cf. Behm, *Handauflegung*, pág. 25: "Nosso texto (Atos 8:14-17) é o *locus classicus* para a doutrina da igreja romana, da Confirmação como o direito reservado dos bispos e da imposição das mãos na Confirmação.")

O comentarista católico romano A. Steinmann (Apg.[4], 1934, pág. 82) escreve sobre Atos 8:14-17:

> A relevância deste texto acha-se essencialmente na sua apresentação do relacionamento entre o Batismo e a Confirmação. Como aqui, assim também no restante de Atos, os dois sacramentos não são considerados tão estreitamente ligados que não possam ser considerados independentemente um do outro.

Steinmann acha a separação do batismo e da confirmação até mesmo em Atos 2:38-39, vendo a promessa do Espírito cumprida pela primeira vez em Atos 4:31; prefere, também, entender que Cornélio já era cristão antes do sermão de Pedro (ad loc.). Sobre Atos 8:14-17, ver também a conclusão de Adler, *Taufe und Handauflegung: Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8:14-17*, 1951, págs. 116-17. Note, no entanto, as observações do exegeta católico romano R. Schnackenburg (*Das heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, 1950, pág. 78) sobre a ausência de uma doutrina da confirmação pelo menos na literatura paulina.

Finalmente, para um paralelo entre a doutrina semi-oficial católica romana da confirmação e a doutrina pentecostal do batismo no Espírito, ver as formulações de São Tomás de Aquino:

> Assim, portanto, o homem recebe a vida espiritual no Batismo, que é uma regeneração espiritual: ao passo que na Confirmação o homem atinge a maioridade perfeita, por assim dizer, da vida espiritual. Logo, o Papa Melquíades diz: "O Espírito Santo, que desce sobre as águas do Batismo, levando a salvação nas Suas asas, outorga na pia batismal a plenitude da inocência, na Confirmação, porém, outorga um aumento da graça. No Batismo nascemos de novo para a vida; depois do batismo, somos reforçados" (*Sum. theol.* III, q. 72, art. 1).

> E, portanto, pelo sacramento da Confirmação o homem recebe um poder espiritual a respeito de ações sagradas diferentes daquelas a respeito das quais recebe poder no Batismo. No Batismo, pois, recebe poder para fazer aquelas coisas que pertencem à sua própria salvação, no tocante à sua vida particular: ao passo que na Confirmação recebe poder para fazer aquelas coisas que petencem ao combate espiritual com os inimigos da Fé (ibid., art. 5).

Para os paralelos pentecostais, quase a totalidade da Parte I supra poderia ser citada, mas bastará aqui uma só citação, do pastor pentecostal Paul Rabe, de Hamburgo, Alemanha, numa preleção diante da Conferência Mundial Pentecostal em 1955:

Ao nascermos de novo, nós, como indivíduos, fomos pessoalmente salvos, mas mediante o Batismo no Espírito recebemos poder, ou digamos poder para salvar a outros. . . Ao nascermos de novo, ficamos sendo filhos de Deus, mas por meio do Batismo no Espírito, ficamos sendo soldados de Cristo. "Princípios Bíblicos para o Recebimento do Batismo no Espírito Santo," Uma Preleção... dada na Conferência Mundial (de Assembléias Pentecostais), em *Pentecost* (dezembro de 1956), pág. 8.

O que é atualmente valioso para uma introdução ao debate corrente sobre o batismo como um todo e sobre as várias tradições em especial é Dale Moody, *Baptism: Foundation for Christian Unity*; Filadélfia: Westminster, 1967: sobre Markus Barth ver ibid., págs. 64-71, esp. pág. 68; sobre a discussão anglicana, págs. 162-216; e sobre a tradição romana, págs. 14-44.

F. ATOS 8:26-40: O BATISMO DO EUNUCO ETÍOPE NO ESPÍRITO SANTO

É possível que Lucas tenha introduzido este relato para evitar a suposição de que somente os apóstolos poderiam participar de uma conversão genuína ou plena. Imediatamente após o episódio samaritano, Filipe, induzido pelo Espírito (v. 29), foi acompanhar o eunuco etíope e, a partir de uma conversa acerca de um texto do Antigo Testamento dá testemunho de Jesus. O testemunho de Filipe evidentemente incluía referências ao batismo, pois o eunuco pergunta: "Eis aqui água, que impede que seja eu batizado?" (v. 36). Ambos desceram para dentro (*eis*) da água, e Filipe batizou-o (v. 38).

Como sabemos que o Espírito Santo estava presente, ativo, e outorgado aqui? O Espírito Santo marcou o encontro (v. 29), terminou-o (v. 39a), e foi provavelmente a origem do júbilo (*chairōn*) do eunuco a caminho para seu lar, pois em vários lugares no Novo Testamento a alegria é considerado um fruto especial do Espírito (cf. 11:23-24; 13:52; o contexto de 2:46; Gl 5:22 *et al.*). Além disto, e de modo conclusivo, podemos saber que estamos na presença de uma iniciação espiritual autêntica e integral, porque Jesus fora pregado e, em resposta, o eunuco fora batizado.

Nalguns poucos textos mais antigos (entre eles, o A importante do século V) há um registro da vinda do Espírito Santo: literalmente, "O Espírito Santo caiu sobre o eunuco." Noutros textos importantes, no entanto, não há referência explícita à vinda do Espírito Santo. Mas em Atos, o batismo em Cristo, conforme ficamos sabendo de início (2:38-39 e 41) e conforme pode ser entendido pelas evidências deste texto, é o batismo no Espírito. O perdão dos pecados não é mencionado neste texto, tampouco, nem que o eunuco creu. O batismo, porém, diz todas estas coisas. Em Atos, o batismo diz "fé" e "perdão", não menos seguramente do que diz "o dom do Espírito Santo" (2:38-41). O batismo em Atos é o termo inclusivo para todos os fatos da salvação: a mensagem do evangelho, o arrependimento, o perdão, o dom do Espírito Santo, e a aceitação na igreja.[32] O eunuco foi batizado — isto nos conta tudo quanto precisamos saber. Atos 8:26-40 não nos deixa com nenhum senso de algo incompleto, nenhum senso de uma iniciação imperfeita, como deliberadamente nos deixou Atos 8:4-16. Temos no presente texto, de conformidade com todas as indicações normais de Lucas, uma iniciação integral.

Qual era a condição do batismo no Espírito Santo? Poderíamos dizer a pregação e o batismo, sem errar gravemente, mas a precisão da linguagem nos leva a preferir "condicionar" a designação tradicional da igreja: os meios da graça. Editores posteriores (século VII (E et. al.)) procuraram introduzir uma condição genuína no texto — v. 37 — ao acrescentar estas palavras muito significantes (entre outras): "Se crês de *todo* o coração, podes". Além de fortes razões textuais, acho uma razão teológica muito forte para suspeitar deste texto. Em nenhuma outra parte do Novo Testamento crer de *todo* o coração é feito uma condição da salvação. Se fosse, quem poderia ser salvo? Até à fé

imperfeita, incompleta — i.é., à fé simples — Deus Se dá completamente. "Senhor, creio, ajuda-me na minha falta de fé." Felizmente, porém, a condição absoluta dos redatores não está em nosso evangelho, nem em nosso texto.

G. ATOS 9:17-19: O BATISMO DE PAULO NO ESPÍRITO SANTO

> No aviso introdutório a Ananias acerca da intenção divina para Paulo é relevante notar que o poder não é mencionado, mas, sim: "Eu lhe mostrarei quanto lhe importa sofrer" (*pathein*, "sofrer," colocado no fim, visando ênfase, v. 16). Numa preocupação com o poder; a importância e, realmente, a necessidade (*dei: "deve"*) divina do sofrimento pode ser olvidada. Há muito sofrimento em Atos. O Livro de Atos não é *theologia gloriae*, nem é seu poder meramente triunfalista, embora uma leitura superficial talvez dê esta impressão. O poder em Atos pode ser chamado um poder na prisão.[33]

Ananias, que não é nem apóstolo nem bispo, outorga a Paulo a imposição das mãos. A imposição das mãos não é uma prerrogativa apostólica nem episcopal.

Nenhuma condição para o batismo no Espírito Santo é apresentada a Paulo; é meramente informado que Jesus enviou Ananias a fim de que ele pudesse ver "e ficar cheio do Espírito Santo" (v. 17b). "Imediatamente lhes caíram dos olhos como que umas escamas, e tornou a ver. A seguir levantou-se e foi batizado. E depois de ter-se alimentado, sentiu-se fortalecido" (vv. 18-19).

Não se menciona no texto a ocorrência da prometida plenitude do Espírito Santo. É porque não ocorreu o enchimento prometido? Semelhante suposição é estranha à intenção deste texto. Na promessa de Ananias (I sem *quaisquer* condições) a plenitude do Espírito é vinculada com a restauração da vista (v. 17b). Conforme já descobrimos, é o costume de Lucas resumir num só predicado a totalidade de uma promessa para evitar a repetição (cf. 2:38-40 com 2:41). Somos informados, na seguinte ordem, que (1) as mãos tendo sido impostas durante a promessa, (2) caíram as escamas e Paulo tornou a ver (3) e é batizado. Estes fatos tomados em conjunto e à luz da promessa dizem que o Espírito foi dado com este evento ou, de modo sumário, que "ser batizado" = "ser cheio do Espírito." O batismo e o recebimento do Espírito são tão sinônimos que são idênticos. O batismo cristão é batismo espiritual.[34]

H. ATOS 10:44-48; 11:13-18: O BATISMO DE CORNÉLIO E SUA CASA, EM CESARÉIA, NO ESPÍRITO SANTO

1. ATOS 10:44-48: O EVENTO

> Três vezes numa visão uma voz anunciou a Pedro que "ao que Deus purificou não consideres comum" (10:15-16; cf. 11:9-10). Este aviso indica que a purificação dos futuros recebedores do Espírito Santo é, aos olhos de Deus, já um fato consumado, e que não deve ser duvidada por Pedro *nem* (para nossos propósitos uma consideração importante) exigida da parte de Cornélio. A lição principal do relato de Cornélio será o rompimento das noções de Pedro (e do partido da circuncisão, cf. 10:45) insuficientemente cristãs acerca da santidade.

Assim como Filipe fora levado ao eunuco pelo Espírito, assim também Pedro é levado a Cornélio pelo Espírito (10:19-20; 11:12-14). Proclama o evangelho e o Espírito cai (10:44-48). O propósito do episódio de Cornélio é ensinar a igreja, de modo tão dramático quanto a iniciação samaritana lhe ensinara, que Deus aceita *todos* os homens à parte da guarda de quaisquer disposições legais, ao dar gratuitamente o dom do Espírito Santo à fé.[35]

Neste relato, a semelhança incomparável da vinda do Espírito e Sua vinda no Pentecoste é de especial interesse. Através de uma intervenção divina notável mediante a qual os gentios foram inaugurados na igreja assim como foram os judeus ("assim como nós,"

10:47; cf. 11:15) uma certeza foi fornecida de que os gentios não estavam numa posição menos equiparada, num nível um pouco inferior na igreja, do que os judeus.

Qual sinal teria sido conclusivo em demonstrar ao partido da circuncisão, que era cético, talvez em especial (10:45; cf. 11:2-3) que a ocasião da iniciação gentia não era menos auspiciosa do que a iniciação judaica? As línguas do Pentecoste.[36] Este sinal, portanto, é mencionado especificamente (10:46). As línguas eram um sinal, não porque eram esperadas, exigidas, ou usuais, mas exatamente porque eram inesperadas, não-exigidas e incomuns — assemelhando-se somente ao Pentecoste — e convenceram até mesmo os de mais dura cerviz que Deus queria ter os gentios, e não somente os judeus, entre Seu povo. Se tivesse havido fé para acreditar que Jesus Cristo é o "Senhor de todos" (10:36) talvez não teria havido qualquer necessidade para este drama. O ensino claro do Novo Testamento é que a necessidade pelo espetacular é mais freqüentemente um aspecto da descrença do que da crença, pois, nas palavras que nosso Senhor freqüentemente repetia: "Uma geração má e adúltera pede um sinal (Mt 12:39; 16:4 par.; cf. João 4:48b; 7:3-6).

Deve ser notado como significante, portanto, que aqui, como no Pentecoste, as línguas vieram, não como a evidência procurada do batismo no Espírito Santo mas, sim, como completa surpresa ("admiraram-se," 10:45). O falar em línguas ocorre em Atos 2 e 10, mas nas duas ocasiões da ocorrência *não foram procuradas, esperadas, nem exigidas*. Este fato é muito prejudicial à doutrina pentecostal da evidência inicial exigida e procurada do batismo no Espírito Santo.

Além disto, o evento de Cesaréia não pode ser interpretado por meio das doutrinas pentecostais ou do batismo *subseqüente* ou *condicional* no Espírito Santo. As línguas vieram, nem subseqüentemente à conversão, nem através de condições cumpridas antes da sua incidência. Ocorreram aqui *na ocasião da conversão*. Nem aqui, nem em outra parte no Novo Testamento, registra-se que o falar em línguas ocorreu num único *indivíduo* que o busca, como é o caso, porém, na maioria das ocorrências pentecostais. Em Atos, nas três ocasiões em que as línguas ocorrem, advêm a um grupo inteiro de uma só vez, com a profecia, trazendo a iniciação cristã completa, e ocorrem, em todos os três casos, independentemente do esforço registrado da parte dos que as receberam. Falar em línguas em Atos é, em todas as três ocasiões, um fenômeno coletivo de fundação de igreja e de conversão em grupo,[37] nunca a experiência no Espírito, subseqüente, de um indivíduo.

Da maior importância, o dom do Espírito Santo aqui é a conversão, não uma experiência posterior. O argumento de que Cornélio era convertido antes de ouvir a mensagem, de modo que o que aqui aconteceu foi uma segunda (ou até mesmo uma terceira) experiência, não tem substância. Pedro devia ser chamado, conforme foi dito a Cornélio, "o qual te dirá palavras mediante as quais *serás salvo*, tu e toda a tua casa" (11:14). O dom do Espírito, como sempre, não era nenhuma experiência adicional, era *a* experiência da salvação. E esta salvação era sem condições e "sem preço" — era simplesmente dada através do evangelho (cf. Gl 3:2).

A união em Atos 10 do batismo no Espírito Santo com a conversão estabelece a fragilidade aqui (e em Atos 8) da tese pentecostal: "Às vezes (o batismo no Espírito Santo com línguas) era recebido depois de esperar; às vezes durante a imposição das mãos; às vezes era completamente espontâneo; mas sempre veio depois da conversão, pois é uma experiência distinta e separada."[38] Esta tese também é corrigida por Atos 2 (ver o conceito de Pentecoste mantido por Pedro, Atos 11:17, e o desenvolvimento abaixo, pág. 151) e até mais claramente em Atos 19 — os tribunais de apelo final do pentecostalismo. Que a conversão e a vinda do Espírito são uma só coisa idêntica e não duas separadas é claramente atestado aqui no relato de Cornélio. Os textos temáticos do pentecostalismo formam, portanto, de modo paradoxal, antíteses específicas a uma doutrina de um batismo no Espírito Santo subseqüente, procurado, ou condicional.

Mas não pode o relato sobre Cornélio ser uma ocorrência em que vemos o dom do Espírito Santo chegando totalmente à parte do próprio batismo? De início, poderia parecer que este é o caso, e o paralelo divino com o Pentecoste — a qualidade imediata do dom — talvez o sugira. O paralelo, no entanto, cessa antes de ser possível tirar esta conclusão: Cornélio e sua casa foram imediatamente batizados. O Espírito Santo pode vir imediatamente antes do batismo (pelo menos nesta única ocorrência), imediatamente depois do batismo (cf. 19:5-6), ou juntamente com o batismo (Atos 2:38), mas nunca, em qualquer parte do Novo Testamento depois do Pentecoste, à parte do batismo. A íntima conexão entre o batismo e o Espírito, estabelecida no Pentecoste (2:38-39), dramaticamente confirmada em Samaria (8:14-17), expressa-se outra vez aqui em Cesaréia. Visto que foi evidentemente impossível para os apóstolos associar o dom do Espírito Santo com qualquer coisa senão o batismo, os novos convertidos foram imediatamente batizados (10:48). [39]

O batismo, deve ser notado, portanto, não era considerado um rito supérfluo, dispensável agora porque a "coisa real" já ocorrera. O dom do Espírito Santo sem o batismo era tão inconcebível à igreja quanto o batismo sem o dom do Espírito Santo (8:14-17; 19:2-7). O sucesso imediato e incomparável dos apóstolos no Pentecoste não levou a pensar que o Espírito Santo sempre (ou uma vez sequer) viria como viera a eles, separados temporariamente do batismo. Suas instruções no Pentecoste e aqui no "Pentecoste gentio" confirmam este fato.

Constantemente, desde a experiência vicária do Senhor (Marcos 1:9-11 par.) até à experiência cotidiana da igreja — e isto não pode ser ressaltado demasiadamente — os apóstolos viam a descida do Espírito como sendo intimamente vinculada com o batismo. O batismo no Espírito Santo e o batismo, sabiam eles, pertenciam juntos de tal maneira que formam o "um só batismo" da igreja (Ef 4:5; cf. I Co 12:13; João 3:5; Tt 3:5). Esta é a doutrina, tanto aqui quanto em Atos como um todo, do batismo no Espírito. *O batismo* cristão e o dom do *Espírito* vêem juntos, formando na realidade e de modo figurado o batismo no Espírito. [40]

2. ATOS 11:13-18: O RELATÓRIO

No capítulo onze, Pedro relata à igreja em Jerusalém o que acontecera em Cesaréia. Ressalta que o Espírito Santo viera sobre o lar de Cornélio "como também sobre nós no princípio" (v. 15). Esta observação é importante. Pedro não diz meramente que o Espírito Santo veio sobre o lar de Cornélio "assim como sempre faz com todas as pessoas." Se Pedro tivesse dito assim, teríamos de supor que na Igreja Primitiva o Espírito Santo sempre, ou pelo menos normalmente, era dado com o falar em línguas. Mas o único paralelo que Pedro sabe traçar com Cesaréia é aquilo que aconteceu "no princípio", reforçando a probabilidade de que, depois do Pentecoste, as manifestações não somente não eram normativas como também eram desconhecidas.

Depois Pedro relembra, como resultado da experiência em Cesaréia, as palavras do Senhor, "como disse: 'João, na verdade, batizou com água, mas vós sereis batizados com o Espírito Santo' " (v. 16). [41] Esta é a primeira vez que a expressão "ser batizado no Espírito Santo" é empregada desde Atos 1:5, e é a última vez que é empregada no Novo Testamento. A frase ocorre em apenas duas ocasiões em Atos: ao prometer o primeiro Pentecoste (1:5) e ao relembrar o último (11:16). A expressão usual desde logo ficou sendo "receber o Espírito Santo" (2:38; 8:17; 10:47; 19:2) e o nome do Espírito é predominantemente "o dom" (2:38; 8:20; 10:45; 11:17) ou "a promessa" (1:4; 2:33,39, cf. Lucas 24:49) e nunca, no Novo Testamento, "o batismo." [42]

Para ser literal, ser "batizado no Espírito Santo" não é uma doutrina que Atos ensina para a igreja que continua a existir, visto que a frase ocorre somente nas iniciações de crise

dos judeus e dos gentios na igreja. Depois de Cesaréia a frase desaparece do vocabulário de Atos (ver o paralelo mais próximo no Novo Testamento, I Co 12:13). A mudança da expressão, de "ser batizado no Espírito Santo " para "receber o dom do Espírito Santo" ocorre bem no início de Atos: o batismo prometido (1:5) fica sendo, na sua primeira transmissão, o dom prometido (2:38). Mas porque em Atos o dom do Espírito está tão integralmente vinculado com o batismo, pode-se dizer, com linguagem um pouco pitoresca, que o batismo e o dom do Espírito formam o "batismo no Espírito Santo" (cf. fora de Atos, 1 Co 6:11; 12:13; João 3:5; Tito 3:5-6). A partir das iniciações judaica e gentia, a expressão "batismo no Espírito Santo" é somente apropriada na igreja, quando é usada no sentido mais pleno das suas palavras principais, a saber: quando se aplica a um *batismo* real e um recebimento igualmente real do *Espírito.* [43]

No registro diante de nós, Pedro avança da expressão "sereis batizados com o Espírito Santo," expressão esta (repetimos) que relembra, não da experiência ou vocabulários constantes da igreja, mas, sim, da promessa pré-pentecostal de Jesus (11:16), para a designação mais usual: " 'Pois se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós outorgou quando cremos no Senhor Jesus, quem era eu para que pudesse resistir a Deus?' " (v. 17).

Destarte, pela terceira vez em três versículos (vv. 15, 16, 17) Pedro abrange a totalidade da história da igreja até então e volta ao círculo dos eventos em, e, antes do Pentecoste para achar uma conexão com aquilo que acabara de ocorrer em Cesaréia: (1) v. 15: " 'como também sobre nós *no princípio*' "; (2) v. 16: " 'Então me lembrei *da palavra do Senhor*' "; (3) v. 17: " 'Deus lhes concedeu o mesmo dom que a *nós* nos outorgou.' " Podemos tirar a conclusão com segurança, portanto, que a ocorrência de línguas em Cesaréia não èra a experiência normal iniciatória da igreja e que sua única correspondência era o Pentecoste.

Conforme o relatório de Pedro, o objeto da fé para o dom do Espírito *tanto* para os apóstolos em Jerusalém *quanto* para o lar em Cesaréia, era Jesus Cristo e não (separadamente) o Espírito: " 'Pois se Deus lhes concedeu o mesmo dom que a nós nos outorgou *quando cremos no Senhor. . .*' " (11:17). [44] Mas é de igual importância se, como é provável, Pedro aqui compara a fé dos de Cesaréia com a fé dos apóstolos no Pentecoste — "quando [*nós*] cremos" — então aqui temos a informação significante que os apóstolos consideravam o *Pentecoste* como o *terminus a quo* (ponto incial) da sua fé, e, portanto, a data da sua conversão. Foi somente quando receberam o Espírito que se sentiram capazes de dizer que acreditavam. [45] Para Pedro, então, a plenitude do Espírito Santo era o equivalente do crer (2:4: "ficaram cheios do Espírito Santo" 11:17 "cremos"). Os apóstolos se tornaram cristão da mesma maneira que o lar de Cornélio se tornou cristão: ao receber o dom do Espírito Santo através da fé em Jesus Cristo. Para nenhum dos grupos o recebimento do Espírito Santo era uma segunda experiência, ou experiência mais elevada, galgada ao longo de uma estrada de condições árduas: o dom era *o (hē* dōrea, 10:45; 11:17) dom, pleno e inspirador da fé, do Espírito Santo. Talvez haja poucas maneiras mais apropriadas para definir a plenitude do Espírito Santo do que como o dom da fé.

Quando Pedro termina seu relatório ao perguntar: " 'Quem era eu para que pudesse resistir a Deus?' " (v. 17), quer dizer resistir a Deus por não conceder o batismo que é o ato da iniciação cristã? Provavelmente (10:47). Se *kōluein* ("resistir," "impedir") no Novo Testamento tem uma referência batismal, conforme Cullmann e outros têm argumentado, então essa possibildade fica sendo ainda mais real. Poderia significar que não foram meros pensamentos posteriores humanos que levaram Pedro a batizar os convertidos, mas a própria *Drang* (compulsão) de Deus mesmo. Então, o batismo é a pressão de Deus sobre a igreja, como também sobre o crente, para selar o que aconteceu através do evangelho. Então, a obra de Deus, começando com a preparação de quem vai receber

(10:3-6; 11:13-24), continuando no envio do mensageiro do evangelho (10:19-20; 11:12), chegando no seu ponto alto na obra de Espírito Santo em levar a efeito a conversão através da mensagem (10:43-44; 11:15-17), é completada na água do batismo (10:47-48). A totalidade disto é a obra de Deus, não se excluindo o batismo. E a totalidade é uma totalidade, que não deve ser cortada em qualquer parte.

Pode-se dizer que o Espírito é dado com a mensagem da fé (Atos 10:cf. Gl 3:2,5) como realmente é, e também com o batismo (Atos 2:38-39), como realmente é; estas, porém, não são duas partes discrepantes, são uma só totalidade orgânica e devem ocorrer juntas (cf. 2:41: "naquele dia"; 16:33: "Naquela mesma hora"). O batismo é a conclusão do sermão missionário e a concretização das promessas. O mesmo Deus que aplica o evangelho ao coração mediante Seu Espírito operando na mensagem constrange a igreja e o crente ao batismo imediato onde Sua obra será selada (cf. 8:36; 9:18; 10:47). Pedro sentiu esta pressão e não se considerava suficiente para resistí-la. O batismo e o dom do Espírito pertencem juntos. [46]

A totalidade do relato da Cesaréia termina numa nota soberana e altaneira, indicando, mais uma vez, conforme Atos nunca cansa de fazer, a fonte por detrás da totalidade da boa operação:

E glorificaram a Deus, dizendo: "Logo, também aos gentios foi por Deus concedido o arrependimento para vida" (11:18).

O arrependimento que os homens são conclamados a pôr em efeito (2:38; 3:19), é o dom de Deus (11:18). Deus dá arrependimento através da mensagem do evangelho que coloca o arrependimento em andamento, e Ele o sela no batismo (cf. 2:37 com 2:41; 10:44 com 10:48). A fé com arrependimento, não menos do que o perdão e o Espírito, é, na sua fonte de origem, o dom único de Deus que fica disponível, ou, melhor, é ativado, na transmissão da Palavra do evangelho, e fica sendo apropriado no batismo.

A atribuição de Atos 11:18 à tradição ao invés de à convicção do próprio Lucas, nos estudos de Conzelmann e Wilckens, nos parece não inteiramente leal para com Lucas. [47] Lucas introduz um testemunho que acha fora de harmonia com sua própria convicção? Atos 11:18 deixa de representar com exatidão o que realmente aconteceu aqui a Cornélio? As conversões que Lucas descreve em Atos (e.g., a de Paulo) divergem do sentido teológico de Atos 11:18? Podemos comparar com 11:18 formulações comparáveis em Atos que ensinam a soberania de Deus:

> Pois para vós outros é a promessa, para vossos filhos, e para todos os que ainda estão longe, isto é, para *quantos o Senhor nosso Deus chamar* (2:39)
> Pela fé em o nome de Jesus, esse mesmo nome fortaleceu a este homem que agora vedes e reconheceis; sim, *a fé que vem por meio de Jesus,* deu a este homem saúde perfeita na presença de todos vós (3:16).
>
> Tendo *Deus* ressuscitado ao seu Servo, enviou-o primeiramente a vós outros para vos abençoar, *no sentido de que cada um se aparte das suas perversidaes* (3:26). (ARC tem: "para que nisso vos abençoasse, e vos desviasse, a cada um, das vossas maldades").
> Deus, porém, com a sua destra, o exaltou a Príncipe e Salvador, *a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão de pecados* (5:31).
> Os gentios, ouvindo isto, regozijavam-se e glorificavam a palavra do Senhor, e *creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna* (13:48).
>
> Ora, *Deus* que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós nos concedera. E não estabeleceu distinção alguma entre nós e eles, *purificando-lhes pela fé os corações* (15:8-9).
> *O Senhor lhe abriu o coração para atender as coisas que Paulo dizia* (16:14b).
> Auxiliou muito aqueles que *mediante a graça haviam crido* (18:27c).

I. ATOS 14:19-28: A PRIMEIRA MENSAGEM FORTALECEDORA DE PAULO

Depois de Paulo e Barnabé terem feito muitos discípulos em Derbe, voltaram a circular pelas cidades onde anteriormente tinham pregado o evangelho, "fortalecendo as almas dos discípulos" (v. 22). Este parágrafo pequeno é importante porque nos transmite resumidamente o conteúdo essencial da mensagem de Paulo a *cristãos.* Visto que no pentecostalismo o batismo no Espírito Santo é usualmente ensinado para os que já são cristãos, e em conexão com aquilo que é chamado a vida elevada, mais profunda, ou vitoriosa, esta passagem é instrutiva.

O que era essencial para a mensagem "fortalecedora" *(epistērizontes,* 14:22) de acordo com o registro de Lucas?

> E, tendo anunciado o evangelho naquela cidade, e feito muitos discípulos, voltaram para Listra, e Icônio e Antioquia, fortalecendo as almas dos discípulos, *exortando-os a permanecer firmes na fé;* e mostrando que, através de muitas tribulações, nos importa entrar no reino de Deus (14:21-22).

Primeira e principalmente, Paulo encorajou os cristãos a permanecer na fé uma vez dada (o artigo indica a *fides quae creditur).* A mensagem da vida mais elevada não era tanto "avançar" para coisas mais altas quanto permanecer na fé elevada (cf. Barnabé em Antioquia, 11:23). O cristão avança por meio de começar de novo (Lutero), "vive pela fé" (Paulo, Rm 1:17). Não fica evidente que Paulo ensinasse uma experiência ou responsabilidade mais sublime do que a fé — por exemplo, o esvaziamento, a entrega total, a obediência total, como se alguma coisa pudesse ser mais alta do que a fé, ou como se a fé fosse apenas um começo (cf. Rm 1:17a: *ek. . . eis).*

E a fé da qual Paulo fala, conforme ficamos sabendo pelo contexto, é a fé em Cristo. Assim como a fé não precisa de uma nova definição ou acréscimo (e.g., a entrega total) para ser completa, assim também não precisa de um novo objeto, o Espírito Santo do pentecostalismo — para ter profundidade. O novo nome em Antioquia era "cristãos", não "espiritistas", 11:26; as razões: 11:20, 21, 23, 24. Nas mensagens de Paulo em Atos o Senhor Jesus Cristo é o objeto central e suficiente da fé. Conforme o registro de Lucas, o Espírito Santo não é mencionado em qualquer mensagem durante esta viagem missionária. [48]

Em segundo lugar, não parece que Paulo fortaleceu os discípulos ao oferecer-lhes mais poder de que já tinham pela fé, por meio de ensinar uma "vida de descanso" ou de vitória acima das dificuldades. Diz-lhes, de modo simples e realista, que *"através de muitas* tribulações, nos importa entrar no reino de Deus" (v. 22). O caminho da vida cristã não é o caminho elevado *por cima (huper:* uma palavra-chave em 2 Coríntios) das dificuldades, mas, sim, o caminho "mais baixo", terrestre, passando *pelas* dificuldades.

E este caminho difícil não é vencido por uma experiência divina que outorga tanto poder que as dificuldades já não são realmente dificuldades. [49] Pelo contrário, é uma *necessidade (dei)* divina que estas dificuldades existam. A "segunda experiência", se este nome pode lhe ser dado, da qual Paulo aqui fala não é o batismo no Espírito Santo mas, sim, "o reino de Deus" (v. 22b). Entre o batismo e a vinda do reino, não há segunda experiência necessária. Mas há muitas dificuldades!

Aquilo em direção do qual Paulo dirige os olhos dos novos cristãos, portanto, é sua fé no início — na qual devem permanecer — e o reino no fim — em direção do qual devem avançar firmemente. E o meio-ambiente entre os dois, que Paulo resolve ressaltar, é a dificuldade, não o poder. Não havia bênçãos interinas para desviar os olhos. No ensino de Paulo conforme é registrado por Lucas, portanto, não há, em efeito, qualquer mensagem

da vida mais profunda em distinção do evangelho, com uma segunda experiência adicional; há somente o evangelho da fé, com sua honestidade.

Paulo passou, então, a ordenar presbíteros para as igrejas (v. 23); as igrejas precisavam destes mais do que de uma segunda bênção. Paulo termina sua missão fortalecedora assim: "os encomendaram ao *Senhor* em quem *haviam crido*" (v. 23). Logo, mais uma vez, a mensagem de Paulo aos cristãos, como sua mensagem aos não cristãos, é (cf. 11:23) *solus Christus, sola fide.* A primeira viagem missionária de Paulo pode terminar em Antioquia onde começara, com o relatório de que Deus tinha estado com eles e que *Ele* abrira aos gentios uma "porta da fé" (v. 27). "É o suficiente." [50]

J. ATOS 15:1-29: A OBRA ADICIONAL DO PARTIDO DA CIRCUNCISÃO E A CONFERÊNCIA DE JERUSALÉM

Alguns indivíduos que desceram da Judéia, ensinavam aos irmãos: "Se não vos circuncidardes segundo o costume de Moisés, não podeis ser salvos" (v. 1).

A doutrina dos homens que desceram da Judéia era, colocada de maneira simples, que a fé em Cristo não era o suficiente. A fé precisa ser suplementada por uma obediência mais plena ao ensino da Escritura e, neste caso específico, pela circuncisão. A essência do ensino do partido da circuncisão não era que a fé em Cristo era desnecessária para os gentios, mas, sim, que a fé somente era insuficiente para uma situação completa diante de Deus: a obediência deve ser acrescentada para tornar completas a fé e a salvação.

Paulo e Barnabé não poderiam permitir que até mesmo um rito religioso que parecesse não ter nada de errado — ainda que fosse ensinado com grande autoridade na Escritura (cf. e.g. Gn 17:14) — fosse admitido como uma "obra adicional": "Tendo havido, da parte de Paulo e Barnabé, contenda e não pequena discussão com eles. . ." (v. 2). Sabiam, pois, que escondida sob até a mínima das condições há a larva da lei. Embora isto não apareça no primeiro apelo em prol da obediência mais completa, feito por estes homens (v. 1), vem à luz na conferência teológica que foi convocada em Jerusalém, quando os crentes que pertenciam ao partido dos fariseus declararam: " 'É *necessário* circuncidá-los e *determinar-lhes que observem a lei de Moisés.*' " (v. 5). Aqui fica sendo patente o que é latente em toda condição: o peso esmagador da totalidade da lei.

Pedro responde com um resumo da suficiência da mensagem da fé (vv. 7-11). A plena vontade de Deus para os gentios podia ser resumida numa única frase: "para que. . . ouvissem os gentios a palavra do evangelho e cressem" (v. 7). Depois, Pedro descreveu numa bela frase teológica como isto ocorreu:

> Ora, Deus que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós nos concedera. E não estabeleceu distinção alguma entre nós e eles, purificando-lhes pela fé os corações (vv. 8-9).

O fato de que Deus dá Seu Espírito, não depois, mas, sim, através da purificação dos corações pela fé, é estabelecido esplendidamente neste texto através dos particípios paralelos simultâneos ou coincidentes no aoristo (*dous. . . te pistei katharisas).* O dom do Espírito e a fé não são apenas contemporâneos, como também são atos (ou o atol) *de Deus.* Os tempos no aoristo nos informam que o dom do Espírito Santo não era dado em porções (i.é, parcialmente numa primeira experiência e plenamente numa segunda experiência), nem a purificação foi um processo paulatino levando até ao dom. O Espírito Santo e a purificação foram dados no mesmo momento: e de fato, no momento da fé (*tē pistei,* v.9).

Estamos dizendo muito mais do que talvez imediatamente reconhecemos quando dizemos, juntamente com Lucas (e Pedro) que o dom do Espírito Santo é aoristo. A purificação do coração, a fé, e o dom do Espírito Santo são, portanto, todos essencialmente *um ato de Deus* e não três condições morais, ou duas condições morais e um resultado.

A preocupação do judaísmo rigoroso era a preocupação com a santidade (cf. e.g. Marcos 7:1-15 par.; Gl 2:12). Decerto, arrazoavam eles, Deus não daria Seu Espírito a homens que não tinham plenamente obedecido Seus mandamentos claros na Escritura; e não obedecer aos mandamentos de Deus deve certamente envolver a impureza do coração. Com base naquilo que se pensava ser a obediência ao ensino claro da sua Bíblia, parece que o partido da circuncisão lutava em prol de uma obediência absoluta e plena à expressa vontade de Deus antes de o homem poder ter a plena salvação, e esta obediência achou para eles sua evidência inicial mais essencial na circuncisão.

Conhecemos poucas sentenças teológicas mais relevantes para a preocupação pentecostal ou "holiness", portanto, do que Atos 15:8-9. Conforme observamos na Parte I deste estudo, as condições ali são receitadas tendo em vista, essencialmente, galgar a "purificação do coração" ou uma "fé mais profunda" a fim de obter, finalmente, o dom pleno e permanente do Espírito Santo. No entanto, segundo nosso texto, *cada um* destes "momentos" — a purificação, a fé, e o Espírito — é um único momento e um dom de Deus ou, melhor, *o* dom de Deus, ou, antiteticamente, a obra de Deus e não dos homens.

Segundo Atos 15:7-9, a purificação por Deus não é um passo, Seu dom de fé, outro, e Seu dom do Espírito, o último passo. Pelo contrário, Deus purifica os corações dos homens pela fé ao dar-lhes o Espírito Santo através do evangelho. [51] A fé é a obra de Deus em purificar os corações dos homens ("*Deus*. . . purificou-lhes pela fé os corações," vv. 8-9). [52]

Destarte, podemos dizer às condições pentecostais, tendo por nossa base este texto importante: a "purificação do coração" que é tão dolorosamente procurada, Deus a outorga; a fé que é tão assiduamente cultivada, Deus concede; o Espírito Santo que é tão escrupulosamente buscado, Deus dá — e o meio para isto é simplesmente o evangelho divino que é o poder de Deus para a salvação (cf. Rm 1:16).

Deve ter sido olvidado pelos aderentes à doutrina da purificação do coração, conforme é chamda (e é tirada deste texto, Atos 15:8-9), que o sujeito da frase é Deus (v. 8). O dar, a purificação, e a fé, todos são descritos como sendo operação dEle. Este fato deve ser um alívio para aqueles que o descobrem e que ficam sabendo que Deus não exige a realização *por eles* destas realidades momentosas antes de Ele Se dar, mas que, de modo típico da graça, Deus oferece a Si mesmo ao dar estas realidades. A conversão de Cornélio é a exposição mais clara deste fato.

Mesmo assim, o fato de que a capacidade de corresponder não é olvidada neste texto importante pode ser observado na frase inicial: " 'Ora, Deus que conhece os corações, lhes deu testemunho, concedendo o Espírito Santo a eles, como também a nós nos concedera' (v. 8). Não recebemos uma descrição psicológica nem moral daquilo que Deus viu no coração; não era um coração limpo, pois Ele purificou o coração depois disto (v. 9). Pode ter sido a fé ("crer" é a palavra imediatamente antes desta frase, v. 7), mas então, Deus estava apenas contemplando Sua própria obra (v. 9b; cf. 13:48; 18:27; 2:39b). Se, conforme Paulo diz, "a fé vem pela pregação e a pregação pela palavra de Cristo" (Rm 10:17), então Pedro (Lucas) está expressando a mesma convicção aqui, pois foi Deus quem enviou o pregador (Atos 10:5, 19-20, 30-33; 11:12-13) e foi Deus quem deu aos ouvintes o arrependimento (11:18) ou a fé (15:9). Não fomos *informados* daquilo que Deus viu; Pedro não se interessa tanto por aquilo que Deus viu quanto por aquilo que Deus fez: deu o Espírito Santo assim como O dera aos discípulos no princípio, não fazendo distinção alguma entre os judeus e o gentios, mas, sim, purificando seus corações pela fé (vv. 8-9).

De qualquer maneira, Cornélio e seus familiares corresponderam com fé, acreditaram, e nenhuma interpretação deve ter licença para abusar desta resposta humana, nem deste texto, nem do seu contexto maior que dá à fé responsável uma importância que não ousamos desconsiderar, nem tornar fatalista. As famosas advertências com as quais os apóstolos freqüentemente concluíam seus sermões não seriam compreensíveis se a fé não fosse uma responsabilidade (cf. 2:40; 3:23; 13:40-41). [53] O crer é o dom de Deus; ao mesmo tempo — ou melhor, como resultado direto — é a responsabilidade solene do ouvinte receber esta fé. Enquanto é conservado em mente que o que Deus faz é a parte infinitamente maior e aquilo que o ouvinte recebe é, de todos os lados, capacitado por aquilo que Deus faz e dá — o evangelho, o pregador, o batismo, a igreja — então os homens não cairão no pecado da presunção e aceitar crédito pela sua fé ou, o que é pior, pela sua fé absoluta. Somente Deus pode realizar o absoluto, e para o homem ou reivindicá-lo ou exigi-lo parece muito semelhante ao pecado primevo.

Além disto, a fé está sem adjetivos em Atos; a fé é, como em todas as partes no evangelho, *sola fides* — sem adornos nem suplementos — mas com inúmeros frutos. Mas a fé para o recebimento do dom de Deus deve ser isolada, ou não será fé; a fé deve ser sem adjetivos, senão, o evangelho fica sendo lei. A grandeza de Atos 15:7-9 é esta: combina de modo tão total e teológico, de modo tão satisfatório, o simples evento divino e humano da salvação. Sua relevância em relação com o problema neste estudo é que claramente anuncia o Sujeito (exclusivo) da purificação, da operação e da doação do dom do Espírito Santo.

Pedro termina seu esclarecimento teológico ao perguntar àqueles que queriam um evangelho mais completo — i.é, um evangelho em que a obediência específica a uma lei da Bíblia foi acrescentada à fé em Cristo antes de o homem ter sua situação certa diante de Deus "Por que tentais a Deus, pondo sobre a cerviz dos discípulos um jugo que nem nossos pais puderam suportar, nem nós?" (v. 10). [54] Ananias e Safira tinham tentado a Deus ao alegarem ter feito uma entrega total, quando não a fizeram; Simão tentara a Deus ao oferecer um tipo de entrega total quando o próprio Deus a fizera; o partido da circuncisão-santidade agora estava tentando a Deus por meio de *exigir* dos outros, até mesmo de crentes, uma entrega absoluta, ou uma obediência total, que somente Deus dá, e tinha dado. A experiência dos pais e da igreja foi que nenhum deles tivera a capacidade de carregar o jugo opressivo de absolutos.

As palavras finais de Pedro são: " 'Mas cremos que fomos salvos pela graça do Senhor Jesus, como também aqueles o foram' " (v. 11). A graça é tudo, e somente onde a graça é tudo é que há um evangelho mesmo. Além disto é *pela (dia)* graça do Senhor Jesus que *cremos;* literalmente, v. 11 diz: "mas pela graça de nosso Senhor Jesus Cristo cremos ser salvos." É mediante a graça que cremos, conforme sabe todo cristão (cf. 18:27: "aqueles que mediante a graça haviam crido"). [55] E a salvação — não apenas uma "salvação parcial," como se tal criatura já existisse; mas, sim, a única salvação, a única salvação que existe — é o resultado da fé que vem através da graça. Tão rica e tão compelta, e tão completada agora, é a exposição que Pedro fez do evangelho. Pedro agora desaparece inteiramente da história de Atos, mas estas suas palavras finais estão entre as mais claras na totalidade do Novo Testamento na sua iluminação do dom de Deus

A decisão do concílio de Jerusalém é que as preocupações de santidade do partido da circuncisão, e seu biblicismo não-evangélico não devem ter licença para anuviar o evangelho de *sola gratia, sola fide.* O ensino perturbador do partido da circuncisão (cf. Gl 1:7; 5:10) de uma obra adicional, inquietando os crentes, deve ser desconsiderado (15:24). As instruções éticas contidas na carta apostólica (vv. 22-29) não são novas condições para uma salvação mais plena mas, sim, bons conselhos para cristãos que já desfrutam de uma

plena salvação mediante a fé. A carta termina, portanto, não com uma advertência mas, sim, com as palavras evangélicas: " 'Destas coisas (práticas pagãs) fareis bem se vos guardardes' " (v. 29).

O resultado da conferência de Jerusalém? Não deve haver obras adicionais para o recebimento da salvação una que Deus dá. De fato, não deve haver obra alguma para este recebimento, mas, sim, a fé somente, que é exatamente o desespero de todas as obras como sendo meios de obter a Deus. Fazer da santidade do coração uma condição da salvação, que era o argumento do partido da circuncisão, foi reconhecido. Mas o Autor da obra da santidade é reconhecido como sendo Deus somente. Talvez seja impossível para o coração do homem ser impuro se é que o Espírito Santo deve entrar ali é o tema constante do ensino "holiness" e pentecostal, tema este que mais tarde investigaremos teologicamente — mas, de qualquer maneira, a purificação não é a obra dos homens, é o simples dom da fé (*tē pistei)* no Deus que recebe e purifica exatamente os impuros, os indignos, os pecaminosos. Fundamentalmente, a santidade é o dom da fé — um dom dado por Deus e empírico a Ele somente. A falta de ver esta verdade suprema aqui e no decurso da totalidade do Novo Testamento é uma falha importante no ensino "holiness" e pentecostal.[56]

O resultado da conferência de Jerusalém foi que a igreja ficou liberta de um evangelho "mais completo" de uma fé "mais completa" do que aquilo que lhe fora confiado de uma vez por todas e que Deus dá de uma vez por todas; libertando destarte a igreja do século I e dos séculos subseqüentes da necessidade de ter uma consciência perturbada e inquieta diante de Deus, e libertando-a da lei (v. 5; cf. Rm 7:1-6; 10:4) com seu jugo insuportável. Se reservamos a mensagem e o fruto da fé, e se reconhecermos o Doador da fé, poderemos dizer que o resultado da conferência de Jerusalém para a teologia cristã é a abolição das condições.

K. ATOS 16:11 — 18:11: SEIS CONVERSÕES GREGAS

Entre a conferência de Jerusalém, onde ficou esclarecida a relação entre a fé e a salvação e o Espírito Santo, e os eventos em Éfeso, centralizados no batismo e no Espírito Santo (18:24-28; 19:1-7), há seis ocasiões em que homens e mulheres ficam sendo cristãos e, portanto, por definição, seis ocasiões diferentes em que o Espírito é dado:

(1) A filipense Lídia (16:11-15)
(2) O carcereiro filipense (16:25-34)
(3) Os tessalonicenses (17:1-10a)
(4) Os bereanos (17:10b-15)
(5) Os atenienses (17:16-23)
(6) Os coríntios (18:1-11)

Através destes seis retratos rápidos, podemos captar um perfil da doutrina de Lucas da iniciação cristã em Atos. O circuito grego (16:11 — 18:11) nos ensina historicamente, assim como o concílio de Jerusalém nos ensinou teologicamente, o meio constante, normal, porém sobrenatural, mediante o qual os homens se tornam cristãos.

Em cada caso, o que leva a dianteira no caminho para o recebimento do Espírito não é uma fileira de condições, mas, sim, a transmissão oral do evangelho (16:13-14, 25, 31, 33-34; 17:2-3, 13, 17-18, 22-31; 18:4-5, 11).[57] O coração do ouvinte é preparado, não por qualquer atividade sua, mas, sim, pelo Senhor soberano que elege (16:14; 18:9-10). Diversas pessoas *(tines*, 16:14; 17:4, 34) são transformadas em "irmãos" (16:40; 17:6, 10, 14: 18:18), segundo nos dizem nossos relatos, por meio de crer (16:31; 17:12, 33; 18:8; cf. 16:35, 15), ou de ser persuadido (17:4; 18:4), ou de ser batizado (16:15, 33; 18:8), os

aoristos normativos em todos os casos nos instruem que a persuasão da fé foi selada e evidenciada no momento do batismo. A gramática também indica que, na opinião de Lucas, a fé, a persuasão e o batismo não eram tanto três entidades distintas quanto eram sinônimos de uma só decisão que, mediante o poder de Deus, faz o cristão e outorga o Espírito.

Sabemos que o Espírito foi dado, não porque é mencionado em qualquer destes casos — não o é — mas porque Jesus Cristo foi proclamado e houve fé nEle, e esta é a grande obra do Espírito (1:8; 4:31; 15:8; cf. 1 Co 12:3; Rm 8:9). Podemos acreditar que o Espírito foi recebido quando somos simplesmente informados que os ouvintes foram batizados, pois este evento momentoso em Atos pressupõe a obra precedente do evangelho e a fé conseqüente do ouvinte. O batismo realmente é a evidência do Espírito Santo, porque evidencia a obra eficaz do evangelho e a fé efetuada do ouvinte, e ambas se devem, conforme vimos, ao Espírito (1:8; 15:8-9; 16:15, 33; 18:8).

As histórias gregas de Atos 16-18, porém, não deixam de nos dar amostras doutras entre as evidências mais importantes do Espírito: o amor, conforme é testificado mais concretamente ao oferecer o lar (ver o uso interessante de *oikos* nos textos), o "forte desejo de comunhão" (16:16, 33-34; 17:5) com os novos irmãos em Cristo, e a alegria em crer (16:34; cf. 1 Ts 1:6). O fruto do Espírito é, pois, em primeiro lugar, o amor e a alegria (cf. Gl 5:22). Lucas, como Paulo, não está interessado em nenhuma outra evidência do Espírito Santo para a continuada vida da igreja senão o batismo que junta o crente à nova humanidade (17:4 *proseklērōthēsan!;* cf. Gl 3:27:28) e o caráter que flui dela, mediante o mesmo Espírito, na vida da igreja e do mundo (16:14-15, 33-34; cf. 2:38-47; Gl 5:22-23).

L. ATOS 18:24-28: APOLO E O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

> Era ele (Apoio) instruído no caminho do Senhor e, sendo fervoroso de espírito, falava e ensinava com precisão a respeito de Jesus, conhecendo apenas o batismo de João. Ele, pois, começou a falar ousadamente na sinagoga. Ouvindo-o, porém, Priscila e Áqüila, tomaram-no consigo e, com mais exatidão, lhe expuseram o caminho de Deus (vv. 25-26).

Não é fácil determinar se Lucas hesita em aplicar ao Apolo judeu os encômios de "discípulo," "irmão," ou "crente" por causa da dúvida quanto à situação cristã de Apoio, ou se Lucas está procurando descrever um cristão ao usar as descrições "era ele instruído no caminho do Senhor," "falava e ensinava com precisão a respeito de Jesus," "sendo fervoroso de espírito." De qualquer maneira, o que é importante para Lucas é que Apolo "conhecia apenas o batismo de João." Apolo ensinava com exatidão as coisas de Jesus, mas ainda não sabia como aplicar ou completar seu ensino por meio de oferecer o batismo em nome de Jesus Cristo (cf. 19:5-6; 2:38).

O batismo de João era *somente* com água; o batismo em Jesus Cristo não é nada menos, mas é muito mais; é o batismo no Espírito (cf. 1:5; 2:38; 19:5-6). A este, Apolo ainda não conhecia. Como conseqüência, os ouvintes de Apolo podiam ser persuadidos, podiam até mesmo crer, mas, sem o batismo, a localidade divinamente instituída do Espírito, e sem uma oportunidade para a persuasão e fé daqueles que acreditaram vir à expressão, tornar-se pública no ato aberto do batismo, os convertidos de Apolo eram inadequadamente iniciados. O exemplo clássico disto é provavelmente o dos "discípulos" estranhos no relato que se segue imediatamente após (19:1-6).

A pregação de Apoio era, sem dúvida, obra do Espírito e, a respeito de Jesus, era exata até certo ponto, mas até que a obra do Espírito na pregação tivesse chegado à lição, finalidade e aplicação pretendidas na Sua obra no batismo, Apolo e seus ouvintes estavam precisando de instrução mais exata (v. 26 = 19:4-6).

A passagem acerca de Apolo em Éfeso ensina a importância do batismo para a pregação; sem o batismo em nome de Cristo após a pregação em nome de Cristo, a obra do pregador e as vidas dos que crêem são incompletas. Não parece que para Lucas é importante contar-nos o que aconteceu na vida íntima de Apolo como resultado da instrução mais exata de Priscila e Áqüila; o que é importante vermos é, aparentemente, somente que Apolo aprendeu a incluir na sua proclamação aquilo que anteriormente omitira — o batismo cristão,

Pensamos que o interesse de Lucas nesta perícope, portanto, não é tanto a preservação da *Una sancta* (Kasemann) ou *heilsgeschichtlich* (Schweitzer), mas, sim, evangelístico, i.é, que a pregação seja selada com o batismo.

M. ATOS 19:1-7: OS DISCÍPULOS EFÉSIOS E O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

> Aconteceu que, estando Apolo em Corinto, Paulo, tendo passado pelas regiões mais altas, chegou a Éfeso e, achando ali alguns discípulos, perguntou-lhes: Recebestes, porventura, o Espírito Santo quando crestes? Ao que lhe responderam: Pelo contrário, nem mesmo ouvimos que existe o Espírito Santo. Então Paulo perguntou: Em que, pois, fostes batizados? Responderam: no batismo de João. Disse-lhes Paulo: João realizou batismo de arrependimento, dizendo ao povo que cressem naquele que vinha depois dele, a saber, em Jesus. Eles, tendo ouvido isto, foram batizados em o nome do Senhor Jesus. E, impondo-lhes Paulo as mãos, veio sobre eles o Espírito Santo; e tanto falavam em línguas como profetizavam. Eram ao todo uns doze homens (19:1-7).

Este parágrafo está ligado com o parágrafo anterior, porque ainda estamos no antigo campo de serviço de Apolo, Éfeso (18:24), e o problema é o mesmo (e seu resutlado?): o batismo de João. Aqui, como no caso de Apoio, temos a mistura curiosa de nomenclatura cristã e não-cristã: os homens de Éfeso eram "discípulos," a descrição normal em Atos para os cristãos (mais que uma dúzia de vezes em Atos 1-15; cf. a partir de então 16:1; 18:23, 27; 19:9, 30; 20:1, 30; 21:4, 16); mesmo assim, nunca receberam o Espírito Santo (v. 2)! Eles, também, tinham crido mas ainda não tinham sido batizados em "'o nome do Senhor Jesus." Eles, também, tinham tudo mas, ainda, não tinham nada; acreditaram, e ainda não tiveram o batismo cristão. [58]

Como conseqüência, esta passagem (juntamente com Atos 8) é uma origem documentária principal para a causa pentecostal. Aqui, pois, temos crentes que não receberam o Espírito Santo. Achando esta discrepância, o pentecostalismo passa a sugerir suas condições para o preenchimento do vácuo.

Veja a maneira interessante de Riggs (pág. 112) achar todas as quatro das suas condições pentecostais — a conversão, a obediência, a oração, e a fé — nesta passagem:

> Quem diria que (Paulo) não os instruiu de acordo com o padrão que tinha sido seguido até então? É o padrão de uma vez por todas: sede salvos, obedecei a Deus, pedi a Ele Suas bênçãos, crede de todo (*n.b.*) o vosso coração, e recebereis a plenitude do Espírito Santo.
>
> Note também Gee:
>
> Mas o pequeno grupo de discípulos avançou rapidamente numa questão de obediência mais completa; e então o apóstolo impôs as mãos sobre eles com oração, e receberam *(Gee, Gift* pág. 7).

Em primeiro lugar, pode ser indicado que o recebimento do Espírito ocorre simplesmente com a fé, pois a pergunta inicial de Paulo foi: "Recebestes, porventura, o Espírito Santo quando *crestes?*" não "quando orastes," ou "quando vos esvaziastes," nem sequer

(como, erroneamente, em AV): "*depois* que crestes", nem "depois de terdes obedecido suficientemente" ou "vos entregastes." [59] A fé, conforme Paulo, é o receptáculo do Espírito. Mais uma vez, o aoristo da fé mais do que o particípio presente significa a fé presente no batismo. Que o caso é assim é sublinhado na pergunta seguinte quando, ao ficar sabendo que o grupo era ignorante acerca do Espírito Santo, Paulo sente que o problema somente pode estar com o batismo, onde a fé é expressada e o Espírito recebido, pois perguntou: "Em que, pois, fostes batizados?" E, conforme ele evidentemente suspeitara, *era* aqui que a anormalidade tinha suas raízes, pois estes efésios tinham sido batizados "no batismo de *João.*" [60]

Depois de explicar aos discípulos efésios que a fé cristã é "em *Jesus*" e que, portanto, o batismo cristão é em Jesus, não em João, Paulo pela primeira vez batizou os doze em (*eis*) "o nome do Senhor Jesus," com a imposição das mãos, e o efésios receberam o Espírito Santo.

A relevância da pergunta importante de Paulo acerca do batismo (v. 3a) pode ser apreciada por meio de observar aquilo que Paulo não perguntou. (1) Quando Paulo descobriu com sua primeira pergunta que os homens não conheciam o Espírito Santo, Paulo não passou a perguntar: "Que tipo de instrução (errônea) recebestes, pois?" para então lhes ensinar a doutrina (certa) do Espírito Santo. Ao invés disto, Paulo perguntou: "Em que, pois, fostes batizados?" e, ao ficar sabendo do batismo joanino deles passou a ensinar-lhes *Jesus Cristo* (v. 4). Noutras palavras, quando Paulo ficou sabendo que ignoravam a existência do Espírito Santo, seu assunto, de modo surpreendente, *não* era o Espírito Santo, era Jesus Cristo. Este fato é relevante. O remédio para aqueles que sabem pouco ou nada acerca do Espírito Santo não é instrução especial sobre Ele, nem o conhecimento sobre o acesso ao Espírito, nem uma nova coleção de condições, um novo regime de esvaziamento, de obediências adicionais, de dedicação mais profunda, ou de orações ardentes, mas, pelo contrário, simplesmente o grande fato: o evangelho da fé no Senhor Jesus Cristo e o batismo em Seu nome.

(2) Paulo não perguntou: "Não soubestes que depois da mera fé, deveis avançar com firmeza para uma segunda experiência em que recebereis o revestimento do poder mediante o batismo no Espírito Santo?" Ao invés disto, Paulo ficou duvidando se estes efésios já tiveram qualquer fé em *Jesus* ou, que é a mesma coisa, se já tinham sido batizados nEle, pois, se tivessem, certamente teriam recebido Seu Espírito. Paulo ficou sabendo, na realidade, que a fé deles não era posta em Jesus que tinha vindo, mas, sim, numa figura messiânica ainda vindoura — o caráter da mensagem de João Batista (vv. 3-4). Paulo, portanto, não ensinou aqui uma segunda bênção nem um batismo espiritual distinto que vai além de um "mero" batismo na água. Ensinou a única grande bênção — a fé em Jesus — e passou exatamente a batizar em nome de Jesus (que incluiu, como sempre, uma imposição das mãos). Imediatamente depois disto, receberam o Espírito. [61]

(3) Paulo não perguntou: "Quem, pois, impôs as mãos sobre vós?" ou "Deixastes de visitar (ou chamar) os apóstolos?" O assunto de Paulo não é o apostolado, o episcopado, nem a imposição das mãos mas, sim, a fé em Jesus Cristo e o batismo nEle. O assunto de Paulo não é, de modo algum, a necessidade das línguas como a evidência inicial do Espírito. Nenhuma condição moral ou eclesiástica, e nenhuma evidência extática é imposta sobre os efésios, ou exigida deles, antes de poderem ter o Espírito Santo a quem não conhecem. A fé e sua expressão iniciatória no batismo — batismo em Jesus Cristo (e não, de modo separado, no Espírito Santo) — é a totalidade da mensagem de Paulo, conforme o registro de Lucas. Além disto, a parte ativa nesta passagem não é o grupo dos discípulos efésios que põem mãos à obra para cumprir as obediências necessárias; é Paulo que, sem pronunciar uma única ordem registrada, ensina Jesus como o Cristo.

(4) Paulo não perguntou, por exemplo: "Deixastes de crer *suficientemente?* Vossa entrega foi completa? Esvaziastes-vos inteiramente? Obedecestes em cada detalhe?" Em comparação com o ardor destas perguntas, a pergunta que Paulo realmente fez parece pálida. "Em que, pois, fostes batizados?" Ao descobrir que eles tinham o batismo joanino ao invés do batismo cristão, Paulo não procurou, segundo o texto, sondar a condição subjetiva espiritual dos que iam receber o batismo. Seu procedimento, na realidade, talvez pareça estranhamente objetivo para nós. Não se registra que ele procurou a falha através de um exame espiritual ou interior do verdadeiro estado dos corações dos efésios, ou da sua dedicação. Deixa isto, talvez, para o Único que conhece os corações (1:24; 15:8). Paulo simplesmente ensinou a fé no Senhor Jesus Cristo, e quando teve certeza disto, batizou-os. Era, e continua sendo, tão elementar assim.

O batismo no Espírito Santo conforme é ensinado pelos pentecostais, distinto do batismo cristão, está totalmente além do alcance desta passagem. Paulo não está "avançando" para coisas mais elevadas, está voltando para a coisa fundamental — para o próprio princípio onde todo crente recebe o Espírito Santo de conformidade com o modo apostólico de entender o caso — ao crer em Jesus e no batismo cristão subseqüente. O Espírito Santo — e podemos dizê-lo com toda a reverência, pois este é o ensino de Atos — vem como o resultado e como o "dom", e não como o centro ou o tema da mensagem cristã. É, pois, o ministério do Espírito que o evangelho seja o evangelho de Jesus Cristo e não o evangelho do Espírito Santo (cf., e.g., o Pentecoste) e que o Espírito seja recebido não porque *Ele* é especificamente procurado mas, sim, porque Jesus Cristo é proclamado. A única ocasião para um batismo espiritual segundo o modo de Paulo (ou Lucas) entender, é o batismo cristão. O Espírito, pois, nunca vem à parte de Jesus Cristo.

Atos, escrito por Lucas, é uma exposição independente da verdade da fórmula de Mateus, de que, ser batizado no nome divino (ou trino e uno) é, por definição, ser batizado ao mesmo tempo no Espírito Santo (Mt 28:19). Não há necessidade alguma de batismos separados em cada "Pessoa" da Trindade, pois é do beneplácito do Pai, conforme as palavras de Paulo noutro lugar, que no Filho residisse corporalmente toda a plenitude da Divindade (cf. Cl 1:19; 2:3, 9). Esta formulação teológica de Paulo em Colossenses é ensinada historicamente (e teologicamente) por Lucas em Atos, especialmente neste parágrafo onde "o Espírito Santo que falta" é suprido, não através de novas informações acerca do Espírito Santo mas, sim, através do "Senhor que faltava," i.é, mediante a proclamação do Senhor Jesus Cristo e o batismo no Seu nome. [62]

Desde a vinda de Jesus, o caso de cristãos crerem no Messias e, porém, serem batizados "no batismo de João" é, naturalmente, uma anomalia. E este é o problema por detrás desta passagem. Somente quando a fé no Senhor Jesus Cristo é ligada com o batismo nEle é que o cristão, é lógico, recebeu a iniciação cristã autêntica. O elo que faltava na formação espiritual dos efésios, portanto, não era o ensino sobre como ser batizado no Espírito Santo, era a fé e o batismo em Jesus. E quando foram dados esta fé e este batismo, assim também, gratuitamente, o Espírito também foi dado. [63]

Falta investigarmos os momentos finais do episódio. É interessante o fato de que, na discussão de Paulo acerca do batismo joanino, que considerava como a raiz da falta do Espírito neles, Paulo centraliza a atenção dele mesmo e dos efésios, não em quaisquer aspectos litúrgicos do rito do batismo (cf. 1 Co 1:14,17) mas também, evangelisticamente, na fé no Jesus presente. [64]

Embora se registra que Paulo *ensinou* somente a fé e o batismo cristãos em Atos 19:2-5, mesmo assim, Lucas especificamente menciona a imposição das mãos de Paulo como precursora imediata ao dom do Espírito (v. 6). Este fato não deve ser olvidado. A

imposição das mãos era, decerto, uma parte integrante do culto batismal, com orações, e não deve ser separada do batismo como um rito independente que outorga o Espírito

Fica, pois, claro naquilo que foi dito antes, que a falta dos efésios de conhecer o Espírito não era devida à sua falta de convidar ou buscar uma imposição de mãos apostólicas. Paulo não indagou em qualquer das suas duas perguntas, conforme observamos: "Recebeste o Espírito Santo através dos apóstolos ou dos seus emissários?" ou "Quem, pois, impôs as mãos sobre vós?" Nem sequer sua discussão posterior dizia respeito a mãos ou apóstolos. A imposição das mãos é colocada na mais estreita conexão com o batismo (cf. o "E" do v. 6) e fazia parte do batismo (para o *tē* enfático de Hb 6:2 cf. *Bl. D.* parágrafo 443, 3).

O paralelo em Atos 19:6 entre a ação de Paulo em Éfeso e a imposição das mãos de Pedro em Samaria (8;17) é notável e talvez deliberado, pois tirar paralelos entre as atividades de Pedro e de Paulo se constitui num dos aspectos mais interessantes da composição de Lucas.

Este tanto podemos dizer: naqueles tempos, como agora, provavelmente nunca houve um batismo desacompanhado, e raras vezes um em que o ministrador não impôs as mãos, de oração, sobre a pessoa batizada. A imposição das mãos provavelmente se constituía na conclusão do ato batismal assim como a totalidade do batismo se constituía na conclusão do sermão missionário. Foi neste solene momento final que o Espírito Santo sobreveio aos efésios. [65]

> Estaríamos dispostos a acreditar numa prerrogativa apostólica para o dom do Espírito, pois é um apóstolo que aqui impõe as mãos, se houvesse uma doutrina deenvolvida da mesma em Atos ou noutras partes do Novo Testamento. Mas a imposição das mãos de um não-apóstolo é tudo quanto é mencionado na conversão do próprio Paulo (9:17-19, e a imposição das mãos de Ananias antecedeu o batismo de Paulo como um ato de cura e oração, não indicando nenhuma ordem necessária, legal, temporal, ou eclesiástica no rito. O eunuco recebeu o batismo, conforme vimos, sem a presença de um apóstolo (8:26-40). E Paulo, noutro lugar, registra sua gratidão por não ter participado em muitos batismos em Corinto (I Co 1:14, 17). Os obstáculos para uma doutrina da imposição de mãos apostólica para o pleno dom do Espírito são, nós cremos, tão insuperáveis quanto os obstáculos à doutrina das línguas como a evidência inicial do Espírito (e as duas vão juntas em exatamente as duas situações mais incomuns: Atos 8 e 19). A imposição das mãos por apóstolos (e outros) é mencionada em Atos, mas nunca é ensinada em Atos, em Paulo, ou nos Evangelhos, e em qualquer outra parte como uma necessidade para o recebimento do Espírito.

A imposição das mãos apostólicas, as línguas, e a profecia, todas estas ocorreram com a vinda do Espírito aqui. Todas acompanharam o dom de modo tangencial; nenhuma delas é ensinada como condição prévia do Espírito, ou essencialmente ou perifericamente, e nenhuma delas é buscada pelos discípulos efésios nem exigida da parte deles. O ensino de Atos 19:1-7 é que os efésios estavam sem o Espírito Santo, não devido à falta de pedir deliberadamente, ou apóstolos, ou a entrega completa, ou as línguas mas, não intencionalmente, por terem sido batizados no batismo de João ao invés daquele de Jesus Cristo.

Como em Atos 8 e 10, assim também em Atos 19, de modo eloqüente, ensina-se o oposto ou de um segundo batismo, condicional e espiritual ou de uma evidência espiritual inicial, procurada e exigida. O batismo cristão com seus coeficientes da fé em Cristo e do dom do Espírito é a mensagem e a luz desta passagem. Que os convertidos efésios aqui falaram em línguas é meramente interessante — nada mais.

Poucas passagens ensinam a união essencial da fé, do batismo e do Espírito Santo tão claramente quanto Atos 19:1-7. Com suas perguntas nítidas: "Recebestes, porventura, o Espírito Santo quando *crestes?*; "Em que, pois, fostes *batizados?*" temos quase uma definição clássica de como vem o Espírito Santo e da união na consciência apostólica da fé, do batismo, e do dom do Espírito Santo. O resultado, sem ambigüidade, do batismo pela fé em Cristo é que o Espírito Santo é dado — ou, para empregar a expressão mais carregada, que "o batismo no Espírito Santo" é simplesmente o batismo cristão. [66]

Agora já passamos em revista todos os textos principais da doutrina pentecostal do batismo no Espírito Santo. Segundo o reconhecimento do próprio pentecostalismo é em Atos, e "ali somente (que) achamos uma descrição detalhada do batismo ou enchimento no Espírito que foi experimentado por aqueles crentes primitivos."[67] A doutrina pentecostal tirada destes textos de Atos (e, portanto, reivindicada para o Novo Testamento) pode ser resumida da seguinte maneira:

> O Novo Testamento parece indicar como fato histórico inconfundível que, depois da primeira entrada do Espírito na regeneração pode haver, e deve haver, um recebimento especial e pessoal, da parte dos crentes, do Espírito Santo na Sua Pessoa original e sem igual. Esta experiência é chamada o "batismo no Espírito Santo" e seu propósito não é outorgar vida, mas, sim, outorgar poder. Seus acompanhamentos característicos são, não os frutos mas, sim, os dons.[68]

Acabamos de ver a base que esta tese tem em Atos 19, um dos textos principais do pentecostalismo. O Espírito Santo em Atos 19 não tinha feito uma "primeira entrada", ainda não tinha vindo de modo algum (v. 2). Não há qualquer segunda experiência do Espírito Santo em Atos 19. O que torna este registro tão impressionante é que, pela primeira vez, os efésios receberam o Espírito Santo, e isto não através de condições sem igual, mas, sim, através da mensagem cristã padronizada e normativa, e o seu batismo.

Houve, também, somente um recebimento do Espírito Santo pela casa de Cornélio (10-11). Não se registram ali "duas experiências" — primeiramente, a regeneração, depois, o recebimento pessoal do Espírito — ali como aqui e em todas as partes do Novo Testamento (cf., e.g., Tt 3:5-6; João 3:5; 1 Co 6:11) o novo nascimento *é* o batismo espiritual. Cornélio não teve uma experiência posterior, teve *a* experiência cristã.

Atos 8 é o outro texto principal para as "duas obras" pentecostais, mas com tão pouco fundamento quanto em Atos 19 e 10-11. Em Atos 8 não há registro de uma primeira entrada do Espírito nos samaritanos, seguida por um recebimento especial e pessoal do Espírito mais tarde. Os samaritanos "ainda não" tinham recebido o Espírito de modo algum, por razões que, segundo acreditamos, deixamos claras no estudo do texto. Quando os samaritanos receberam o Espírito Santo, simplesmente O receberam pela primeira vez.

A situação em Atos 2 é a mesma. Aqui, a promessa que Jesus deu, de que outorgaria o Espírito, em Atos 1, é cumprida como resultado da Sua ascensão (2:33). Os discípulos tiveram este enchimento *único e totalmente decisivo com o Espírito Santo — e era* pleno (2:4) sem necessidade de posterior completação. [69]

Onde quer que o Espírito vem — e este é inequivocamente o testemunho de Atos — vem como é apropriado para Sua Pessoa e Sua graça, Seu nome de promessa e Sua natureza de dom — plenamente. Não há, como já ressaltamos antes, nenhum registro em Atos ou no restante do Novo "Testamento de um primeiro enchimento do Espírito Santo que posteriormente é completado, aperfeiçoado, ou enchido por um segundo recebimento pessoal do Espírito.

Haverá, é lógico, qualquer número de ministrações futuras do Espírito, enchimentos futuros (cf. e.g., Atos 4:31 com 2:4 e Gl 3:5 com Gl 3:2; e ver Ef 5:18), porque o Espírito tem

vida. Mas estes enchimentos não são para preencher o que faltava na primeira vinda do Espírito. São os grandes privilégios da vida cristã, não um fardo para ser obtido através de um programa de condições. O dom fundamental e básico do Espírito em Atos chega uma só vez, em Jesus Cristo, e não precisa de enchimento ou melhoria ou "mais." Não há, nem em Atos 2, 8, 10, ou 19 — os textos-padrão pentecostais para o batismo subseqüente do crente no Espírito Santo — qualquer registro da primeira entrada parcial do Espírito seguida por Seu segundo recebimento, finalmente pessoal. Vale a pena notar, portanto, que o pentecostalismo edifica sua doutrina de uma segunda entrada necessária do Espírito Santo em textos que ensinam Sua única entrada.

N. ATOS 20:17-38: A MENSAGEM FORTALECEDORA FINAL DE PAULO

No discurso aos presbíteros de Éfeso temos a mensagem mais longa de Paulo, dirigida a cristãos, registrada em Atos. Nele, passa em revista seu ministério de três anos em Éfeso e pode asseverar com confiança que "jamais deixei de vos anunciar *coisa alguma* proveitosa" (v. 20), e imediatamente resumiu o conteúdo deste ensino compreensivo como sendo: "o arrependimento para com Deus e a fé em nosso Senhor Jesus Cristo" (v. 21).

Mais uma vez é interessante — conforme vimos descobrindo no decurso de Atos — a ausência do resumo em Atos 20:21 dalguma referência ao Espírito Santo ou ao batismo no Espírito Santo. Mas isto é devido, não a uma falta de espiritualidade ou a uma falta de estimar o Espírito Santo como sendo "proveitoso" ou por Paulo ou por Lucas. Em Atos, a atenção das mensagens apostólicas é levada quase exclusivamente aos grandes atos de Deus em Cristo — parece que esta é a única espiritualidade autêntica que Atos reconhece.

Mesmo assim, o Espírito Santo é mencionado mais nesta mensagem aos presbíteros efésios do que em qualquer outra mensagem desde o Pentecoste. Na realidade, fora do Pentecoste (e uma referência *cristológica* no Pentecoste de Cesaréia, 10:38), não se registra que o Espírito Santo é um assunto da pregação missionária. Conforme, porém, veremos mesmo nesta mensagem em Atos 20 onde o Espírito Santo é mencionado, não é ensinado como um desafio ou oportunidade a ser adquirida por presbíteros verdadeiramente dedicados ou como uma experiência mais profunda, possível ou já recebida. Pelo contrário, o Espírito é retratado aqui como o companheiro do caminho da igreja e do cristão (vv. 22-23, 28). Paulo pode resumir sua mensagem missionária como sendo uma mensagem de arrependimento para com Deus e de fé em Cristo, sem assim ofender ao Espírito Santo porque este único grande ato abrange a obra do Espírito (cf. 1:8, 2:11). Não é necessário mencionar que o Espírito está presente, nem ensinar que deve ser recebido, Ele está "em Cristo" e "por meio de Cristo" (cf. 1:2; 2:38-39; 4:29-31; 10:43-44; 11:17; 15:8-11; 19:4-6) — esta é a mensagem de Atos como é a das Epístolas. [70]

Finalmente, ao advertir contra a apostasia e heresia iminentes (vv. 29-30) Paulo encomenda os presbíteros "a Deus (ou *kuriō*, B pc) e à palavra da sua graça, que tem poder (*dunamenō*) para vos edificar e dar herança entre todos os que são santificados" (v. 32). Paulo não precisou encomendar seus presbíteros a uma mensagem ímpar ou subseqüente de poder ou de aprofundamento a fim de fortalecer os presbíteros para enfrentarem os ataques vindouros da heresia e do mundo; pode encomendá-los à mesma mensagem mediante a qual se tornaram cristãos, que nunca fica velha, nunca se esgota, nunca é imperfeita, nunca carece de suplementação, poder adicional, altura ou profundidade — pode encomendá-los a "Deus e à palavra da sua *graça*," que em si mesmo é *dunamenō* — poderosa — para edificar. A palavra de Deus, através de Paulo, aos presbíteros é, em efeito, também a palavra de Deus dirigida, noutro lugar, ao próprio Paulo: "A minha graça te basta" (2 Co 12:9).

O. ATOS 22:16: O TESTEMUNHO QUE PAULO DEU ACERCA DO SEU BATISMO

Na referência final ao batismo em Atos, a defesa de Paulo diante do público de Jerusalém, temos um resumo excelente do ensino de Atos *vis-à-vis* o pentecostalismo.

Paulo relembra as instruções de Ananias: " 'E agora, por que te demoras? Levanta-te, recebe o batismo e lava os teus pecados, invocando o nome dele' " (22:16). A remoção do pecado de Paulo deve ser levada a efeito no batismo, pela fé. A primeira referência ao batismo depois do Pentecoste em Atos também faz esta conexão: " 'Cada um de vós seja batizado... para remissão dos vossos pecados" (2:38).

O pecado, de acordo com Atos, não é removido pela atividade ardente interior ou exterior do candidato; é removido pelo dom gracioso e purificador de Deus, no batismo. A separação do pecado que o pentecostalismo (seguindo R. A. Torrey e outros) exige como condição para se receber o dom de Deus, não é realizada por rigor dedicado mas, sim, pelo perdão de Deus, aplicado no batismo. A "purificação do coração" que é exigida, é realizada pela obra purificadora de Deus, *pela fé* (15:9), i.é, no batismo (2:38; 22:16).

Pode ser perguntado: Por que esta passagem não diz: "Levanta-te, recebe o batismo e lava os teus pecados *e recebe o Espírito Santo' "?* É porque o Espírito Santo não é recebido quando os pecados são removidos pela lavagem? É porque o Espírito Santo é recebido mais tarde quando Paulo é mais digno? Não! O Espírito Santo é recebido *com* o perdão dos pecados (2:38; 1 Co 6:11; Tt 3:5). [71] Nem Paulo, nem qualquer outra pessoa será mais digna do Espírito Santo do que quando *Deus* lavou seus pecados. É relevante que, no relato anterior do mesmo encontro entre Paulo e Ananias, a plenitude do Espírito Santo é prometida (9:17). Mas a ausência da referência ao Espírito Santo neste texto paralelo nos informa, mais uma vez, que a menção específica do Espírito Santo não é necessária para o Espírito Santo de fato estar presente.

O dom do Espírito Santo não é mencionado em Atos 22:16, não porque Paulo não recebeu o Espírito naquela ocasião, mas, sim, porque quando se recebe o perdão dos pecados, o Espírito Santo é recebido também (ver 2:38-39). É tão desnecessário mencionar o Espírito Santo neste texto quanto é desnecessário mencionar a fé ou o arrependimento, que, naturalmente, também pertencem ao batismo. Onde o batismo cristão está presente, estão presentes também todos os demais elementos do único dom da salvação, assim também como onde somente a fé é mencionada numa iniciação (17:12, 34) também estão presentes o batismo, o Espírito, e quaisquer outros benefícios em Cristo que queiramos mencionar. [72]

A purificação, a justificação, a santificação: todas ocorrem em nome de Cristo e mediante a obra do Espírito no batismo; realmente, um texto do próprio Paulo fornece o melhor comentário para a doutrina do batismo de Lucas:

> Mas vós vos lavastes, mas fostes santificadados, mas fostes justificados, em o nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus (1 Co 6:11).

Onde, porém, o batismo é interpretado de modo não-responsável ou não responsivo, este texto de Atos serve como corretivo útil. *Paulo* deve levantar-se e ser batizado. Se alguém quiser chamar isso de obra ou condição — e é aconselhado a não usar esta terminologia — então ir para o batismo é a única "condição" presente. Mesmo assim, deve ser ressaltado, conforme o próprio Lucas ressaltou, que esta ida é capacitada pela fé operada através do Senhor soberano (cf. e.g. Atos 3:16).

É, porém, a responsabilidade do homem, e podemos errar na outra direção quando deixamos de assumir *esta* responsabilidade (i.é, nenhuma responsabilidade espiritualista, rigorista, mas, sim, a do simples batismo) com a seriedade com que é encarada em Atos.

Como se fosse para ressaltar esta dimensão da responsabilidade, os dois verbos principais depois de "levantar-se", a saber: "ser batizado" e "lavar" são colocados no aoristo do imperativo na voz *média.* A voz média não precisa significar "batize-se", nem pode significar "purifica-te," mas, sim, deve ser entendida, e gramaticamente pode ser entendida, no sentido de "deixa-se batizar e assim ser purificado" (*Bl.-D.* par. 317). Mesmo assim, é *Paulo* que deve *deixar* que isto aconteça — e nestes dois termos, "Paulo" e "deixar," temos as dimensões humana responsável e porém divina do batismo cristão, e perder um lado ou o outro é perder muita coisa. [73]

A Paulo não é recomendada qualquer lista de condições, mas, sim, *deve deixar-se* batizar. E, no batismo, *Deus* aplica toda as condições já cumpridas, se pudermos usar uma expressão paulina, "por meio da obediência de um só" (Rm 5:19).

A responsabilidade é ressaltada ainda mais pelo último verbo na frase, também na voz média, "invocando o nome dele." *Paulo* devia invocar o nome (cf. 4:12, 2:38). Evidentemente, a oração era um dos aspectos da cerimônia batismal, e oração por aquele que havia de ser batizado bem como, sem dúvida, por aqueles que batizavam. [74] Este costume confirma tão solidamente quanto se poderia desejar o caráter responsável do batismo cristão, sem lesar de modo algum, mas, sim, engrandecer a obra da graça divina no batismo, pois é recebida com gratidão. "Tão certamente quanto o arrependimento é o dom divino do batismo, tão certamente também deve permanecer sendo o ato *(Tat)* histórico dos homens" (Lohmeyer). [75] A graça não precisa ser inconsciente para ser graça.

Atos 22:16 nos ensinará, portanto, que é a vontade de Deus que o pecado seja lavado no batismo por Deus, e que é a responsabilidade do ouvinte andar com fé para este lugar e deixar-se batizar. Este texto resume muito bem a totalidade do ensino de Atos acerca do batismo espiritual. Neste texto, Paulo explica numa só frase o evento removedor do pecado na sua vida, e esta explicação se encaixa harmoniosamente com a doutrina, agora maciça, que deixamos atrás de nós nos textos multi-coloridos de Atos. O pecado não é removido antes ou depois do batismo pela labuta espiritual intensa de quem já é cristão, é removido no batismo que torna o homem um cristão. Esta é a graça de Deus. [76]

---

1. *Die Apostelgeschichte* ("NTD": 10a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962), pág. 11. Também Bo Reicke, *Glauben und Leben der Urgemeinde: Bemerkungen zu Apostelgeschichte 1-7* (Zurique: Zwingli, 1957), pág. 10. Cf. Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 402, 15-16; 403, 23-25; e a discussão em J. H. E. Hull, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (Londres: Lutterworth, 1967), págs. 179-80. Ver, porém, H. A. W. Meyer, *Kritisch-Exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte* ("Meyerk"; 3a ed.; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1961), págs. 25-26 e Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* ("HNT," 7; Tübingen: Mohr, 1963), pág. 20. Nosso uso do nome "Lucas" é meramente tradicional e conveniente; o relacionamento entre o autor de Lucas-Atos e o médico que era companheiro de Paulo não é discutido aqui. Nosso uso da frase "batismo do Espírito Santo" é mormente eufônico e não pretende ser de qualquer modo diferente da expressão mais usual no pentecostalismo "batismo no Espírito Santo." Finalmente, referências a ditos de Jesus, Pedro, Paulo e outros em Atos não pretendem negar o trabalho de Lucas: mais uma vez, o artifício da referência tradicional visa o interesse da simplicidade. (Para discussões recentes sobre Atos, v. I. H. Marshall, op. cit. e a bibliografia lá mencionada).
2. Conzelmann indica que o uso que Lucas faz de *epaggelia* não é exclusivo, e pertence ao vocabulário regular da igreja primitiva. *The Theology of St. Luke,* tr. Geoffrey Buswell (Londres: Faber and Faber, 1960), pág. 220.
3. J. B. Lightfoot sobre a passagem relevante, Gl 3:14b: "para que pela fé nós recebamos a promessa do Espírito (ARC)." *Saint Paul's Epistle to the Galatians: A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations* (9a. ed.; Londres: Macmillan, 1887), pág. 140.
4. No v. 16 Lucas entende o Espírito da maneira profética judaica tradicional.
5. *Der Geist Gotes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und in anschliessenden Judentum* (Tübingen: Mohr, 1910), pág. 98.

6. Talvez de modo relevante, depois do Pentecoste e da referência cristológica no sermão no "Pentecoste" de Cesaréia (Atos 10:38), alusão ao Espírito Santo por Si só não ocorre no registro de um sermão missionário apostólico. (A observação de Estêvão em Atos 7:51 nem é a de um apóstolo nem, no sentido usual, missionário.)
7. Herman Gunkel escreve que "expressões tais como 'ser cheio do Espírito'... parecem ter sua origem no conceito... de que uma pessoa só receberá do Espírito, a porção que ela puder conter." *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der popularen Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus: Eine biblisch-theologische Studie* (2a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899), pág. 29. Mas *todo* recebimento do Espírito é, no ensino de Lucas, um enchimento do Espírito.
8. Embora a glossolalia possa ser parcialmente descrita como adoração, não devemos crer que a adoração, no seu sentido mais restrito, seja a maneira mais exata de descrever o propósito das línguas no Pentecoste. O propósito da glossolalia no Pentecoste parece ser a missão, conforme é indicado principalmente pela expressão "outras línguas" *(heterais glōssais)* — tanto pelo fato de que as línguas *são* "outras", e no plural, quanto por sua referência ao catálogo das nações (At 2:9-11). Parece que, segundo o relato de Lucas, a glossolalia no Pentecoste visava atrair os de fora e assim promover o sermão de Pedro. Atos 2:14-47 interpreta o significado de Atos 2:1-13. Para literatura sobre a glossolalia ver agora, especialmente, A.J.Mattill, Jr., e Mary Bedford Mattill, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* ("New Testament Tools and Studies," 7a. ed. Bruce M. Metzger; Leiden: E. J. Brill, 1966), págs. 343-51.
9. Esta é nossa objeção à opinião, amplamente sustentada, de que Lucas, com o "conceito popular" (Gunkel) dos seus tempos, ficou muito aquém de Paulo ao deixar de atribuir a fé à operação do Espírito Santo. O sermão em Atos 2 é o resultado do derramamento do Espírito e somente pode ser entendido neste seqüência. Logo, o fato de Gunkel aqui atribuir a fé ao *sermão* mas não, conseqüentemente, ao Espírito Santo que causou o sermão, parece-nos uma miopia. *Wirkunger.*2, pág. 7 Contra, também, o representante mais moderno da teoria de Gunkel do Espírito Santo em Atos, Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 430-31 (cf. idem, *Gemeinde und Gemeindeorgum im Neuen Testament)* (Zurique: Zwingli Verlag, 1959), pág. 86. A opinião de Schweizer de que Lucas não atribui a fé à obra do Espírito é tanto mais surpreendente visto que pode escrever, em conexão com outro assunto, que "antes de tudo, porém, a pregação dos discípulos é atribuída (por Lucas) ao Espírito," art. *pneuma, TWNT,* VI, 406, 5-6 (v. o artigo "Espírito", no *NDITNT,* vol. 2, 1982, Edições Vida Nova, por James D. G. Dunn e Júlio P. T. Zabatiero).
10. Ulrich Wilckens escreve que "embora nos demais sermões (em Atos) apenas um ou dois dos temas (da pregação salvífica conforme o ponto de vista de Lucas) apareça num determinado momento, aqui em Atos 2:38-40 temos uma combinação e coordenação de todos os temas." *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form-und traditionsgeschichtliche Untersuchungen ("WMANT,"5;* Neukirchen Kreus Moers; Neukirchener Verlag, 1961), pág. 178, Destarte, a ausência de uma referência específica à imposição das mãos *pace* Dupont, é significante. L. Cerfaux e J. Dupont, *Les Actes des Apôtres* ("La Sainte Bible"; Paris: Les Editions du Cerf, 1964), pág. 49.
11. (v. tb, notas 14, 16, 17 neste capítulo.) No seu desejo de evitar o sacramentalismo que, segundo parece, vincula Deus obrigatoriamente ao batismo, Markus Barth dá a impressão de ter perdido o significado do um-só-batismo bíblico, e seu livro inteiro sobre o batismo fica sendo inevitavelmente uma apologética *de facto* em prol de dois batismos: o "batismo na água" e um "batismo no Espírito" separado, soberanamente dado. Ver, por exemplo, sobre o texto em epígrafe, Barth, *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gesprach über die kirchliche Taufe* (Zollikon-Sürich: Evangelischer Verlag AG, 1951), pág. 143 e págs. 184-185 abaixo. Lucas, no entanto, não é puramente espiritual no sentido em que esta palavra é usualmente entendida, embora ele, como Barth, atribua o mais alto valor ao Espírito Santo. Nem é Lucas aquilo que Barth teme que ele seja, e outros acham que ele é: um sacramentalista. Lucas é ambos — simultaneamente — e, portanto, nenhum deles nos seus sentidos usualmente entendidos. Ou seja: Lucas é um encarnacionalista e entende que o dom do Espírito Santo é dado através do meio terrestre e humano de um só batismo. Este fato — a ligação encarnacional entre o divino e o humano, entre o Espírito e o batismo em um grande evento — acha uma das suas expressões mais claras no Novo Testamento em Atos 2:38. O batismo de Cristo, como Cristo, não é dividido. Cf. W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (Londres: S.P.C.K., 1953), pág. 81, e especialmente o estudioso batista G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres: Macmillan, 1962), págs. 102-03, 107, em observações dirigidas criticamente à separação feita por Barth entre um batismo na água e um batismo no Espírito. (v. o artigo "Batismo",

por G. R. Beasley - Murray e o art. "O Batismo mediante a fé", por Júlio P. T. Zabatiero, no *NDITNT,* vol. 1 EVN.)

12. O modo de Calvino entender os sacramentos requer que ele altere a ordem de Lucas: "É verdade que o batismo é colocado antes do perdão dos pecados na ordem das palavras; mas na ordem da realidade, o batismo segue o perdão; porque o batismo nada mais é do que a selagem dos bens que recebemos mediante Cristo, de modo que estes possam agora estar em vigor para nossa consciência." *Die Apostelgeschichte: Auslegung der heiligen Schrift in deutscher Übersetzung,* Bd. 2 (Neukirchen Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, n.d.), pág. 54 ad. loc. Cf., porém, Wilckens, *Missionsreden,* pág. 178.
13. *Apg.* [1G] *pág. 54.*
14. Ter ressaltado a concentração "exterior" de Lucas é o mérito especial do estudo feito por Heinrich von Baer do Espírito Santo em Lucas: "As experiências interiores são caracterizadas somente mediante seus efeitos externos e manifestos." Der heilige Geist in den Lukasschriften ("BWANT," 3/3; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1926), pág. 204. Isso, de forma alguma, nega ou subestima as experiências interiores da salvação, pelo contrário!
15. *Cf. Wilckens, Missionsrede,* pág. 183.
16. Contrastar a alegação de Andrew Murray de que, sempre que os discípulos ficaram cheios do Espírito eles estavam orando para ficar cheios, citado e seguido por Ockenga, *Spirit of the Living God,* págs. 136-38, e pág. 116 supra. Em Atos 1:14 não se nos informa o objeto da oração, e em Atos 8:15 não se registra que os recebedores oraram. A oração é "muito mais importante" para Lucas do que o batismo, como meio de receber o Espírito Santo (Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 411)? A afirmação não é necessária, visto que o batismo cristão normalmente nem é sem oração (cf. Lucas 3:21-22; At 22:16) nem, nestes trechos, a oração por si só é registrada como o meio do recebimento fundamental do Espírito — é o batismo. De acordo até mesmo com Lucas, que ressalta o fato da oração no batismo de Jesus, não é apenas a oração em qualquer lugar, é a oração no batismo onde ocorre o encontro clássico de Jesus. Depois deste encontro, nas vidas de todos os crentes, a oração é um meio contínuo de receber o Espírito. Mas a oração e o batismo não devem ser colocados um contra o outro, para o detrimento de ambos — muito menos em nome de Lucas. Ver agora o monógrafo de Wilhelm Ott, *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparanese in der lukanischen Theologie.* "Studien zum A. und N. T.," 12; Munique: Kosel, 1965.
17. A ilustração mais clara da diferença entre o dom do Espírito fundamental da iniciação, e a outorga contínua do Espírito para o viver cristão, pode ser observada ao comparar Gl 3:2 e seu aoristo com Gl 3:5 com seu particípio presente. Ver abaixo, págs. 187-88. Deve haver, sempre encorajamento para o cristão procurar enchimentos sucessivos do Espírito tão freqüentemente quanto deseja. Deve haver objeção somente à insistência de que, depois de alguém se tornar cristão, falta ainda *mais um* enchimento antes de o cristão ser completo diante de Deus. A segunda sugestão é heresia, ao passo que a primeira é a normalidade.
18. Schweizer não percebe isto quanto escreve que "de acordo com Atos 5:32, a obediência deve anteceder o recebimento do Espírito." Art. *pneuma, TWNT,* VI, 410, 14. Ver, quanto à gramática de Atos 5:32, Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* ("Meyerk"; 12a. ed. rev.; Vandenhoeck und Ruprecht, 1959), pág. 206 n. 5.
19. Ver os outros exemplos de Sjoberg no mesmo artigo sobre a doutrina do Espírito no ensino rabínico; todos podem ser comparados de modo frutífero com a doutrina pentecostal esboçada na Parte I.

O detalhamento valioso do uso de Atos 5:32 na prática pentecostal e das raízes do modo pentecostal de entender a obediência em Hollenweger: "Geist-und Bibelverstandnis bei Spiritualisten der Gegenwart: Eine frommigkeits-und dogmengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Schweizerisches Pfingstmission und ihrer historischen Wurzeln" ("Akzessarbeit bei Herrn Prof. Fritz Blanke"; Zurique: Cópia mimeografada do manuscrito datilografado, 1960), pág. 91 é dirigido, em nossa opinião, para aquém do âmago da questão. Conforme detalharemos no próximo capítulo em escala mais larga, o problema do pentecostalismo não é que os pentecostais levam a Bíblia de modo sério ou literal demais, mas, sim, que o pentecostalismo, como regra geral, não leva suficientemente a sério aquilo que a Bíblia existe para ensinar — a mensagem e a razão de ser da Bíblia: o evangelho. A convicção pentecostal, nas palavras de Hollenweger, de que "precisamos cumprir a totalidade da Escritura" (ibid.) é exatamente a mensagem da *lei* (cf. Gl 3:10-13 e o desenvolvimento abaixo, págs. 179-83 com a qual Paulo *contrasta* a mensagem do evangleho. O modo falso pentecostal de entender a Bíblia decorre, em nossa opinião, no seu nível mais profundo, de um entendimento falso do evangelho, e não da falta de compreender a Escritura de modo menos literal.

20. Contra Schlatter que conclui aqui, e sobre Atos 18:24-28 e 19:1-6, que "as abordagens diferentes possivelmente fossem as respostas às situações diferentes da fé e da consciência." *Die Apostelgeschichte* ("Erlauterungen zum Neun Testament," 4; Stuttgart: Calwer Verenisbuchandlung, 1928), pág. 233. Mais recentemente, Donald G. Bloesch: "Os samaritanos tinham sido batizados, mas seu novo nascimento foi abortado porque não tinham abandonado sua maneira antiga de pensar e viver. Tinham acreditado com suas mentes *(credentia)* mas não com seus corações *(fiducia).*" "The Charismatic Revival: A Theological Critique," *Religion in Life, 35* (verão de 1966), 370. Ver, porém, também corretamente, Meyer: "Explicar a questão pela subjetividade dos samaritanos, cuja fé, segundo se supõe, ainda não penetrara a uma profundidade suficiente, não tem justificativa no texto, muito menos porque não lemos acerca de instrução adicional dada pelos apóstolos, mas, ao invés disto, somente lemos acerca da oração e da imposição das mãos." *Apg.*,[3] pág. 167. (v. I.H. Marshal, *op. cit.*, in loco, a discussão contra James Dunn.)
21. Contra, de modos diferentes, o pentecostal Gee, *Ministry-Gifts,* pág. 51; o anglicano Arthur James Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism: As Taught in Holy Scripture and the Fathers* (Londres: Longmans, Green, and Co., 1891), pág. 23: os católicos romanos Nikolaus Adler, *Taufe und Handauflegung: Eine exegetisch-theologische Untersunchung von Apg. 8:14-17* ("NTA," 19, Bd., 3. Heft; Münster-Wesft.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1951), págs. 116-17; Dupont em Cerfaux e Dupont, *Actes,* pág. 88.
22. Por causa deste termo no texto ("Espírito Santo," *pneuma hagion)* não consigo achar convincente, embora seja plausível, o argumento que vê uma referência aqui somente aos dons carismáticos ou às manifestações do Espírito, e não ao Espírito Santo tão-somente.
23. A importância, realmente a importância total, dos apóstolos como as testemunhas *martures* dos aparecimentos após a ressurreição, e da igreja primitiva à qual pertenciam como única depositária da tradição salvífica do ato de Deus em Cristo, e com a qual, portanto, a pessoa deve estar em união, não pode ser subestimada. Ver, especialmente, Werner Georg Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschischtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus* (Upsala: SBU, 1943), pág. 7; Leonhart Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert: Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche* ("BFChTh," 2. Reihe, 55 Bd.; Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1954), pág. 83; Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbbinic Judaism and Early Christianity* (Upsala: Almqvist and Wiksells, 1961), págs. 220-25.
24. Cf., e.g., Mason que reserva o dom do Espírito Santo para a confirmação e que observa sobre Atos 8:16 no processo do seu desenvolvimento: "Mesmo assim, a linguagem empregada parece indicar que havia algo insatisfatório em tal posição. *'Somente* haviam sido batizados.' Era uma situação incomum em que estes cristãos se acharam: batizados — mas sem ainda possuírem o dom específico do 'Espírito Santo.' A iniciação cristã — assim está subentendido — normalmente deveria incluir este dom. Foi como se tivessem parado na metade do seu Batismo — uma parte dele validamente conferido e sem precisar de repetição, mas outra parte mantida reservada. O Batismo deles ainda não fora consumado por aquela grande bênção para a qual era uma introdução... Esta conclusão (lit. "completação") natural e destinada foi somente recebida através das orações e da imposição das mãos dos apóstolos que desceram de Jerusalém com este propósito em mira." *Relation of Confirmation to Baptism,* pág. 20. A última frase precisa de correção. Cf. Johannes Behm: "a asseveração de que os apóstolos foram para Samaria com o propósito de comunicar o Espírito Santo... não é textual. O *propósito* da viagem não nos é transmitido de modo algum em Atos 8:14, somente a *ocasião:* a conversão dos samaritanos." *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunt, und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht* (Leipzig: A. Deichert, 1911), pág. 30 n. 1.
25. A construção de Atos 8:16 "pressupõe precisamente a solidariedade *(Zusammengehorigkeit)* do batismo e do Espírito." Conzelmann, *Apg.*, pág. 55.
26. "Na realidade, a intenção das duas passagens (Atos 8:14-17; 10: 44-48) é ensinar precisamente a inseparabilidade *(die unlosbare Zusammengehorigkeit)* entre o batismo e o recebimento do Espírito." Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament,* tr. Kendrick Grobel (2 vols.; Nova York: Charles Scribner's Sons, 1951), I, 139; idem, *The History of the Synoptic Tradition,* tr. John Marsh (Oxford: Brasil Blackwell, 1963), pág. 247 n. 1 Cf. Haenchen, *Apg* [12], pág. 147 sobre Atos 2:38.
27. Sobre Marcos 16:17, ver os vários comentários. Embora Marcos 16:17 talvez espelhe a vida primitiva da igreja, o que é decisivo para nossas considerações é o fato de que não faz parte do Evangelho segundo Marcos. Ver, e.g., Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes* (Londres: Macmillan, 1959), págs. 610, 613.

Se for insistido que Marcos 16:17 seja usado para a evidência inicial do Espírito pelo falar em línguas, então, de modo consistente, Marcos 16:18 também deve ser empregado para a evidência inicial do Espírito por uma ou duas imunidades ao veneno.

28. Para os vários tipos eclesiásticos nesta conexão, ver a nota extensa abaixo, págs. 144-47. Devo confessar que Atos 8:14-17, tomado isoladamente (ou com Atos 19:1-7), pode levar alguém à convicção, que pode ser apoiada no texto, dalgum tipo de confirmação na igreja. Mas não creio atualmente que deva ser assim, a não ser que esta confirmação na igreja fosse o batismo.
29. Mason argumenta com base na literatura apostólica em prol da confirmação como sendo o sacramento para o dom (pleno) do Espírito Santo, mas é obrigado a escrever que "talvez esclareça a mente do leitor receber a informação de que o nome da Confirmação é apenas um nome ocidental, e que não é achado antes do século V, e que nos autores orientais, e nos ocidentais primitivos, aquilo que nós entendemos por Confirmação é apenas descrito por seus atos ou elementos constituintes como sendo partes da ordem do Sagrado Batismo", *Relation of Confirmation to Baptism,* págs. xii-xiii. Mason, no entanto, consegue evitar o embaraço da seguinte maneira: "Para nós, não é uma descrição incorreta do relacionamento entre a Confirmação e o Batismo quando os Pais dizem que, no Batismo, o Espírito Santo é dado, querendo dizer com isto que Ele é dado naquela parte do sacramento batismal que conhecemos pelo nome de Confirmação," Ibid., pág. xv. Ver, porém, Behm: "Os escritos dos pais apostólicos e dos apologistas silenciam totalmente sobre o assunto da imposição das mãos... Tanto mais surpreendente é o fato de que estes escritores falam do duplo dom do batismo de uma maneira muito semelhante ao Novo Testamento, (ou seja:) do perdão dos pecados e da nova vida no Espírito Santo." *Handauflegung,* pág. 177. Para estudos de Atos 8:9-24 ver Mattill, *Classified Bibliography,* págs. 378-80.
30. O modo pentecostal geral de entender a palavra biblicamente importante, "dom" pode ser ilustrado mais uma vez aqui, de modo breve, como segue: "Quanto mais sinceramente desejamos um dom de Deus, e quanto mais sacrificamos para obtê-lo, tanto mais o prezaremos quando é obtido." Em Barratt, *Fire,* pág. 115. (Cf. Ockenga: "Não espere que, ao primeiro pedido singelo, você receberá o dom mais seleto e precioso que Deus tem para quem quer que seja." *Spirit of the Living God,* pág. 137.) A oração "é o teste eliminatório imposto por Deus para determinar a quem Ele considera digno de receber este dom inestimável," Riggs, *Sipirit Himself,* pág. 104.
31. Ver Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press, 1957), pág. 103; Leonhard Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit* ("Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch"; Bd. 1, Lieferung A; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1962), págs. 63-64. Ver, especialmente, a exposição das Epístolas aos Coríntios, abaixo, págs. 227-54.
32. Ver a conclusão de Srta. Silva New (Dra. Silva Lake): "A fé em Jesus (ou no Seu Nome), o batismo, a remissão dos pecados, a imposição das mãos apostólicas, e o recebimento do Espírito parecem ter formado um complexo único de idéias associadas, qualquer uma das quais poderia, em determinada narrativa individual, ser ou omitida ou enfatizada." "The Name, Baptism, and the Laying on of Hands," *The Beginnings of Christianity,* ed. F. J. Foakes-Jackson e Kirsopp Lake (Part I: The Acts of the Apostles; Londres: Macmillan, 1933), V, 134. Somente uma correção à conclusão de Dra. Lake parece necessária, conforme indica o presente texto de Atos: os *apóstolos* não administraram todos os batismos na igreja primitiva. Logo, "a imposição das mãos apostólicas," no sentido estreito, não é textual. Ver também a crítica de Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* págs. 113-14.
33. Há atenção insuficiente dada à dimensão do sofrimento em Atos, nalgumas análises modernas. Por exemplo, embora um "triunfalismo" inegável respire em todas as partes de Atos, não deve ser esquecido que não somente Pedro, na primeira metade de Atos, como também Paulo, na segunda metade, como figuras representativas e modelares da igreja, estão tão freqüentemente na prisão quanto em público. E, de modo significante, embora Atos termine na palavra famosa e triunfante "sem impedimento" (28:31), deve ser lembrado que é dita por um homem, tipicamente, "em cadeias" (28:20; cf. 21:33; 12:6, 7).
34. "Ananias diz ao Paulo cego: 'para que recuperes a vista e fiques cheio do Espírito Santo.' As últimas palavras são uma paráfrase do batismo que passa então a ser registrado." Wilhelm Heitmüller, *Im Namen Jesu: Eine sprach-und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristliche Taufe* ("FRLANT," 1/2; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1903), pág. 302 n. 3. Stahlin vê na construção paralela "para que" dos vv. 17 e 18 uma indicação clara de que "o recebimento do Espírito está ligado com o sinal visível do batismo." *Apg.* 19, págs. 137-38.

Parece que a imposição das mãos normalmente acompanhava o batismo (Atos 19:5-6; Hb 6:2) e era uma parte integrante dele de modo muito semelhante à interconexão e integração entre o perdão dos pecados e o dom do Espírito Santo (Atos 2:38). Destarte, Atos 9:17-18 = Atos 22:16.

35. Ver Martin Dibelius, *Aufsatze zur Apostelgeschichte,* ed. Heinrich Greeven (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1951), pág. 103.
36. Permanece, no entanto, alguma dúvida sobre a intenção de Lucas de registrar *precisamente* os mesmos fenômenos: somente no Pentecoste é que as línguas são descritas como "outras" *(heterais)* (2:4; cf. 2:8, 11), i.é, como outros idiomas. Cf. Nikolays Adler, *Das erste christliche Pfingstfest: Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg. 2:1-13* ("NTA," 18/1; Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlyng, 1938), pág. 108.
37. Devo esta introspecção a Otto Dibelius, *Die werdende Kirche: Eine Einführung in die Apostelgeschichte* ("Die urchristliche Botschaft," 5. Abt.; 5a. ed. rev.; Hamburgo: Im Furche-Verlag, 1951), pág. 103.
38. Edward J. Jarvis, "This Is That," *Pentecostal Evangel, 49* (15 de jan. de 1961), 7.
39. Cf. Flemington, *New Testament Doctrine of Baptism,* pág. 151; Ragnar Asting, *Die Heiligkeit in Urchristentum* ("FRLANT," N.F., 29; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1930), pág. 123; R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (Londres: Hodder & Stoughton, 1960), pág. 196. O fato de que Pedro "ordena" mas, segundo parece, não administra pessoalmente o batismo (cf. Cerfaux-Dupont. *Actes,* pág. 109) pode indicar outra vez a relativa indiferença de uma imposição de mãos apostólicas no batismo (cf. 1 Co 1:14-16).
40. Ver Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Bohme), 1903), pág. 218 sobre Atos 10:47-48; também Behm, *Handauflegung,* pág. 169. É um dos aspectos mais interessantes de Atos que é precisamente nas duas passagens onde uma separação histórica entre o batismo cristão e o dom do Espírito é descrita (Atos 8 e 10), que a *união* entre os dois segundo o propósito teológico e a realização histórica é ensinada de modo mais enfático. Nestes dois trechos, Lucas registra a separação, para então ensinar a união. Confundir aquilo que Lucas registra com aquilo que ensina é tão errôneo quanto é freqüente.
41. Schweizer entende Atos 11:16, com Atos 1:5, como "interpolação" lucana, e diz portanto, que 11:16 "comprova que, para Lucas, o batismo era considerado, no máximo em conexão acidental com o derramamento todo-importante *(allein wichtigen)* do Espírito." Art. *pneuma, TWNT,* VI, 411. Conzelmann replica, dizendo simplesmente, "Pelo contrário!" *Apg.,* pág. 67. É; naturalmente, verdade que Lucas atribui a mais alta valorização possível ao recebimento do Espírito — a totalidade do livro de Atos testifica a isto. Mas a relação normal entre o batismo cristão e este dom decisivo não é acidental na doutrina de Lucas.
42. O termo substantival "Batismo de (em ou com) o Espírito Santo" não ocorre no Novo Testamento. Nosso uso da expressão nos títulos das várias seções é meramente uma concessão ao pentecostalismo. "Dom do Espírito Santo" seria a designação mais apropriada num estudo de Atos.
43. Kümmel indica que não há *antítese* entre o batismo na água e no Espírito e, portanto, não é necessário ver um problema na predição de João Batista: "Eu vos tenho batizado com água; ele, porém, vos batizará com o Espírito Santo" (Marcos 1:8 par.), visto que as duas frases se referem a um *batizar* e este termo deve ser entendido realisticamente. "Das Urchristentum: Nachtrage zu Teil I-III," *ThR,* N.F. *18* (1950), 45. Assim também Asting, *Heiligkeit,* pág. 123; von Baer, *Heilige Geist,* pág. 170. Ver também a discussão abaixo, pág. 219.
44. O sujeito do particípio grego *pisteusasin* ("creram"? Assim a Züricher Bibel; "cremos"? Assim ARA) é de difícil averiguação, mas provavelmente pretende referir-se tanto ao círculo apostólico quanto aos convertidos em Cesaréia.
45. "Se deixarmos o discurso de Pedro atuar sobre nós com sua força completa, veremos que, de acordo com o ponto de vista de Lucas, a ocasião da conversão de Pedro foi o Pentecoste." Von Baer, *Heilige Geist,* pág. 96. Também Friedrich Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1926), pág. 249. Os eventos no Espírito de Atos 2, de Atos 10-11, e sua formulação teológica em Atos 15:7-11, são as refutações decisivas da tese de Schweizer que em Lucas "a fé (dos homens) nunca é atribuída ao Espírito." Art. *pneuma, TWNT,* VI, 410, l-9.
46. Cf. Conzelmann sobre Atos 11:17. *Apg.,* pág. 77.
47. Conzelmann, *Theology of Luke,* pág. 100 n. 1; pág. 228 n. 2; Wilckens, *Missionsreden,* pág. 181.
48. O Espírito Santo nunca é referido como objeto separado da fé, em todo o Novo Testamento (não há nenhuma ordem: "crer no Espírito Santo," *pisteuein en* ou *eis to pneuma hagion)*

porque o Espírito Santo está "em Cristo Jesus" (cf. Gl 3:14; Rm 8:2, 9-10; João 14:26: "em meu nome"). Ver o desenvolvimento sistemático abaixo, cap. VI.

49. Esta opinião é influente no pentecostalismo e além dele (e.g., no ensino evangélico da vida vitoriosa), especialmente a partir de Wesley: ver seu *Plain Account,* passim, mas especialmente págs. 9-10, 23. Ver as seleções nos Documentos, abaixo, pág. 257-63.
50. No retrato de como Deus abriu a porta da fé, Lucas enfatiza de modo conclusivo tanto "que é a fé... que é para todos o único meio de acesso a Deus e à salvação... quanto é o próprio Deus que fornece esta fé." Stahlin, *Apg.* [10], pág. 197. Lingüisticamente e teologicamente, a correspondência de Paulo dirigida aos tessalonicenses é um comentário fascinante sobre Atos 14:22. Ver minha dissertação, II, págs. 127-28 para a exegese.
51. Atos 15:8-9 forma a refutação teológica final de Lucas da tese que vai desde Gunkel até Schweizer, de que o Espírito em Atos não tem conexão com a fé e que é apenas frouxamente ligado com o batismo. Schweizer nota que "a fé, e não o batismo, purifica a pessoa para o recebimento do Espírito Santo, segundo Atos 15:8-9." Art. *pneuma, TWNT,* VI, 411, 34-35. Lucas, porém, também pode descrever o batismo como um meio de purificação (cf. Atos 22:16: "Levanta-te, recebe o batismo e lava os teus pecados, invocando o nome dele"). E em Atos 2:38, o modo modelar de Lucas entender o recebimento do Espírito pela igreja, o batismo cristão é apresentado como o meio do perdão dos pecados e, portanto, como estando num relacionamento purificador com o recebimento coordenado do com do Espírito Santo, (v. notas) 1, 14, 16 e 17, deste capítulo).
52. Ver Haenchen, *Apg.* [12], pág. 386 sobre v. 9. Também Stahlin: "Deus deu testemunho da Sua eleição em amor por meio de realizar, através do dom tríplice do evangelho, da fé e do Espírito Santo aquilo que, segundo os judaizantes, só poderia ser realizado mediante a observância do código da Santidade: a purificação dos corações." *Apg.* [10], pág. 202.
53. Ver também a pregação de Jesus refletida por Mateus na conclusão do Sermão da Montanha com suas quatro advertências; ou a lição de muitas parábolas. Sobre a questão espinhosa do batismo infantil, ver abaixo, pág. 174, n. 76.
54. A tentativa de Haenchen (*Apg.* [12], págs. 99-100; pág. 387 nn. 1 e 2; cf. entre outros também Philip Vielhauer, "Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte," *EvTh, 10* (1950-51), 5-10; Conzelmann, *Theology of St. Luke,* págs. 160-61, 146-48) de tornar a formulação por Lucas do problema da lei *grandemente* diferente daquela de Paulo é, para nós, carente de convicção. O fato de que Lucas coloca Atos 15 na coroa do desenvolvimento do argumento inteiro dele (cf. Conzelmann, ibid., págs. 211-12) indica, como nada mais, que entende a libertação da lei como sendo de suprema importância para sua composição e para a igreja. Sem dúvida, Lucas não dá evidência de ter o sublime domínio que Paulo tem do problema lei vs. evangelho — mas, afinal, quem mesmo pode?
55. Atos 15:11 é traduzido diferente em todas as versões principais. Pensamos que a ausência de de um *hoti* indica, ou pode indicar, a fórmula da fé mediante a graça bem como indica a doutrina da salvação mediante a graça: *alla dia tes charitos tou kuriou lēsou pisteuomen sōthēnai* ("mas mediante a graça do Senhor Jesus cremos (temos fé) para ser salvos"). Se esta hipótese for correta, pois, a formulação teológica de Pedro em At 15:7-11 é quase insuperável. Ficamos contentes ao descobrirmos que Stahlin recentemente atestou esta possível tradução. *Apg.* [10], pág. 203.
56. A circuncisão subentende, entre outras coisas menos importantes, que a fé não é suficiente diante de Deus e que pelo menos *uma coisa mais* deve ser feita para ser plenamente agradável a Ele. Se a pessoa começar com somente *um* outro ato além da fé que lhe foi dada no início, como chegará a ter a certeza de que *este* ato é, finalmente, suficiente diante de Deus? Realmente, sair fora da esfera de *sola fide* em *solum Christum* para dentro da esfera da entrega total para uma salvação mais completa através de uma segunda experiência é sair debaixo do jugo que é suave e o fardo que é leve e entrar debaixo do jugo que é insuportável: o jugo da lei com o fardo de nunca saber quando a pessoa fez *suficiente.* Lutero asseverou que, com suplementos "a fé e o Cristo integral caem por terra com um estrépito... Os dois, portanto — Cristo e os suplementos — não se toleram juntamente no coração de modo que eu posso colocar minha confiança em ambos; pelo contrário, um deles deve sair de lá: ou Cristo, ou minhas próprias obras." *WA* 37, 21 citado em Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1962), pág. 196 n. 6.
57. Ver o resumo de Büchsel: "Um recebimento do Espírito sem uma proclamação do evangelho não ocorre em Lucas. A conexão entre a Palavra e o Espírito é inseparável." *Geist Gottes,* págs. 256-57.
58. Goppelt acredita que " 'os discípulos' em Éfeso na realidade não eram discípulos, i.é, cristãos,

mas, sim, seguidores de João Batista." *Apostolische und nachapostolische Zeit,* pág. 61, n. 36. Assim também Conzelmann, *Apg.,* pág. 210. Dupont os chama de cristãos, mas "d'un genre um peu particular." Cerfaux-Dupont, *Actes,* pág. 166. Mas contrastar Stahlin, *Apg.*[10], págs. 252-53. Ver Rudolf Knopf para, em nossa opinião, a descrição mais clara destes discípulos: "Os discípulos de João Batista devem obviamente ser entendidos como um tipo de cristãos. Eram crentes, mas crentes de um modo bem impreciso, no Messias pregado por João Batista, e era este o Messias que aguardavam; foram batizados, mas não em o nome de Jesus; e o Espírito Santo, o equipamento comum de todos os cristãos, não fora por eles recebido." *Die Apostelgeschichte* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1906), pág. 618.

59. A pergunta poderia dar a entender que seria possível crer em Jesus e, mesmo assim, *não* receber o Espírito Santo. Assim Cerfaux-Dupont, *Actes,* pág. 166, referindo-se a Atos 8. Esta implicação, no entanto, é evitada pelo restante da narrativa.
60. Cf. Hans Heinrich Wendt: "A pressuposição desta pergunta: 'Em que, pois, (fostes batizados)' é esta; se tivessem sido batizados em nome de Jesus como o Cristo que já viera, então deveriam ter tido consciência, através dEle, do Espírito Santo, e ter recebido o Espírito no batismo." *Kritisch-exegetisches Handbuch uber die Apostelgeschichte* ("Meyerk", 6-7, ed. rev., Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1888), pág. 143. Assim também Heitmüller, *Im Namen Jesu,* pág. 302; Flemington, *New Testament Doctrine of Baptism,* pág. 47; Stahlin, *Apg.* [10], pág. 253; Conzelmann, *Apg.,* pág. 110. Behm escreve, de modo representativo, que a pergunta de Paulo "é somente inteligível quando a ela subjaz a opinião de que o batismo e a comunicação do Espírito pertencem juntos." Handauflegung, pág. 20 n. 1.
61. O Messias a quem o Batista descrevera como sendo vindouro, Paulo descreveu como tendo já chegado, em Jesus. Ouvir esta nova mensagem (para eles) da parte de Paulo levou-os à decisão de serem batizados neste *Jesus."* Wendt, *Apg.* [7], pág. 413.
62. Contrastar Ockenga, *Power Through Pentecost,* págs. 95-97. Haenchen indica corretamente que este não é, sentido de Lucas, nenhum rebatismo; é o primeiro e único batismo *cristão* dos ouvintes. *Apg.* [12], pág. 489.
63. Cf. Behm, *Handauflegung,* págs. 20-21.
64. Deve ser notado que, embora os aspectos litúrgicos não fossem para Paulo o essencial, 1 Co 1:14, 17 não ensina que o batismo fosse questão de indiferença para ele. "Não é o batismo que é marginal, mas, sim, quem *administra* o batismo, visto que é o *ato de Deus* no batismo que importa, e não a pessoa de quem batiza." Hans Lietzmann e Werner Georg Kümmel, *An die Korinther I, II* ("HNT," 9; 4a. ed. rev.; Tübingen: Mohr, 1949), pág. 168. Ver também os comentários de Coríntios por Weiss, Bachmann, Schlatter e Morris *ad loc.*
65. Bultmann, *Theology of the New Testament,* I, 134-35; G. B. Caird, *The Apostolic Age* (Londres: Gerald Duckworth, 1955), pág. 70 n. 4: "Se insistirmos em achar uma base lógica para esta prática, a única que abrange todos os casos é a de Agostinho: 'O que é a imposição das mãos senão a oração em prol de um homem?' (*de bapt.* 3, 16)." Cf. também Büchsel, *Geist Gottes,* págs. 262-63; Haenchen, *Apg.* [12], pág. 489; Rudolf Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus: Eine Studie zur paulinische Theologie* ("Münchener Theologische Studien"; Munique: Karl Zink Verlag, 1950), pág. 78; e ver o outro exegeta católico romano Alfred Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklart* ("Regensburger Neues Testament," 5; 3a. ed. rev.; Regensburg: Verlag Friedrich Pustel, 1956), pág. 98.
66. Note a conclusão de Bultmann: "Deve ser enfatizado que Atos, como Paulo, tinha um conceito do batismo, assim com também tinha o cristianismo helenístico, como sendo o sacramento do dom do Espírito. As exceções (conforme parecem ser) realmente contribuem à prova de que, para Atos, o Batismo e o recebimento do Espírito pertencem juntos (Atos 8:14ss.; 10:44ss.)... Acima de tudo, o contraste entre o batismo de João e o rito cristão em (Atos) 19:1-7 mostra que, para este último, o dom do Espírito é característico." *History of the Synoptic Tradition,* pág. 247 n. 1. De modo semelhante, *idem, Theology of the New Testament,* I, 139; Wilckens, *Missionsreden,* pág. 183; Heitmüller, *Im Namen Jesu,* pág. 302: "Da mesma maneira (Atos) capítulos 8 e 19 pressupõem, em última análise, que o cristão recebe o Espírito no batismo." (v. nota 11.)
67. Brumback, *Que Quer Isto Dizer?,* pág. 185 (original).
68. Gee, *Die Früchte des Geistes,* pág. 6, citado em Eggenberger, "Geistestaufe," ThZ, 11 (1955), 278.
69. Às vezes é asseverado que o primeiro dom do Espírito da parte de Jesus foi registrado em João 20:22, Seu segundo dom, mais completo — o batismo pentecostal no Espírito Santo — em Atos 2:4; veja pág. 49, supra. Isto, porém, importa em tomar duas tradições do mesmo evento — a joanina e a lucana — e colocá-las em seqüência cronológica.
70. Neill Q. Hamilton escreve que, no modo de Paulo entender, "o Espírito é preeminentemente

Aquele que lança luz sobre Cristo. Em toda a Sua atuação, portanto, procura encher a consciência dos homens com o retrato de Cristo — e, para assim fazer, deve evitar fazer de *Si próprio* o objeto da consciência." *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* ("Scottish Journal of Theology Occasional Papers," 6; Edimburgo: Oliver and Boyd, 1957), pág. 6 n. 4. Isto harmoniza-se com a doutrina de Lucas conforme a descobrimos em Atos. Duvida-se que Atos deva ser chamado, conforme às vezes é sugerido: "Os Atos do Espírito Santo." Se entendemos a intenção da doutrina do Espírito em Atos, um título tal como "O Livro da Proclamação Apostólica de Jesus Cristo" talvez seja preferido — ou, simplesmente, conforme agora consta, "Atos dos Apóstolos."

71. Cf. Schnackenburg, *Heilsgeschehen,* pág. 103.
72. Cf. a formulação de Silva New na n. 35 supra.
73. Sobre uma construção passiva paralela em Atos 2:40, "Salvai-vos desta geração perversa," Stahlin comenta que o significado literal é "Deixai que sejais salvos!" e acrescenta: "O passivo do imperativo do Grego aqui é uma forma especialmente característica da pregação neotestamentária (cf., e.g., também 2 Co 5:20; 1 Pe 2:5; 5:6; e mais em Rm 12:2; 13:4; Ef 4:23-34; Gl 6:7); significa desafio e provimento ao mesmo tempo: Deus quer atuar em você... deixe-O atuar em você!... A atuação mediante a qual este deixe-acontecer-a-você fica sendo completamente perceptível é o batismo em Cristo." *Apg.* [10], pág. 55.
74. Note a relfexão de Schnackenburg sobre o uso de Paulo: "O batismo é o ato mediante o qual uma pessoa faz sua confissão de Cristo como Senhor (Rm 10:9-10) e mediante o qual, de modo complementar, com toda a probabilidade, o nome de Jesus era provavelmente pronunciado sobre a pessoa que estava sendo batizada (Tg 2:7; 1 Co 6:11)." *Heilsgeschehen,* pág. 120. Cf. Heitmüller, *Im Namen Jesu,* especialmente págs. 92-93, 127.
75. *Das Urchristentum: 1. Buch, Johannes der Taufer* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1932), pág. 78; cf. ibid., págs. 72, 76, 103.
76. A questão do batismo infantil surge para todo leitor sério. São compatíveis o batismo responsável e o batismo infantil? Conforme a primeira impressão, podemos nos sentir obrigados a dizer "Não." E há, em correspondência com isto, o avanço de uma discussão crítica do batismo infantil na igreja, pontuada de modo muito impressionante, em tempos recentes, pelo fragmento final de Karl Barth *(Kirchliche Dogmatik,* IV/4). É bem possível que a década de 1970 seja a década de um debate batismal na igreja.

A prática da circuncisão, certamente, foi abolida pela obra de Cristo, mas, quanto ao princípio da iniciação infantil, ou de famílias ou de grupos, em nenhum lugar o acho anulado. Realmente, em Atos, nas fórmulas das casas inteiras, vejo tais iniciações realmente sugeridas. O argumento de Lutero, de que deve haver ensinos forte, tanto positivos quanto *também* negativos na Escritura a respeito de questões tão importantes como a salvação e a iniciação, me impressiona bastante. Creio atualmente que o ônus da prova esteja com aqueles que querem abrogar a iniciação infantil da igreja sob Israel. Não acho no Novo Testamento esta ab-rogação, embora talvez eu esteja cego. E, de pelo menos igual importância, não vejo qualquer advertência contra a continuação de trazer crianças para dentro da igreja entre os gentios.

Desejo referir-me, para uma referência cruzada frutífera, a 1 Co 10 (*pace* Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* págs. 181-85) e a experiência "sacramental" paralela entre a igreja velha e a nova: crianças pequenas também, antes de "entenderem" o significado da travessia do Mar Vermelho, "conheciam" a salvação de atravessá-lo. Isto, creio eu, é a seqüência do conhecer, cognitivo ou não, de crianças pequenas batizadas na igreja cristã. Uma hoste inteira de perguntas e problemas surge, então, acerca de todos aqueles que foram batizados no "Ocidente Cristianizado" (e *não* batizados noutros lugares). Mas atualmente acho a continuação de 1 Co 10 em si mesma uma resposta suficiente a algumas destas perguntas. Além disto, no presente momento, prefiro estas perguntas e problemas, por mais sérios que sejam, aos mais sérios ainda que devo responder se eu rejeitar o batismo infantil. Mas ainda há perguntas e problemas. (Esta opinião do autor não reflete a posição de Edições Vida Nova. Para a discussão contemporânea do assunto, v. os diferentes artigos sob o verbete "Batismo" no *NDITNT,* vol. 1, EVN; 1981.)

NOTA ADICIONAL: OS RELATOS SINÓTICOS DO BATISMO DE JESUS E AS TENTAÇÕES SUBSEQÜENTES EM SUA RELEVÂNCIA À DOUTRINA PENTECOSTAL

1. A PROMESSA DO BATISTA

Se a igreja primitiva *ligava* e não *contrastava* nem seprava o batismo na água e o dom do (ou o batismo no) Espírito Santo, conforme os textos principais, e especialmente os problemáticos, em Atos ensinam, então como se explica isto diante do aparente contraste na declaração de João Batista: " 'Eu vos tenho batizado com água; ele, porém, vos batizará com o Espírito Santo'"? (Marcos 1:8 par.; cf. Atos 1:5; 11:16).[1]

Em primeiro lugar, é importante observar que o contraste aparente do Batista é apenas aparente. É digno de nota que, na sua proclamação, são constratados os agentes da água e do Espírito, mas não o ato de batismo (" 'Eu vos tenho *batizado* com água; ele, porém, vos *batizará* com o Espírito Santo' "). O Batista proclamou que "o mais poderoso" faria do batismo muito mais do que simplesmente o batismo mas, de modo significante, nada menos do que o batismo. No meio-ambiente do século I, o termo "batizar" não era primariamente pitoresco; tinha sua posição firme na vida cultural da Palestina e significava, em primeiro lugar, simplesmente "batizar." O batismo no Espírito significa aquilo que as palavras dizem: o batismo, e isto, especificamente, *no Espírito* [2]

Foi a contribuição especial de João Batista à igreja, além disto, que a vinda do Espírito foi ligada não somente com o batismo mas também com o Cristo: " *'Ele (autos)*, porém, vos batizará com o Espírito Santo.' " Garantiu-se, assim, que o batismo espiritual prometido teria total cristocentricidade. Na história da igreja, o batismo de João foi ultrapassado porque, através do poder do nome de Cristo, o batismo já não seria *meramente* batismo em água. Pois, conforme vimos em Atos, o batismo cristão era provido do dom do Espírito (Atos 2:38-49; 19:2-6; e não menos 8: 14-17; 9:17-19 (com 22:16); 10:44-48).

O aprofundamento do significado mais antigo do batismo teve, no entanto, uma origem ainda mais profunda do que a promessa do Batista ou a experiência da igreja. Esta origem foi o batismo do próprio Jesus. "Na pregação de João Batista, a água e o Espírito ainda eram separados; mas não continuarão separados. É a obra de Jesus fazer com que fiquem juntos" (Schlatter).[3]

2. O BATISMO DE JESUS

Como protótipo da ocasião do batismo cristão e como sua instituição real, no batismo de Jesus (n.b. em água) o Espírito desce. [4] A conexão entre o batismo e a vinda do Espírito fica sendo especialmente vívida no relato de Marcos: "Logo" (1:10). A conexão é imediata e tão direta que faz daquilo que poderia ser duas coisas — o batismo em água e a descida do Espírito — uma só coisa. Se Atos não fosse suficiente, a experiência do próprio Jesus solda as duas coisas anteriores — o batismo e o dom do Espírito — no único batismo divino. O batismo espiritual é formado e inaugurado na própria Pessoa do seu Outorgante eleito: Jesus Cristo.

O significado da descida do Espírito é a certeza da filiação e da vocação:" 'Tu és o meu Filho amado' " (Marcos 1:11 par.). O poder que é ligado com a descida do Espírito não é tanto uma infusão de nova energia quanto é a proclamação (no caso de Jesus, talvez preferivelmente, a garantia) de um relacionamento, o da filiação.

Certamente a presença do Espírito Santo significa poder. Mas aqui a voz celestial interpreta o Espírito. E o significado do Espírito, de acordo com a voz do céu é achado primariamente no relacionamento de amor entre Deus e Jesus, e só de modo derivado do relacionamento de poder entre Jesus e o mundo: " 'Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo.' " Parece, pois, ser a mensagem quase uníssona do Novo Testamento que o poder espiritual flui da mensagem do amor de Deus e de nada mais (cf. outra vez Atos 20:32;2 Co 12:9). Logo, não é surpreendente que o primeiro significado da descida do Espírito, conforme a exposição da mensagem celestial é a filiação. [5]

Deve ser notado, também, que o Espírito Santo, com a voz de garantia que O acompanhou, vem *dos céus* (ressaltado em todos três relatos sinóticos), não do batizado, nem da água, nem, podemos até dizer, do batismo, embora Deus Se digne a fazer uso destes. Além disto, não se nos informa que Jesus pediu este revestimento, [6] nem que foi obrigado a cumprir quaisquer condições para obtê-lo, nem sequer que o esperava. [7] Nem, segundo nossos relatos, a evidência do Espírito era glossolálica ou até mesmo extática.

A ocasião, a evidência, e as condições (ou falta delas) no batismo de Jesus estão vistas em sincronia com as mesmas em Atos: o Espírito desce do céu no simples batismo. Depois de termos estudado o restante do Novo Testamento, descobriremos que uma parte fundamental [8] da doutrina neotestamentária do batismo no Espírito Santo no mínimo, na conexão formal entre a água do batismo e a descida do Espírito, e na conexão teológica de ambos com a garantia da filiação — é contida prolepticamente e tipicamente nesta sua primeira ocorrência e certamente a mais sublime.

Devemos, no entanto, ser cautelosos ao fazer a correspondência entre o batismo de Jesus e o da igreja — e certamente não devemos levá-la longe demais. Podemos ficar com dúvida de se não há certa falta de sensibilidade quando os pentecostais tiram um paralelo entre sua própria conversão e o nascimento virginal de Jesus, e entre sua experiência espiritual subseqüente em línguas e o batismo de Jesus. [9] Pode ser corretamente dito que Jesus passou por "duas experiências"? E pode ser dito que Jesus "precisava" ter uma "segunda" experiência? [10] Tão certamente como o batismo de Jesus foi uma experiência vital e inquestionavelmente real e dotadora de poder, pode ser dito que Sua "primeira" experiência, como a dos pentecostais, foi apenas uma "participação" do divino, um enchimento parcial, imperfeito e precisando de poder e suplementação? Jesus precisava de "avançar com firmeza" ou "lutar até chegar lá," conforme se diz, até esta experiência "superior"? O batismo de Jesus ocorreu numa vigília, foi obtido por meio de Se esvaziar totalmente, e evidenciado pelo falar em línguas? [11] Ou Seu encontro com o Espírito ocorreu no batismo — à parte de quaisquer condições mencionadas, evidenciado simplesmente pela garantia que o Pai Lhe deu do Seu beneplácito, na ocasião do batismo?

O batismo de Jesus corresponde à igreja ficando na água, ao ser acompanhada (imediatamente) com o Espírito, e em significar a filiação. Mas como o batismo espiritual corresponde ao batismo no Espírito Santo, subseqüente (após a conversão), condicional (além da fé), e evidencial (com o falar em línguas) que o pentecostalismo ensina? Devemos dar a interpretação que a comparação feita pelos pentecostais entre a sua regeneração e o nascimento virginal de Jesus, e entre seu falar em línguas e o batismo de Jesus, carece de fundamento, além de ser infeliz e cristologicamente inapropriada.

Não somente a promessa como também o batismo de Jesus ensinam, juntamente com Atos, que o batismo e a descida do Espírito pertencem juntos. A relevância do batismo de Jesus para o batismo da igreja, portanto, é ampla.

> O fato de que o Batismo cristão é uma reapresentação do batismo de Jesus subentende que é através do batismo na água, e não através de qualquer outra cerimônia... que o crente entra na posse do Espírito que é transmitido mediante a participação dele em Cristo. [12]

3. AS TENTAÇÕES

As tentações provavelmente pretendem ser vistas numa conexão orgânica com o batismo antecedente. Podem ser estendidas na sua referência, além de Jesus para a igreja? Quando isto é feito com cautela — ou seja, reconhecendo-se que a primeira referência das tentações provavelmente é à execução por Jesus da Sua vocação — não somente podem, como também muito provavelmente visam ser referidas à igreja para a advertência e a edificação dela. [13] Os filhos, como o Filho, são tentados a abusar do seu novo relacionamento e vocação, e os registros dos Evangelistas são esboços da forma e do conteúdo que estas tentações podem assumir. São não pouco relevantes para nosso assunto.

A primeira tentação do Filho envolve, no mínimo, a tentação no sentido de procurar uma evidência espiritual além do batismo, i.é, prova adicional de ser, conforme ali foi confirmado, o "Filho de Deus": " 'Este é o meu Filho amado,' "... " 'Se és Filho de Deus, manda que estas pedras se transformem em pães' " (Mt 3:17 e 4:3 par.). [14] Esta é a tentação no sentido de ir além da "voz do batismo." É a tentação no sentido de buscar evidência mais concreta, uma evidência da transformação observável e poderosa (aqui: de pedras em pães; no pentecostalismo: de uma língua para "línguas"), ao invés de lembrar-se da evidência asseguradora da filiação dada no batismo. A tentação fundamental pode ser a procura de evidências. [15]

Embora na primeira tentação aquilo que era mais tentador era a transformação, na segunda tentação (em Mateus) o apelo específico é ao espetacular (aqui: "atira-te abaixo"; no batismo extático do pentecostalismo, quase literalmente o mesmo). A doutrina de evidência, atraente e marcante, usada pelo adversário podia ser achada na Escritura (Mt 4:6; Lc 4:10 = Sl 91:11-12). É uma tentação pensar que se alguém pode ter uma experiência espetacular, deve ser uma experiência divina. Jesus, porém, chama esta expectativa de "tentar a Deus" ou, em linguagem moderna, "usar a Deus," pois é a tentativa (talvez até mesmo através da "entrega total," visto que lançar-se de um precipício não é coisa que se empreende levianamente), por meios notáveis, de *requerer* que Deus Se revele. Será que as agonias de um vigília de espera pentecostal envolvem uma tentação semelhante?

Embora Jesus fosse tentado nos encontros anteriores a buscar evidências concretas e espetaculares, na tentação final (em Mateus) o apelo é ao poder e à glória (aqui: "todos os reinos do mundo";

no pentecostalismo: "poder para o serviço"). Esta é uma tentação que faz um apelo especial, pois tem uma boa finalidade em mira. Jesus não queria ver o mundo pertencendo a Ele? (Não desejamos ter poder com esta mesma finalidade?). Mas é justamente este fato — somente a bondade do fim oferecido — que torna esta tentação em tentação no sentido mais pleno da palavra. O desejo de poder espiritual talvez seja a mais refinada das tentações, e se vem a dominar, pode, talvez, levar ao poder mas não ao serviço de *Deus* (Mt 4:10; Lc 4:8; cf. Mt 7:22-23!).

As tentações que seguem o batismo de Jesus têm relevância especial ao problema tratado neste estudo. Embora, ou até mesmo porque, seja espiritual, o batismo é um evento simples, e em certos sentidos não-sensacional e externamente sem poder. Na quietude da certeza que ele dá, parece que não oferece promessa especial de um revestimento (i) transformador, (ii) espetacular, ou (iii) poderoso. Quando, porém, Jesus tinha recusado estas evidências impressionantes e tinha permanecido, ao invés disto, na quieta certeza da filiação que é o batismo, lemos em Lucas que Jesus voltou destas tentações "no poder do Espírito" (4:14). [16]

---

1. Para um debate sobre a origem e o original desta frase, cf., por exemplo, Wilhelm Michaelis, *Taufer, Jesus, Urgemeinde: Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten* ("Neutestamentliche Forschungen," 2. Reihe, 3. Heft; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1928), págs. 22-23 e Bultmann, *History of the Synoptic Tradition,* pág. 247 n. 1; cf. Taylor, *Mark,* pág. 157. Sobre o acréscimo de *kai puri* em Mateus e Lucas, cf. Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 396-97.
2. Ver Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Londres: Cambridge University Press, 1968), págs. 36-38. Cf. Lohmeyer: "Uma coisa, no entanto, combina o contraste: aqui, como ali, é um 'batismo'." *Das Evangelium des Markus* ("Meyerk"; 15a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959), pág. 19; cf. idem, *Das Evangelium des Matthaus: Nachgelassene Ausarbeitung und Entwürfe zur Übersetzung und Erklarung,* ed. Werner Schmauch ("MeyerK"; Sonderband, 3a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962), pág. 43; também Kümmel, "Urchristentum," *ThR,* N.F. *18* (1950), 45; Asting, *Heiligkeit, pág. 123; von Baer, Heilige Geist,* pág. 170. Ver a hipótese sugestiva de J. E. Yates, *The Spirit and the Kingdom* (Londres: S.P.C.K., 1963), págs. 177-78, 212-13, 220.
3. *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt: Ein Kommentar zum vierten Evangelium* (3a. ed., Stuttgart; Calwer Verlag, 1960), pág. 80 sobre Jo 3:5. A observação de Schlatter aplica-se aos Sinóticos também, não menos a Lucas, que às vezes é acusado de fazer separação entre o batismo e o dom do Espírito. Conzelmann, no entanto, nota que embora "a pregação de João (Batista) e seu batismo sejam sem o Espírito; o Espírito, o batismo e o perdão (no ensino de Lucas)... são indissoluvelmente ligados." *Theology of St. Luke,* pág. 228 n. 1. Ver, finalmente, sobre a situação, a conclusão de Lampe: "O grande evento que transformou o batismo joanino em batismo cristão foi... o batismo de Jesus." *Seal,* pág. 33.
4. "A igreja primitiva não achou a 'instituição' do batismo em Mt 28:19 mas, sim, no batismo de Jesus por João no Jordão." Georg Kretschmar, "Himmelfahart und Pfingsten," *ZKG, 66* (1954-55), 250 n. 187. Lucas realmente muda a ênfase em direção da *oração* no batismo de Jesus (Wink, *John the Baptist,* pág. 83), art. *peristera,* TWNT, VI, especialmente 67-68. É importante observar que nunca se diz que Jesus foi "batizado" no Espírito Santo "talvez para evitar a sugestão de uma iniciação." White, *Biblical Doctrine of Initiation,* págs. 96-97.
5. Este significado é deenvolvido para a igreja por Paulo: especialmente Gl 4:4-6; cf. 3:7 com 3:14; Rm 8:15-17. Ver abaixo, "A Evidência do Espírito: A Fé Cristã," págs. 208-16
6. Lucas nos conta apenas *que* estava orando (3:21).
7. Schlatter consegue captar uma apreciação do significado mais amplo do batismo de Jesus: "Para Aquele que sentia que Sua vida era a obra e o dom de Deus, era impossível começar Sua carreira na Sua própria iniciativa; tinha de esperar até que Deus O chamasse." *Die geschichte des Christus* (2a. ed.; Stuttgart: Calwer Vereinsbuchhandlung, 1923), pág. 91. Diríamos apenas, como cautela, que não temos registro de que "Jesus tinha de *esperar*" por este dom e, de maior relevância, nenhum registro de que "Jesus *tinha* de esperar." Jesus muito possivelmente pode ter tido por certo que seria revestido do Espírito. O Antigo Testamento falava do Espírito que vinha sobre aqueles que Deus usava. Mesmo assim, o que é importante para nossos propósitos — e isto de modo bem objetivo também — é o fato de que não há nenhum *registro* desta expectativa na carreira de Jesus.
8. Mas não mais do que isto. Não há no batismo de Jesus, naturalmente, nenhum registro de ter havido antes a proclamação do evangelho, o perdão dos pecados, ou a purificação.

9. Cf. supra, pág. 52. Note as comparações mais recentes de Du Plessis em *Vai, Disse-me o Espírito,* pág. 61, e "Jesus Christ the Baptizer," *Acts, 1* (sept,-out. de 1967), 15.
10. Cf. o antecessor pentecostal, F. B. Meyer: "Jesus Cristo foi concebido pelo Espírito Santo... Por que, então, deve ser ungido? Porque Sua natureza humana precisava de ser revestida de poder pelo Espírito, antes de mesmo Ele realizar serviço bem-sucedido neste mundo. Jesus esperou durante trinta anos até ser ungido... nunca se esqueçam que o ministério do nosso Senhor não era no poder da segunda Pessoa da Trindade bendita... mas, sim... da terceira." *A Castaway and Other Addresses* (Chicago: Fleming H. Revell Co., 1897), pág. 86.
11. Cf. supra, págs. 64-94, para a terminologia usada na descrição das condições pentecostais. Büchsel acredita que "merece especial atenção que o recebimento do Espírito (no batismo de Jesus) não é apresentado como o resultado de ações ascéticas." *Geist Gottes,* págs. 156-57. A discussão por Volz do *Ebed Yahweh* (Servo do Senhor) em Isaías 61:1 e seu contexto é muito instrutiva em conexão com o êxtase: "Na obra do *Ruah* (Espírito) não se menciona de modo algum o elemento extático; em nenhum lugar o elemento extático é tão removido quanto no *Ebed.* Ele é exatamente o oposto de uma personalidade extática. Não grito alto e não se ouve a voz dele nas ruas. O Ruah nem sequer Se expressa em milagres notáveis, mas, sim, numa tarefa especial ética e pensada." Geist Gottes, pág. 98.
12. Lampe, *Seal,* pág. 45.
13. "A história da Tentação mostra como a submissão obediente à vontade de Deus caracteriza a Igreja e o Messias igualmente — especialmente no que diz respeito ao problema do milagre." Bultmann, *History of the Synopitc Tradition,* pág. 256.
14. Schlatter acredita que "o alvo (desta) tentação não é estimular a dúvida.O que se requer de Jesus são decisões, opções mediante as quais abusaria do Seu relacionamento com Deus." *Der Evangelist Matthaus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstandigkeit: Ein Kommentar zum ersten Evangelium* (5a. ed.; Stuttgart: Calwer Verlag, 1959), pág. 102. É verdade que estimular a dúvida não é o *alvo* da tentação, mas é o *meio.* A dúvida é freqüentemente o primeiro passo em direção a abusar do relacionamento com Deus. Ver a psicologia notável de Gênesis 3.
15. "É precisamente à posse do Espírito por Jesus que a tentação se dirige." Büchsel, *Geist Gottes,* pág. 174. Foi diante da busca de evidências que sucumbiu Zacarias nas narrativas da Natividade (Lucas 1:18: " 'Como posso ter *certeza* disto?' ").
16. C. K. Barret acredita que uma das razões das referências relativamente infreqüentes ao Espírito Santo no ensino subseqüente de Jesus na tradição sinótica, é a vontade de Jesus, aprofundada pelas tentações, de ir trilhando o caminho pouco espetacular da humildade e da fraqueza externa na Sua missão. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (Nova York: The Macmillan Co., 1947), pág. 159. Cf. sobre este tema a exposição de 2 Coríntios abaixo, págs. 238-49.

VI O caminho do Espírito Santo de acordo com o Novo Testamento, e as conseqüências para a Doutrina Pentecostal: um panorama sistemático.

A. A CONDIÇÃO DO ESPÍRITO: A OBRA DE CRISTO — A LIBERTAÇÃO DA LEI

1. A DOUTRINA DO NOVO TESTAMENTO (JO 7:37-39; GL 3:10-14:4:4-7; RM 8:1-4)

a. Os escritores do Novo Testamento reconheciam que alguma coisa deveria ser alterada, que alguma condição deveria ser cumprida, para que os homens recebessem o Santo Espírito de Deus. Uma citação do Evangelho segundo João servirá para introduzir á principal condição neotestamentária:

> No último dia, o grande dia da festa, levantou-se Jesus e exclamou: "Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura: 'Do seu interior fluirão rios de água viva.' " Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem: *pois o Espírito até esse momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado* (João 7:37-39).

O Espírito é recebido, de acordo com este texto, mediante a fé simples em Jesus (deve ser notado que nada é acrescentado a esta fé em qualquer das suas duas referências no texto: é *sola*), mas antes mesmo deste recebimento *fide* (pela fé), há uma condição mais básica a ser cumprida. A outorga do Espírito depende, em primeiro lugar, da "glorificação" de Jesus, que no Evangelho segundo João significa a morte, a ressurreição e a ascenção de Jesus Cristo (João 12:16, 23-24; 13:31-32; 17:1). A condição prévia indispensável para a outorga do Espírito é a obra de Cristo.

b. Coube a Paulo desenvolver o que via como as razões teológicas mais profundas por detrás da precedência da obra de Cristo ao dom do Espírito de Deus.

Paulo via uma profunda incompatibilidade entre a condição do homem e a justiça de Deus (cf. Rm 1:19-3:20). Como esta incompatibilidade poderia ser vencida? O que deve ser feito para o homem obter a justiça exigida para entrar em relacionamento com o Deus justo?

Da resposta a esta pergunta depende a singularidade da mensagem cristã.

Em Gálatas 3:10-14, texto este que é da maior importância, Paulo considerou uma resposta sugerida pela lei: a vida com Deus pode ser adquirida através do *fazer (poiein)* espiritual dos homens — as obras — em obediência à lei: "Aquele que *observar* os seus preceitos, por eles viverá" (Gl 3:13). Praticar a lei outorga vida com Deus: esta, no julgamento de Paulo, é a mensagem essencial da lei. Paulo, porém, via na mesma lei uma maldição sobre aqueles que não obedeciam *totalmente* (Gl 3:10 = Dt 27:26). Realmente, e de maneira mais profunda, Paulo via uma maldição sobre todos aqueles que até mesmo procuravam fazer da sua obediência à lei a base da sua vida diante de Deus (esta é a força da preposição crucial *ek* traduzida "depender de" pela RSV, Gl 3:10; ver também Gl 2:16). Pensar que alguém tem a Deus *porque* possui obras é, no modo de Paulo pensar, a verdadeira maldição da lei. Logo, a fim de ver os crentes (*sic*, pois era esta a condição

daqueles aos quais Paulo escreveu) num relacionamento *completo* com Deus, Paulo, em contraste com seus oponentes na Galácia, não conclamava a uma obediência ainda maior à lei; pelo contrário, na perspectiva da realização perfeita de Cristo na cruz, *Paulo via a lei, com sua condição das obras, deixada de lado* como o caminho dos homens para a justiça, ou relacionamento certos com Deus, e isto significa, no pensamento de Paulo, o caminho dos homens para o Espírito Santo (Gl 3:14 no seu contexto).

Paulo chegou a ver a justiça exigida para ter o Espírito cumprida, não por aqueles que, mediante suas obras, procuravam chegar ao Espírito Santo, mas, sim, por Cristo que mediante Suas obras fez Seu caminho até nós, cumprindo Ele mesmo a lei, e assim, trazendo a nós, *juntamente com Ele mesmo,* a plenitude do Espírito Santo como dom gratuito. Paulo ensina, portanto, que através da obediência total de Jesus Cristo, o Espírito Santo vem aos homens e que não são os homens, através da sua obediência total, que devem vir ao Espírito. Paulo explica (e os absolutos devem ser notados):

> Todos quantos *(hosoi),* pois, são das obras da lei, estão debaixo de maldição; porque está escrito: "Maldito todo *(pas)* aquele que não permanece em todas *(pasin)* as coisas escritas no livro da lei, para *praticá-las.*" E é evidente que pela lei ninguém *(oudeis)* é justificado diante de Deus, porque "o justo viverá pela fé." Ora, a lei não procede de fé, mas: "Aquele que *observar* os seus preceitos, por eles viverá." *Cristo nos resgatou da maldição da lei,* fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar, porque está escrito: "Maldito todo *(pas)* aquele que for pendurado em madeiro;" para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios, *em Jesus Cristo,* a fim de que *recebêssemos pela fé o Espírito prometido"* (Gl 3:10-14). [1]

O Espírito Santo vem — e isto com relação ao nosso assunto é de importância considerável — "em Jesus Cristo" (v. 14a) e não como uma segunda experiência independente de Jesus Cristo ou além dEle.

De importância primária no presente texto, no entanto, é o relacionamento entre a obra de Cristo e a vinda do Espírito. A obra redentora de Jesus Cristo, segundo Paulo, é a redenção da maldição (v. 13) e da soberania (cf. Gl 4:5 "sob a lei") da lei. *A* condição a ser cumprida para o Espírito vir aos homens é a redenção dos homens de debaixo da lei (ver a precedência teologicamente importante de Gl 3:13 sobre 3:14 e de Gl 4:5 sobre 4:6; ver também o movimento em Rm 8:1-4).

Qual, pois, é a lei da qual os homens devem ser redimidos e quais são "as obras da lei" que trazem uma maldição sobre "todos" que por elas vivem diante de Deus ou que, em procurar viver por elas fracassam quanto à obediência total (Gl 3:10)?

Em primeiro lugar, a própria lei é santa e espiritual, e seu mandamento é santo e justo e bom (Rm 7:12, 14). As *obras* da lei *(erga nomou)* são as obras feitas em obediência ao reto mandamento da lei em contraste com os atos feitos em obediência aos caprichos da própria pessoa. Originalmente, a frase tinha um bom sentido: as obras da lei eram entendidas como as ações de obediência para com a vontade divina revelada.

Além disto, dois aspectos caracterizam a lei nas citações de Paulo em Gálatas 3:10-12, e são estes aspectos que são mais relevantes para nosso assunto. As condições da lei são (1) absolutas ("permanece em *todas* as coisas," v. 10) e (2) devem ser praticadas ("permanece em todas as coisas... para *praticá-las,*" v. 10c; cf. v. 12, "Aquele que *observar* os seus preceitos, por eles viverá"). Somente quando o homem (1) *plenamente* (2) *pratica* o que é previsto nas condições é que a lei fornece o que é necessário: este é o caráter e o caminho da lei e do seu problema. A chamada da lei é a chamada à obediência total a fim de receber a justiça diante de Deus ou a vida com Ele (v. 11). E a lei é — e esta é sua terceira característica em Gálatas 3:10-12 — uma chamada para viver diante de Deus *com base* nesta obediência total: " 'Aquele que observar os seus preceitos (obras da lei) *por eles* viverá' " (v. 12; cf. outra vez o *ek* do v. 10). É primariamente por causa desta base *(ek),* por

causa deste meio ou caminho da vida, e não por causa da impossbilidade da plena obediência, que Paulo no presente argumento repudia o caminho da lei para chegar ao Espírito. [2]

Procurar viver diante de Deus com base nas suas próprias obediências à lei é repugnante a Paulo à luz da perfeita redenção da lei, e da perfeita assimilação da maldição da lei mediante a morte de Cristo no madeiro. Para Paulo, a morte de Cristo assinou os documentos que terminam o reino da lei nas vidas dos homens. "Porque o fim da lei é Cristo para justiça de todo aquele que crê" (Rm 10:4). Doravante, procurar receber vida da parte de Deus com base na obediência devota da própria pessoa à lei, embora conhecendo a obediência de Jesus Cristo, poderia parecer a Paulo como nada menos do que desprezo para com a suficiência da obra de Cristo. A vida diante de Deus agora deve ser vivida com base — e com base exclusiva — na obra completada de Jesus Cristo, i.é, pela fé. A lei, porém, em última análise envolve o convite à vida diante de Deus com base nas obras da própria pessoa, e isto, para Paulo, é o que há de repreensível na vida-pela-lei.

O caminho das obras da lei, portanto, é um caminho edificado sobre uma estrada de exigências espirituais absolutas e palmilhado mediante os atos apropriados que levam *para* o Espírito. Paulo contrasta este caminho com outro: a morte redentora de Jesus Cristo removendo os homens "de debaixo da" maldição acumulada contra aqueles cuja vida com Deus é baseada nas suas obras. Para Paulo, é o *Espírito* que "vem" e, portanto, somente pode ser "recebido" (Gl 3:14). De conformidade com o caminho da lei, no entanto, o *interessado* deve ir, por meio de obras feitas de modo absoluto e talvez até mesmo *bíblico* (Gl 3:10b; "permanece em todas as coisas escritas no livro da lei" = a Escritura) e *então* o Espírito, que é vida, será dado (Gl 3:10b-12b).

O caminho da lei e o do evangelho, portanto, são dois caminhos diferentes: aquele é o caminho dos homens para o Espírito; este é o caminho do Espírito para os homens. A condição a ser cumprida para o caminho *para* é as obras devotas ou bíblicas dos homens; a condição já cumprida para o caminho *do* Espírito é a obra de Cristo agora registrada para nós na Escritura. A direção nomista para adquirir o dom de Deus é "para cima," do homem para Deus; a direção evangélica é "para baixo," de Deus para o homem O meio nomista para o fim é *obras* devotas bíblicas; o meio evangélico é a obra do *solus Christus* testemunhada no testemunho apostólico da Escritura.

c. Os intrometidos gálatas desejavam introduzir leis ou condições especiais de obediência a fim de levar a efeito a maior remoção do pecado a fim de, finalmente, procurar o dom completo da salvação. É, no entanto, uma das mensagens centrais de Paulo que as leis e condições não são freios ao pecado, mas, sim, *incentivos* a ele, devido à impotência e à impudência da carne; como conseqüência, para os homens serem libertos do pecado não devem ser submetidos ao jugo das leis; devem ser, primeira e radicalmente, livres dele (Rm 7 passim; Gl 2:18-19; 3:19; Cl 2:13-14). Este ato de soltar, esta libertação da lei é a obra redentora de Cristo, classicamente formulada no resumo de Paulo:

> Agora, pois, já nenhuma (*ouden,* enfatizado) condenação há para os que estão em Cristo Jesus. Porque a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus (*n. b.* a localização do Espírito) *te livrou da lei do pecado e da morte.* Porquanto o que fora impossível *(adunaton)* à lei, no que estava enferma pela carne, isso fez Deus enviando o seu próprio Filho em semelhança de carne pecaminosa e no tocante ao pecado; e, com efeito, condenou Deus, na carne, o pecado. A fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito (Rm 8:1-4).

A aderência à lei não obtém o Espírito — é *adunaton* para isto — pelo contrário, e de modo mais significante, *o Espírito da vida em Cristo Jesus nos procura a nós, e, ao assim fazer, nos liberta da lei.* E assim, libertos da lei, andando segundo o Espírito que foi

livremente dado, o segundo milagre da vida cristã ocorre: o cumprimento da justa exigência da lei. Esta seqüência na história do crente — libertação-cumprimento — é o oposto da maior parte da expectativa e formulação místicas ou espiritualistas, que usualmente são: cumprimento-libertação.

Que o espiritualista e o legalista não são opostos polares mas, de fato, correlativos, tem sido uma das descobertas deste estudo e pode ser observado em muitos lugares na Parte I. Se o Espírito não *vem* a nós livremente em Cristo, então nós devemos *ir* a Ele através dalgum tipo de realização espiritual e isto significa, em última análise, via lei. A combinação entre o legalismo e o espiritualismo não é nova, no entanto. W. D. Davies, "Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit," em *The Scrolls and the New Testament,* ed. Krister Stendahl (Nova York: Harper, 1957), pág. 180, indica que "um dos aspectos mais marcantes dos Rolos é a coincidência neles de uma piedade 'legalista' e 'carismática.' A obediência à Lei exigida nas origens documentárias sectárias é ainda mais aguda do que no judaísmo rabínico."

Compare o "zelo pela lei" nos montanistas espiritualistas, conforme a descoberta feita por G. N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus* (Erlangen: Deichert, 1881). "Me diante a intensificação da disciplina espiritual, a *nova prophetia* pretende tornar perfeita a *nova lex"* (pág. 81); "Quem não cumprir as condições do Paracleto, mas, sim, se satisfizer apenas com a revelação cristã geral, não é nenhum cristão perfeito, é apenas um psíquico (i.é, uma pessoa carnal, contrastada com um pneumático, ou pessoa cheia do Espírito)" (pág. 124; cf. ibid., págs. 126, 136). Ver a conclusão de Bonwetsch de que o montanismo representava, na realidade, um conceito gravemente errôneo da fé cristã que, em última análise, derivava do modo de entender o evangelho como sendo uma nova lei" (págs. 149-50). "Logo, quando a igreja se opunha (ao legalismo montanista de Tertuliano) dava evidência de quanto ainda possuía um senso da liberdade evangélica, embora talvez tenha havido algumas considerações mundanas que contribuíssem à oposição da igreja" (pág. 98).

Note, ainda, as condições e *"Entgrobungen"* dos protestantes radicais do século XVI, conforme são refletidas classicamente em Lutero, "Contra os Profetas Celestiais" (1525), especialmente *WA* 18, 137-39 = *LW* 40, 146-49. Em certo trecho, Lutero escreve, "Com todo o pronunciar (por Karlstadt) das palavras: 'Espírito, Espírito, Espírito,' ele desmonta a ponte, a senda, o caminho, a escada, e todos os meios mediante os quais o Espírito poderia chegar a vós. Ao invés da ordem externa de Deus no sinal material do batismo e na proclamação oral da Palavra de Deus, deseja ensinar-vos, não como o Espírito chega a vós, mas, sim, como vós chegais ao Espírito" (*LW* 40, 147). [3]

É a convicção apostólica de que a lei espiritual não pode refrear o pecado e de que, na prática, revela-se como sendo a própria *aphormē* (Rm 7:8, 11, "ocasião"), a "base de suprimentos" para a guerra do pecado contra a vontade de Deus nos homens. [4] A lei é uma força, mas não contra o pecado: "a força *do* pecado," Paulo escreve, "é a lei" (1 Co 15:56b).

d. A exigência da lei quanto à obediência total a Deus não é desconsiderada levianamento pelo evangelho do Novo Testamento. É confirmada especialmente na vida e morte de Jesus Cristo. A plena obediência, a entrega absoluta, a separação total do pecado, exigidos pelos mestres da santidade de todos os tempos, para o pleno recebimento do Espírito ou de um relacionamento correto com Deus, são reconhecidos e afirmados pelo evangelho apostólico.

Uma diferença separa, porém, os dois caminhos religiosos clássicos — os caminhos, respectivamente, da lei e do evangelho, para o Espírito e da parte do Espírito — e esta diferença pode ser descoberta ao observar a localidade dos absolutos. [5] O caminho da lei

coloca os absolutos sobre os homens, o caminho do evangelho coloca os absolutos sobre o Messias. A necessidade de as justas exigências da lei serem cumpridas é de preocupação central para o evangelho. O evangelho, no entanto, remove o fardo do cumprimente absoluto das costas do crente para a cruz de Cristo, e podemos dizer que é isto que faz com que ele seja *evangelho.* Depois, pelo ato de Deus que outorga gratuitamente ao crente libertado em Cristo a absolvição, a aceitação, a justiça, a paz e o Espírito; o preceito — a justa exigência (RSV) ou mandamento (NEB) — da lei, longe de ser desafiado, é cumprido naqueles que andam segundo o Espírito e podemos dizer que é isto que faz do evangelho *o evangelho da justiça* no sentido mais pleno.

> E esta vida no Espírito, vivida pela fé, realmente cumpre o mandamento da lei nos dois significados principais da lei: (1) a fé dá a Deus a honra pela totalidade da salvação do começo até ao fim, e cumpre assim, essencialmente, a lei do amor para com Deus: a fé deixa Deus ser Deus; (2) a fé na salvação suficiente que Deus outorga em Cristo tem dentro de si, pelo Espírito, o poder para remover finalmente os olhos do crente de si mesmo, e da sua própria suficiência religiosa que tenta ter, e para levá-lo a olhar para fora, para o vizinho que, segundo agora tem fortes razões, motivos e, no Espírito, poder para amar tão livre e incondicionalmente como ele mesmo foi amado; e, assim, cumprir essencialmente a lei do amor para com os homens: a fé deixa os homens serem humanos.

Destarte, aquilo que um dos caminhos faz ser condição para o recebimento do dom completo de Deus — a saber, as obediências suficientes do crente — o evangelho responde numa inversão dupla: (1) o dom de Deus na forma da obediência suficiente de Cristo é a condição já cumprida para o Espírito, e como resultado (2) "nEle" os crentes recebem gratuitamente o pleno dom do Espírito Santo como o poder da verdadeira obediência e justiça. Mas esta obediência, deve ser ressaltado, não é *para* o Espírito — Ele sempre é puro dom — a obediência é *da parte* do Espírito. O Espírito é a *fonte,* não o *alvo,* da vida moral. É a redenção da lei efetuada por Cristo, e não corrida atrás da lei pelos homens que é *a* condição e o caminho do dom de Deus do Seu Espírito Santo aos homens em Cristo Jesus. [6]

As condições absolutas exigidas para o pleno recebimento da presença de Deus pelos defensores de qualquer "caminho" de lei religiosa podem, às vezes, incluir obediências recomendáveis; mas na sua localização — nos homens ao invés de em Cristo — são falsas.

> E a vós outros, que estáveis mortos pelas vossas transgressões, e pela incircuncisão da vossa carne, vos deu vida juntamente com ele, perdoando todos os nossos delitos; tendo *cancelado* o escrito de dívida, que era contra nós e que constava de ordenanças o qual nos era prejudicial, *removeu-o* inteiramente, encravando-o na cruz (Cl 2:13-14). [7]
> Porque o *fim* da lei é Cristo para justiça de todo aquele que crê (Rm 10:4).

2. AS CONSEQÜÊNCIAS PARA A DOUTRINA PENTECOSTAL DO PECADO.

a. O pentecostalismo e o Novo Testamento estão de mútuo acordo de que a remoção do pecado se constitui no problema principal para o recebimento do Espírito Santo. A diferença começa quando a solução para o pecado — a justiça — passa a ser descrita. O pentecostalismo conclama o crente a fazer tudo dentro da capacidade dele para remover o que é entendido como pecado a fim de apropriar-se daquilo que é chamado o poder purificador do sangue de Cristo a fim de, finalmente, por sua vez, ser pronto, limpo, digno ou entregue para a habitação do Espírito.

Logo, de certo ponto de vista, deve ser reconhecido que o pentecostal merece o Espírito. O evangelho apostólico, porém, declara que são aqueles que não têm merecimento próprio que são considerados justos e, portanto, que são os recebedores do Espírito.

> Ora, ao que trabalha, o salário não é considerado como favor, e, sim, como dívida. Mas ao que não trabalha, porém, crê naquele que justifica ao *ímpio*, a sua fé lhe é atribuída como justiça (Rm 4:4-5).[8]

De acordo com o testemunho de Paulo, não são os impecáveis, os puros ou os dignos que recebem o dom de Deus como seu direito por terem cumprido até mesmo as condições mais retas; são os ímpios, os impuros, os indignos que recebem o dom através de confiarem na justiça doutra Pessoa. A conseqüência da solução que o Novo Testamento oferece para o pecado deve ser a insustentabilidade da doutrina pentecostal do pecado conforme acha expressão resumida nas seguintes fórmulas, estudadas na Parte I.

i. "Você pode receber o Espírito Santo, mas não com pecado no seu coração!" É para os pecadores, e não para os justos, que Jesus vem, e se o Espírito Santo vem "em Cristo Jesus," então o Espírito Santo vem aos pecadores — realmente, se não o fizesse, não poderia haver libertação do pecado (Rm 8:2-4). *Somente* os pecadores recebem o Espírito Santo.

ii. "O Espírito Santo e o pecado não podem permanecer no mesmo coração." No entanto, o Espírito Santo e o pecado realmente permanecem no mesmo coração a não ser que o pentecostal esteja disposto a afirmar sua própria impecabilidade. O pecado, porém, é livremente perdoado pela graça, purificado pela fé (Atos 15:8-9), lavado pelo batismo (1 Co 6:11; At 22:16); e, no poder destes atos de iniciação no Espírito, o pecado é constantemente resistido por meio da obediência (Rm 8:13; cf. 6:12-23). O pecado permanece (Rm 6:12); mas, por meio de reconhecerem o que Cristo fez *por* nós na Sua morte e *conosco* no batismo, os homens não são apenas conclamados a reinar sobre o pecado como também capacitados para assim fazer (Rm 5 — 8). Este reino não é sem luta, conforme indicam os verbos importantes no tempo presente na discussão de Paulo da vida cristã (cf., e.g., Rm 6:12-13; 8:13; 1 Co 9:27).

A razão notável e evangélica para a soberania sobre o pecado que o cristão tem como resultado de luta não é o cumprimento que dá como resultado o *banimento* dos pecados mas, em primeiro lugar e basicamente, *o perdão* dos pecados: "o pecado não terá domínio sobre vós; *pois não estais debaixo da lei, e, sim, da graça"!* (Rm 6:14). A vida cristã de domínio fundamenta-se no dom da vida sob a graça, e é capacitada por este dom. A graça, segundo Paulo, é a condição do domínio do pecado pelo crente. É a tragédia do pentecostalismo, do outro lado, que faz do domínio daquilo que considera pecado a condição para a graça do Espírito Santo. A própria graça, ou o perdão dos pecados, parece desempenhar no pentecostalismo um papel somente na conversão do cristão, e raramente aparece noutras discussões e, portanto, cessa, para todos os propósitos práticos, de ser o centro, acompanhamento e fator determinante da totalidade da vida cristã. A inversão da seqüência apostólica da graça e, depois, a obediência, está por baixo do erro pentecostal.

O meio através do qual esta inversão às vezes é realizada é o contraste, adotado daquilo que é freqüentemente chamado cristianismo da vida vitoriosa, entre "Cristo por nós" e aquilo que se diz ser muito mais profundo e melhor: o "Cristo em nós." Cf., e.g., a nota do Novo Testamento Mülheimer pentecostal sobre Colossenses 1:27: "Muitos crentes contam com o 'Cristo *por* nós' mas não com o 'Cristo *em* nós'; é, porém, o 'Cristo em nós' que é a esperança da glória. Isto significa: a vida ressurreta celestial somente pode ser transmitida a nós quando deixamos Cristo viver em nós. O perdão dos pecados, por mais importante e necessário que seja, não basta para isto" (ad. loc.). Naturalmente, se fosse a verdade que o perdão dos pecados não era suficiente para trazer Cristo para dentro das nossas vidas, então o crente seria obrigado a avançar para uma experiência, fé ou obediência superior e melhor, a fim de obter, finalmente, aquilo que *seria* suficiente para trazer Cristo para nosso próprio íntimo. No entanto, à parte do fato de que em Colossenses

1:27 o "vós" do "Cristo em vós" é *plural (en humin),* e não singular, o que significa que a expressão não é primariamente individual ou interna mas, sim, comunitária e congregacional, o fato mais importante é que Cristo *está* nos crentes, individualmente, pela fé. A fé é aquilo que recebe a Cristo. Onde houver a fé em Cristo, ali está Cristo pela fé. Este fato é simplesmente o evangelho. Além disso, "Cristo em nós" não é uma forma superior e melhor de "Cristo por nós." "Porventura Cristo está dividido?" Onde Cristo é por nós, também está em nós, senão, não seria verdadeiramente por nós. Nem se deve rebaixar a simples fé que recebe a Cristo e o perdão, por meio de deixá-la fazer uma obra apenas externa ao passo que alguma outra disposição (tal como "saltar tudo") finalmente será suficiente para fazer com que Cristo fique em nós. A suficiência da obra de Cristo, de uma vez por todas, e da fé-somente que O recebe — *plenamente,* i. é, por nós e em nós — é freqüente porém sutilmente degrada no ensino da vida vitoriosa. Não somente a Pessoa de Cristo fica dividida como também Seu povo é roubado. O crente é lançado de uma posição de gratidão pela obra de Deus fora de si mesmo para uma posição de servilidade dentro de si mesmo. O fato gracioso de Cristo no íntimo é levado a depender de complicadas ações e desações dentro do crente (por exemplo, "entregas," "apropriação," "plena entrega," et al.). Destarte, o caminho da lei entra através do ensino de "Cristo em nós" — uma estranha ironia. O único corretivo é colocar a ênfase onde o Novo Testamento, na maioria esmagadora dos casos, a coloca: no Cristo integral, recebido de uma vez por todas pela simples fé; no Cristo que é por nós de tal modo que está em nós.

b. A doutrina pentecostal do pecado pode ser diretamente atribuída à doutrina inadequada do perdão dos pecados, e esta, por sua vez, é a causa da doutrina de uma experiência superior, subseqüente ou uma segunda experiência. O líder pentecostal sueco, Lewi Pethrus, escreve, conforme relembramos:

> Durante o ano de 1905 Deus Se encontrou comigo outra vez, e deixou muito claro que havia mais do que o perdão e a filiação para ser recebido dEle. Eu não somente entendi que *havia* mais para mim, mas também sentia que *deveria* haver mais para mim, senão minha vida cristã seria um fracasso.

Neste resumo, o líder daquela que é reputadamente a maior congregação protestante da Europa do Norte, coloca seu dedo sobre o âmago do problema pentecostal — a avaliação insuficiente do perdão dos pecados — e, portanto, sobre o âmago da paixão pentecostal — por "mais," especialmente mais experiência espiritual.

O perdão deve inevitavelmente parecer insuficiente e preliminar se for postulado, além dele, um benefício ainda mais alto. Sempre que o perdão for "mero," haverá uma paixão por "mais." Onde o perdão e a filiação que ele abrange forem entendidos como apenas uma parte daquilo que Deus tem para dar aos homens, e não como o próprio conteúdo do dom de Deus, então deve haver a descoberta de outros meios que não o perdão para chegar a privilégios mais altos do que a filiação.

Não há, porém, qualquer privilégio comparável com o perdão dos pecados, com que a adoção para a filiação divina é outorgada, e quando o homem pode ficar em pé diante de Deus, não fica debaixo de qualquer outro benefício. "Se Deus é por nós," podemos perguntar, "o que pode ainda haver por cima de nós?" O Novo Testamento fala com reverência da maravilha de perdão realizada quando Deus enviou Jesus Cristo pelos pecados do mundo, e focaliza todos os seus poderes de atenção neste centro vivo. O poder do Espírito Santo existe em nada menos ou mais do que a iluminação e a implementação desta maravilha universal. A justificação por Deus do pecador é o significado do Novo Testamento. (E a santificação, do lado do crente, é simplesmente levar a sério a justifi-

cação). O profundo reconhecimento do significado do perdão dos pecados é o significado essencial do dom do Espírito Santo.

c. Que este reconhecimento, em grande medida, ainda aguarda o pentecostalismo pode ser ilustrado pela seguinte observação temática, notada mais de uma vez na Parte I. "Como pecadores, aceitamos a Cristo; como santos, aceitamos o Espírito Santo." Não somente é séria a separação entre Cristo e o Espírito (Cristo está sem o Espírito?) como também é sugerido que, embora os pecadores possam aceitar a Cristo, o Espírito Santo precisa ser obtido por homens mais altamente qualificados. As condições pentecostais definem o significado de "santos." O Espírito Santo é de mais difícil obtenção porque, embora Cristo venha ao pecador à parte de condições especiais de justiça, o Espírito Santo, por Sua parte, não vem na Sua plenitude até que os homens cumpram condições especificamente requeridas de justiça, i.é., até que o crente iniciado se aproxime daquilo que é chamado um coração sem pecado. Embora nenhum fardo seja colocado sobre o descrente, do crente é exigido nada menos do que a realização suprema — a remoção do pecado — e isto *antes* da suprema dotação divina, o dom completo do Espírito Santo. (Sem a plenitude do Espírito Santo, os homens recebem a tarefa hercúlea de remover todo o pecado conhecido — a fim de, finalmente, obter este Espírito completo. Mas se os homens podem fazer tudo isto *sem* o Espírito completo, por que é Ele necessário?)

O Novo Testamento não tem briga com o repúdio do pecado — este repúdio é a tarefa do crente, no Espírito. Mas o Novo Testamento luta mesmo com a noção de que é primeiramente a guerra do *homem* contra o pecado, e *sua* vitória sobre ele, que obtém o dom de Deus (cf. Rm 10:3).

d. A interpretação pentecostal do pecado chega aos seus limites na doutrina do "pecado conhecido." Foi possível compreender o ensino a esta altura da seguinte maneira: "Ao buscar o batismo com o Espírito, devemos sempre lembrar-nos que a primeria exigência é ser purificado de todo o pecado conhecido e consciente." [9]

Podemos perguntar, apenas: O que se diz da pessoa convencida da sua própria justiça intrínseca — talvez o mais profundo de todos os pecados — não deve estar, de modo específico, cega pela sua própria imaginada justiça, ao ponto de ter a convicção de que não tem qualquer pecado conhecido? O que se diz da pessoa com a consciência obtusa, cujo pecado é completo mas cuja consciência dele é, por este fato mesmo, endurecida até ser inconsciência? E o que se diz da pessoa, de modo mais importante ainda, *com* uma consciência — vendo-se como ela é, não será forçada ao desespero exatamente por isso? Mas para que serve o perdão? Quanto tempo dura? Equanto a própria pessoa for justa? Então, para que existe mesmo o perdão de Deus?

Além disto, segundo as premissas pentecostais assim como na realidade, o pecado é menos culpável por ser desconhecido? Finalmente, quem foi na parábola que voltou para casa com a justiça de Deus, o homem que tinha consciência de não ter pecado conhecido algum (Lucas 18:9-12) ou o homem cuja oração deve ser entendida como o fracasso quanto a ter cumprido qualquer condição: "Ó Deus, sê propício a mim, pecador!"? [10]

e. A conseqüência da doutrina neotestamentária da condição para o dom do Espírito Santo — a obra redentora de Cristo (João 7: 37-39; Gl 3:10-14; 4:4-7; Rm 8:1-4) — é a desqualificação da doutrina pentecostal do pecado e das condições absolutas para a remoção do pecado. Até que fique claro ao pentecostalismo que suas condições absolutas, em nome da necessidade divina e para procurar o dom divino, são traduções modernas inferiores daquilo que o Novo Testamento chama de lei, e que a lei, seja qual for o tipo, não remove o pecado mas, sim, incita a ele, seja ele grosseiro ou devoto, [11] o pentecostalismo deverá continuar naquilo que tem sido descrito como seu "caminho." Se, porém, a justiça é mediante (qualquer tipo de) lei, segue-se que morreu Cristo em vão (Gl 2:21).

A afirmação do Novo Testamento, porém, é clara. A solução para o pecado, a justiça necessária para o dom de Deus, não vem através da impecabilidade consciente ou inconsciente, mas, sim, por meio daquilo que, conforme já vimos, é outro Caminho:

> Àquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós; para que nele fôssemos feitos justiça de Deus (2 Co 5:21).

B. OS MEIOS DO ESPÍRITO

1. A MENSAGEM DA FÉ

a. *A Doutrina Neotestamentária (Gl 3:1-5; Rm 10:16-17).*[12] Uma vez que a condição prévia essencial para a vinda do Espírito tenha sido cumprida — o cumprimento da lei por Cristo — como é que o Espírito Santo realmente é comunicado aos homens? Os obstáculos gêmeos, magneticamente atraídos entre si, da lei santa e do pecado profano, foram removidos na obra libertadora de Cristo, mas como esta obra chega até nós? Esta é a pergunta. Como Deus comunica aos homens Sua comunhão (= Seu Espírito Santo)?

Paulo, numa passagem importante e emotiva, relembra aos cristãos gálatas os meios do seu encontro. A passagem começa da seguinte maneira:

> Ó gálatas insensatos! Quem vos fascinou a vós outros, ante cujos olhos foi Jesus Cristo exposto como crucificado? Quero apenas saber isto de vós: recebestes o Espírito pelas obras da lei, ou pela pregação da fé? (Gl 3:1-2).[13] (*ex akoes pisteos,* literalmente, "pela mensagem da fé").

O *meio* do Espírito não é outra coisa senão a *mensagem* da condição do Espírito, ou seja: a mensagem de Jesus Cristo na Sua cruz, em nosso lugar. Esta mensagem, e o dom do Espírito que vem através dela, tanto exige quanto cria o que exige — a fé — daí, a "mensagem da fé." Estamos na presença de uma união feliz e evangélica: o *meio* do Espírito nada mais é senão a mensagem da *condição* do Espírito: a obra de Cristo.

Paulo considera dois meios competitivos do Espírito na Galácia — a prática da lei e a mensagem da fé — como sendo mutuamente exclusivos (*e,* "ou," Gl 3:2). O *e* do texto não permite nenhuma mistura entre as obras da lei, de um lado, e da mensagem da fé, do outro lado, como meios para receber o dom gratuito de Deus: O dom é recebido *ou* gratuitamente *ou* pelo esforço devoto. Não é um-mais-o-outro.

Em Gálatas 3:2, Paulo leva os gálatas para terreno familiar e firme — a ocasião em que se tornaram cristãos no princípio — porque os gálatas *agora* correm perigo de serem levados a esperar o Espírito Santo em medida maior através de um meio diferente de, ou superior a, o meio que os trouxe para o Espírito originalmente, i.é, através de meios diferentes de ou superiores à mensagem da simples fé em Cristo. É exatamente este o aspecto patético do problema dos gálatas. "Sois assim insensatos que, tendo começado no Espírito, estejais agora vos aperfeiçoando *(epiteleisthe)* na carne?" (Gl 3:3).

A Espístola aos Gálatas é endereçada a cristãos que estão sendo tentados a pensar que há outro evangelho, mais completo, que trará para eles o Espírito na plenitude, na completação, ou na perfeição *(epiteleisthai)* onde a simples mensagem evangélica de Cristo mediante a fé somente trouxe o início da salvação.[14] A mensagem da fé trazida por Paulo não é totalmente repudiada pelos portadores do novo evangelho: reconhecem a fé como o caminho para a salvação inicial. Mas acreditam que a fé deva ser suplementada por uma obediência mais completa à vontade de Deus, e que esta obediência mais completa será honrada por Deus através de um dom mais completo do Seu Espírito ou da salvação. A nova mensagem, portanto, era sincera, plausível, atraente, e baseada na Bíblia (cf. a totalidade da argumentação de Gl 3 e 4) — e, portanto, era "fascinante," ou seja, atraía. Deus poderia desprezar a obediência mais completa? Aos gálatas simplesmente

estava sendo trazido um evangelho mais completo, com condições mais completas de obediência, para uma salvação mais completa. O fato que os oponentes gálatas de Paulo pudessem apelar para motivos que aparentavam ser tão altos, espirituais e bíblicos constituiu-se na crise gálata. [15]

Paulo precisa relembrar os gálatas, ainda mais uma vez, de como receberam o Espírito bem no início, e ao perguntar-lhes: "tendo começado no Espírito, estejais agora vos aperfeiçoando na carne?" está dizendo: "o maior milagre da vossa vida ocorreu sem a vossa ajuda ou esforço, mediante o poder do evangelho somente; pensais que podeis avançar à plenitude através dalgum meio superior, se houver meio superior?" Para Paulo, a mensagem da fé não era simplesmente um ponto matemático no começo da vida cristã, nem apenas o fulcro para entrar na vida cristã, a ser substituído mais tarde por outros meios ou mensagens trazendo outras bênçãos, professadamente maiores. Para Paulo, a mensagem da fé em Cristo era o alfa e o ômega, o começo e os meios para a vivência da vida cristã. A mensagem da fé ontem, hoje e amanhã é o único meio de Deus dar Seu Espírito Santo aos homens. É este o significado da passagem extremamente importante que é Gálatas 3:1-5.

A pergunta seguinte de Paulo é: "Aquele, pois, que vos concede o Espírito e que opera milagres entre vós, porventura o faz pelas obras da lei, ou pela pregação da fé (de novo: *ex akões pisteõs)?*" (Gl 3:5). Embora Paulo tivesse colocado sua pergunta anterior e semelhante (3:2) no aoristo, significando o pleno recebimento original do Espírito Santo, a pergunta no v. 5 está colocada no presente do particípio (*epichorēgōn*), que significa tanto a constante (*-on)* quanto — conforme a própria palavra representa (*epi-*) — a rica e plena outorga do Espírito Santo. Nesta segunda pergunta, Paulo pressupõe que o Espírito Santo é contínua e ricamente suprido assim como o era inicialmente: através da mensagem da fé à parte das obras.

E mais uma vez é o argumento de Paulo — na verdade, é o aspecto distintivo do seu evangelho — de que esta mensagem da fé é o meio para o dom do Espírito. O Espírito ou é continuamente recebido, conforme foi inicialmente recebido, mediante a tentativa de fazer tudo que é ordenado, ou é recebido continuamente e sempre através da fé na mensagem do evangelho. [16] Mais uma vez, a situação é ou-ou, e a imensa sutileza da heresia gálata era seu apelo ao "não somente, mas também." Estava sendo insistido na Galácia que o evangelho da fé é, sem dúvida, indispensável para tornar-se um cristão, mas, para tornar-se um cristão melhor, para o enchimento total por Deus *(epiteleisthai),* deve haver uma obediência além da mera fé. Paulo não contesta a obediência ou a guarda dos mandamentos de Deus em si — de fato, conclama a isto de modo muito sério — mas contesta vigorosamente a necessidade de qualquer obediência a não ser a fé para um relacionamento pleno com Deus. Não há outro meio para o pleno dom do Espírito Santo senão a mensagem da fé na obra completada de Cristo, ou inicialmente (Gl 3:2) ou continuamente (Gl 3:5).

A obediência da fé é o oposto polar à obediência das condições; esta última tende a ser uma obediência não tanto nutrida quanto forçada à atividade e que, na atividade, é freqüentemente concebida como uma imaculada preocupação consigo mesmo ao invés de ser o amor ao próximo, que não pensa em si. Paulo torna claro que o pleno e constante suprimento do Espírito da parte de Deus, e dos milagres que são a vida cristã, são *dons* concedidos como no próprio início através da mensagem incondicionada da fé em Cristo (Gl 3:2 e 5).

b. *As Conseqüências para a Doutrina Pentecostal da Plenitude.* i. O Meio da Plenitude (As Conseqüências Gálatas). Como na Galácia o perigo pentecostal consiste em buscar a plenitude espiritual através do cumprimento de condições especiais ao invés de, como no

princípio, através da mensagem da fé-somente, à parte de todas as condições. [17] O pentecostal não contesta a convicção de que o homem começa a vida cristã pelo evangelho somente — o pentecostalismo pode ser bastante ortodoxo ao descrever como o homem se torna cristão inicialmente e, segundo o modo de eles entenderem, conforme já vimos, recebe o Espírito "em certo sentido."

É possível começar a vida cristã através da mensagem do evangelho da fé-somente, dizse, mas para avançar para a perfeição e a realização, esta mensgem deve ser suplementada, especificamente, com condições de separação total de todo o pecado conhecido, de entrega total, e de submissão completa, pois embora "como pecadores, aceitamos a Cristo; como santos, aceitamos o Espírito Santo." É esta diferença postulada entre os meios — o evangelho da fé para começar no Espírito — que cria a diferença pentecostal nos níveis: cristãos, e cristãos cheios do Espírito.

As condições pentecostais não visam ser substitutas para o evangelho; são entendidas como implicações, como um "detalhamento" do evangelho e, portanto, como degraus para subir ao "evangelho completo. [18] Às vezes será reconhecido que outros cristãos pregam, pelo menos às vezes, uma forma do evangelho, mas usualmente se sente que são somente os pentecostais, ou os que aceitam a mensagem pentecostal, que pregam o evangelho completo, oferecendo, entre outras bênçãos negligenciadas, mais especialmente o pleno dom do Espírito Santo.

O meio apostólico da plenitude, no entanto, não era diferente do meio apostólico da iniciação: a única mensagem a fé (Gl 3:2, 5). Um erro principal do pentecostalismo, compartilhado por alguns dos pais e parentes do pentecostalismo no evangelicalismo conservador, é a convicção de que o evangelho é suficiente para o começo mas não para a continuação da vida cristã, para trazer o Espírito Santo de modo inicial mas não plenamente. A fé basta como início, mas chaves, segredos, passos e condições devem levar o cristão para uma vida mais alta, mais profunda, mais plena ou mais vitoriosa.

É uma das ironias da nomenclatura entre aqueles que têm o nome de "evangelho completo" (e até mesmo, às vezes, "evangélico") que o próprio evangelho não é considerado suficientemente completo para abranger e capacitar a totalidade da vida do cristão, mas, sim, deve ser ligado com outros meios, condições, passos ou leis da vida espiritual a fim de ser completo. O distintivo mais notável de Paulo, do outro lado, é a insistência perseverante na total-suficiência do *único* evangelho para o começo, para a continuação, e para o cumprimento da vida do cristão.

Os cristãos não somente recebem de uma vez por todas o Espírito através da mensagem da fé à parte do cumprimento das condições (Gl 3:2) como também *continuam* a ser *plenamente* supridos com o Espírito e a receberem milagres, através da mesmíssima mensagem sem técnicas adicionais nem mensagem mais profunda nem meios secretos (3:5).

Paulo sabia, e é verdade, sem se saber como, que a fiel pregação da graça de Jesus Cristo é o meio constante de Deus dar Seu Espírito. O meio apostólico da iniciação (um só evangelho) é o meio apostólico da realização (o evangelho completo): a mensagem da fé à parte do cumprimento de condições.

A conseqüência para a doutrina pentecostal da plenitude deve ser o abandono de qualquer condição para a plenitude do Espírito Santo, senão a única, iniciadora, sustentadora, e poderosa mensagem da fé em Jesus Cristo. Não há, para os critãos, nenhum evangelho mais realizador do que o evangelho que faz do homem um cristão; asseverar que há, é cair sob a censura mais severa de Paulo (Gl 1:6-9; 5:2-12).

ii. O Lugar da Plenitude (As Implicações Especiais Colossenses). O pentecostalismo defende a busca de um enchimento do Espírito Santo por meio de buscar o próprio Espírito

Santo. O Novo Testamento localiza a plenitude do Espírito na proclamação da Palavra de Cristo (cf. Gl 3:5 e 3:1) e ao procurar proclamar esta Palavra (cf. Atos 4:29-30 com 4:31). Os enchimentos subseqüentes ou posteriores dos cristãos com o Espírito Santo devem-se, *não* ao fato — e isto deve ser ressaltado — de que os cristãos, ao serem incorporados em Cristo, não receberam a plenitude espiritual (cf. Gl 3:5 com 3:2 e Atos 4:29-31 com Atos 2); os cristãos podem ser cheios com o Espírito Santo agora, precisamente porque, quando foram incorporados em Cristo, receberam toda bênção espiritual, inclusive o privilégio do contínuo enchimento do Espírito como no princípio (cf. e.g. Ef 1:3 com 5:18).

É a doutrina que se sustenta na Epístola aos Colossenses que, de acordo com o beneplácito do Pai, a plenitude espiritual seja localizada para os homens em nenhum outro lugar — em nenhum outro, por mais espiritual que seja este lugar — do que em Jesus Cristo.

(a) O tema de Colossenses é o tema do pentecostalismo, "plenitude" *(plērōma).* Assim como Gálatas coloca o problema do *meio* para o dom de Deus na contradistinção clássica entre as "obras da lei" e a "mensagem da fé," assim também Colossenses coloca o problema da *localização* do dom de Deus na sua plenitude-plērōma. Repetidas vezes, Paulo relembra à igreja colossense o "tudo" que tem em Cristo. A oração inicial de Paulo em prol dos colossenses transforma-se em hino de louvor ao Filho numa das grandes passagens cristológicas do Novo Testameto, e termina na declaração temática, importante para os colossenses, e relevante para nós:

> Porque aprouve a Deus que nele (no Filho) residisse toda a plenitude (*pan tō plērōma katoikesai),* e que, havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as coisas, quer sobre a terra, quer nos céus (1:19-20).

Os colossenses estavam sendo tentados por alguns a procurarem a plenitude nos poderes celestiais *além* de Cristo. [19] Paulo se empenha para deixar sua igreja saber desde o início que não foi apenas "uma" plenitude, nem uma plenitude transicional, passageira ou inicial que residia no Filho, precisando, depois dEle, ser suplementada por outro meio divino ou semi-divino. Pelo contrário, *a* plenitude *(to plērōma), toda* a plenitude *(pan to plērōma),* aprouve *residir (katoikesai* =)permanentemente (e não visitou de modo passageiro ou preliminar) no Filho. [20] Não há nenhuma parte da divindade que não esteja colocada — e isto de modo completo e permanente — em Jesus Cristo. Logo, o homem que crê em Cristo Jesus tem toda bênção espiritual que se possa imaginar, e não precisa — não *deve* — procurar outros meios senão o crer, outros objetos senão Cristo a fim de ter "mais," "plenitude," ou "bênção" da parte do Divino. O crente pode declarar juntamente com o autor aos Efésios: "Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com *toda sorte* de bênção espiritual nas regiões celestiais *em Cristo" (Ef 1:3).* [21]

Depois, numa das suas observações mais importantes, em paralelo com seu encômio em Colossenes 1:19, mas até indo além deste, Paulo explica por que Cristo deve ser tudo — absolutamente tudo — para os crentes colossenses: "Porquanto nele habita corporalmente toda a plenitude da Divindade. Também nele estais aperfeiçoados" (2:9-10).[22] Todas as palavras são importantes. "Nele" é colocado outra vez no começo da frase, visando ênfase, repetindo o tema da Epístola aos Colossenses de que a "plenitude" deve ser localizada pelos crentes onde é localizada por Deus: no Filho encarnado. Mais uma vez a plenitude *habita* permanentemente no Filho; mais uma vez, a plena, inteira e única "plenitude" *(pan to)* que há. E, como se Paulo fosse procurar esticar esta verdade para seus limites extremos, acrescenta: "toda a plenitude da *Divindade."* Na Pessoa unificada ("corporalmente") do Cristo crucificado e ressurreto, Deus, por Seu soberano beneplácito, colocou toda Sua plenitude. Logo os colossenses nem devem por um momento ser tentados a procurar arraigar-se em qualquer outro ser celestial senão Cristo.

E a plenitude que os cristãos possuem em Cristo é *completa,* não porque o cristão é capaz de "apropriar-se" desta plenitude, mas, sim, porque Cristo é capaz de apropriar-se do cristão (ver a forma *perfeita* e *passiva* do verbo "encher (aperfeiçoar)" em Cl 2:10).

Em lugar algum de Colossenses é sugerido que condições prévias do auto-esvaziamento devam anteceder o enchimento por Deus; realmente, pelo contrário, foram exatamente condições do tipo rigorista e auto-esvaziamentista que foram mais severamente combatidas por Paulo em Colossenses. Os mestres colossenses estavam defendendo, de modo variado, condições de auto-aviltamento, visões, regulamentos, e severidade ao corpo a fim de os colossenses finalmente chegarem à realização (2:18-23). Paulo, no entanto, focaliza a atenção dos colossenses tentados, não na sua própria dedicação subjetiva mas, sim, na sua condição objetiva: os colossenses, segundo Paulo troveja, estão *em Cristo.* Logo, os colossenses *estão aperfeiçoados (este... peplērōmenoi),* Paulo insiste com energia, porque estar em Cristo é estar nAquele em Quem habita a plenitude. A plenitude é de Cristo; o crente está em Cristo; logo, o crente tem a plenitude. Sugerir que o crente, embora estando em Cristo, ainda precisava dalgum tipo adicional de realização ou apropriação espiritual, era a heresia colossense. [23]

(b) As conseqüências dos argumentos centrais gálata e colossense para a doutrina pentecostal da plenitude são de longo alcance. Gálatas proíbe qualquer outro *meio* ao Espírito senão o caminho do Espírito para o crente, a saber: mediante a mensagem da fé em Cristo à parte do cumprimento das condições da lei,e isto não somente inicialmente como também continuamente. Colossenses, num argumento notavelmente paralelo, proíbe os crentes de contemplarem a realização em qualquer outro *lugar* senão naquele em que *já* a receberam e onde *estão* realizados — em Cristo. O erro pentecostal em localizar a plenitude permanente fora da iniciação em Cristo, ou depois dela, foi notado na Parte I e pode ser passado em revista de modo sucinto na seguinte amostragem, estudada ali.

> Como o Espírito de Cristo, viera na ocasião da conversão, transmitindo a vida em Cristo, revelando a Cristo, e tornando-O real. No Batismo no Espírito, Ele mesmo, na Sua própria Pessoa, vem sobre o crente que espera por Ele, e lhe dá a plenitude. Esta experiência é tão distinta da conversão quanto o Espírito Santo é distinto de Cristo. Sua vinda ao crente no Batismo (espiritual) é a vinda da Terceira Pessoa da Trindade, além da vinda de Cristo, que ocorre na conversão.
>
> O fato central da Experiência Pentecostal consiste em ficar *cheio* do Espírito Santo. É coisa diferente da Sua obra anterior na regeneração como o Doador da Vida em Cristo.
>
> Não se quer dizer com isto que os filhos de Deus, em quem habita o Espírito de Cristo e que não receberam o Batismo no Espírito não terão várias medidas de sabedoria, conhecimento, fé, etc., que advêm do Senhor. Ser co-participante da Sua natureza e habitar em Cristo como o sarmento na videira, naturalmente traz à pessoa certa medida das qualidades que Cristo possui.
>
> No Novo Testamento, os homens sempre recebiam uma "medida" do Espírito, e ficaram mais ou menos cheios do Espírito na ocasião da conversão. Todo filho de Deus recebe o "Espírito da adoração" e está cheio do Espírito em certa "medida" uma vez convertido.

A "vida em Cristo" que o Espírito de Cristo transmite é tão inadequada que precisa de suplementação para estar cheia? O crente ainda está num estado não-realizado em Cristo ou, conforme a expresão curiosa, enchido em certa medida e somente enchido plenamente quando recebeu uma iniciação *adicional* no Espírito? Ser habitado por Cristo é diferente de ser habitado pelo Espírito (Rm 8:9-10; 1 Co 6:17; 15:45; 2 Co 3:17-18)? Aquele que o autor supra chama de Terceira Pessoa da Trindade vem sozinho e indepen-

dentemente da Segunda Pessoa, ou vem "em Cristo Jesus" (Gl 3:14; Rm 8:2; Jo 14:26)? Estar em Cristo é estar apenas numa "medida" da provisão de Deus (Cl 2:10)?

Na realidade, o fogo do apóstolo é dirigido exatamente contra aqueles que atribuem ao crente em Cristo apenas uma medida de toda a plenitude de Deus (que inclui, naturalmente, Seu Espírito) e que assim têm uma oportunidade de introduzir seu arsenal de condições na vida do crente a fim de providenciar-lhe, pela primeira vez, a plenitude que faltava na "vida em Cristo." Paulo retorque que em Cristo o crente tem tudo — e isto de modo perfeito *(peplērōmenoi).* Quando o crente está em Cristo não tem meramente uma medida de um poder que recebe na plenitude pentecostal somente mais tarde: "medida" e "plenitude" são mutuamente contraditórias.

Da máxima importância: quando o crente está em Cristo, não precisa doutras condições senão a fé, nem sequer, na realidade, outros atos estipulados da própria fé, se desejar ter qualquer coisa "mais" do que já tem em Cristo. Não existe, pois, qualquer "mais" assim. A fé, pois, recebe tudo quanto Deus dá — de modo permanente, pessoal e integral — visto que a fé recebe a Cristo, e, nas palavras de Paulo, *"nele* habita corporalmente toda a plenitude da Divindade. Também nele estais aperfeiçoados (tempo perfeito)", i.e., Tendes a plenitude e não uma medida. *Nele,* e não noutra entidade espiritual. "Quando os homens têm a Cristo, não somente têm tudo quanto alguém precisa, têm tudo quanto é possível ter" (Haupt). [24]

iii. Resumo. Localizar os absolutos da obediência, da entrega, e da fé sobre o crente (a heresia gálata) e localizar a fidelidade parcial, a vida parcial, e o poder parcial em Cristo (a heresia colossense) a fim de, nos dois casos, oferecer uma plenitude espiritual especial além daquilo que a fé recebe em Cristo e, segundo o julgamento das Epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Colossenses, é, nada mais nada menos, do que apelar a "outro evangelho; o qual não é outro" (Gl 1:6-7; cf. Gl 2:8, 18-19, 23) até mesmo se for chamado completo. Os absolutos e as partes estão, em cada caso, no lugar errado. As conseqüências para o pentecostalismo da mensagem onissuficiente da fé a respeito de toda a plenitude em Cristo são muito consideráveis mesmo.

Um texto do Evangelho segundo João resume a convicção do Novo Testamento:

> Pois o enviado de Deus fala as palavras dele, *porque Deus não dá o Espírito por medida.* O Pai ama ao Filho, e *todas* as coisas tem confiado às suas mãos (João 3:34-35). [25]

> Então é definitivo, diz São Paulo: a Divindade inteira e total habita corporalmente, ou seja, pessoalmente, em Jesus Cristo. Logo, a pessoa que não acha nem obtém Deus em Cristo, nunca mais, e em nenhum outro lugar, terá nem achará a Deus fora de Cristo, ainda se passasse, por assim dizer, acima do céu, por baixo do inferno, ou para o espaço exterior (Lutero). [26]

2. O OUVIR DA FÉ

a. *A Eoutrina Neotestamentária (Gl 3:1-14; Rm 1:5, 16-17; cf. Jo 7:37-39; 4:13-14;* 5:24; 6:35). i. "Recebestes o Espírito pelas obras da lei, ou pelo ouvir *(akoē)* com fé?" (Gl 3:2). A importante palavra grega *akoē* pode ser traduzida não somente pelo termo "mensagem," "relato," ou "o que é ouvido" (Is 53:1 LXX = Jo 12:38 = Rm 10:16; cf. Rm 10:17; 1 Ts 2:13; Hb 4:2), mas também simplesmente como "o ouvir" (ver Mc 7:35; 1 Co 12:17; Atos 17:20; Hb 5:11; 1 Pe 2:8). [27] Paulo talvez tenha escolhido o emprego de *akoē* em Gálatas 3:2, 5 por causa de a palavra ser compreensiva, ressaltando-se ao mesmo tempo, na única palavra, a *mensagem* objetiva e o *ouvir* subjetivo da mensagem.

Da máxima importância na frase "mensagem-ouvida da fé" é o genitivo que a controla; *"da fé".* Da fé em que sentido? No sentido de que a mensagem do evangelho vem exigindo a fé e, porque é mais do que uma lei, vem *dando* aquilo que requer. A mensagem-ouvida da

fé não somente dá a mensagem de Cristo, dá o ouvir da fé para receber a mensagem. A "mensagem da fé" é "a mensagem que traz a fé."

ii. Mas o evangelho é "da fé" num sentido ainda mais integral. Na sua introdução temática a Romanos, Paulo chama o evangelho de mensagem que é "mediante a fé em prol da fé" (*ek pisteōs eis pistin,* Rm 1:17). "Mediante a fé em prol da fé" significa que o dom de Deus é recebido, não somente inicialmente pela fé, mas que é sempre e exclusivamente recebido pela fé somente, do começo *(ek)* até ao fim *eis.* Deus nos dá Sua justiça e Sua aceitação, Seu Espírito e Sua presença — e os dá constantemente — não a nosso merecimento mas, sim, para nossa fé. Pois "ao que trabalha, o salário não é considerado como favor, e, sim, como dívida" e "se os da lei que são os herdeiros, anula-se a fé e cancela-se a promessa" (Rm 4:4 e 14). Logo, a promessa é "da fé, para que seja segundo a graça, a fim de que seja firme a promessa" e "se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça" (Rm 4:16 e 11:6). [29]

iii. A pergunta importante, "O que, pois, é a fé?" provavelmente é melhor respondida ao observar aquilo com que a fé é constantemente contrastada por Paulo: mais uma vez, as "obras da lei." Se o dom de Deus for mediante a fé, à parte das obras, então isto significa que pelo menos uma coisa há que a fé não pode ser: uma obra. A fé deve ser o oposto de uma obra, dalguma coisa que alguém faz; deve ser alguma coisa que Deus faz e capacita, e que a pessoa, sem ter trabalhado por ela nem a ter merecido, simplesmente recebe. É exatamente isto que o Novo Testamento define por fé (ver especialmente o termo, importante, "a fé *de* Jesus Cristo," Rm 3:22; Gl 2:16; Fp 3:9). [30]

Sempre que a fé é definida como alguma coisa que emana principalmente do recebedor, ali a fé é secretamente uma obra, e, portanto, não a fé cristã, mas sempre que a fé é definida como aquilo que emana do evangelho de Deus *para* o recebedor, então esta fé é a obra e dom de *Deus* e, portanto, cristã. Visto que a fé deve em primeiro lugar ser algo que vem a nós, e somente por isso, a partir de nós, se é que deva evitar ser obra nossa; é digno de nota que Paulo em Gálatas, escrevendo acerca de uma situação em que a fé cristã estava sendo entendida erroneamente como sendo, nalgum sentido, obra humana, descreve a fé *vindo — aos homens* (Gl 4:23, 25).

> A mútua exclusividade (para com Deus, e não para com os homens) dos dois meios de ter uma posição correta diante de Deus — "obras da lei" e "fé" — deve ser enfatizada. Os novos mestres dos gálatas não negariam a primazia da fé, mas negariam sua exclusividade. A fórmula deles para a plenitude diante de Deus era algo como "a fé *e* a obediência," de tal maneira que o "e" pudesse lançar em dúvida a suficiência da fé para a justiça diante de Deus, e da suficiência da fé para a justiça diante de Deus, e da suficiência da fé como a única fonte legítima e *eficaz* de boas obras para os homens. (Observar os termos exclusivos *e* em Gl 3:2, ē *ean mē* em Gl 2:16). [31]

Paulo sabia como refutar a pergunta moral inevitável (Gl 2:17; Rm 3:8, 6:1) que surgiria na presença da *sola* evangélica e da sua exclusão das obras da lei para com Deus: "Uma mensagem por demais radical da *sola fide* não é antinominiana e, portanto, em última análise, imoral?" Não. A fé é suficiente porque realmente identifica o crente com Cristo (Gl 2:20-21; Rm 6:2ss.) e Cristo é suficiente para a direção moral do crente. Paulo não é antinominiano, é antinomista.

O "e" perigoso, do outro lado, em contraste com a *sola* evangélica, *causa* o pecado (Gl 2:18-19; 3:19; Rm 7:7-25) e coloca os que o empregam sob a maldição entesourada para aqueles que desejam viver diante de Deus e dos homens com base nas suas obediências (Gl 3:10).

iv. Finalmente, é relevante que, ao vir para "o ouvir da fé" o Espírito Santo vem para o mais passivo de todos os órgãos principais da personalidade. O ouvido não cria, nem tem emoções, nem cumpre absolutos nem "faz obras"; sua função é receber o que lhe é dado.

Do lado humano, o ouvir da fé é a única condição para receber o dom de Deus e é uma condição, significantemente, que não é "efetuada" no sentido exato da palavra. É uma condição que, com mais exatidão, é capacitada. O ouvir da fé é possibilitado pela presença da mensagem da fé.

Visto que todas as *condições* para o Espírito foram cumpridas pela obra de Cristo fora de nós mesmos, e visto que o *meio* do Espírito é a mensagem da obra de Cristo que nos é anunciada pelas palavras doutras pessoas, assim também o ouvir que recebe o dom da obra de Cristo não precisa convocar um poder para crer que já não tenha sido colocado na "mensagem da fé" do evangelho. [32] É a glória do evangelho que não é somente uma palavra *acerca da* salvação, é o poder de Deus *para a* salvação (Rm 1:16).

Deus fornece Seu Espírito, não às obras mas, sim, ao ouvir da fé — somente — e até mesmo este ouvir é fornecido por Ele.

b. *A Conseqüência para a Doutrina Pentecostal da Fé.* i. A fé como Obra. O erro crucial na doutrina pentecostal da fé é a tentativa no sentido de fazer da fé uma realização exigida que obtém a recompensa do Espírito. Há, no entanto, somente uma maneira para um *dom* — especialmente um dom *divino* — ser recebido, e é esta: deve ser recebido. O perigo pentecostal pode ser observado outra vez numa recapitulação de observações pentecostais.

> Ele deu-O à Sua Igreja... e espera para dar a cada membro *individual* daquela Igreja sua participação do Pentecoste, na única *condição* de pedi-la pela fé.
>
> Havia, logicamente, da parte das pessoas presentes uma resignação perfeita... e Deus honrou esta sua fé como de crianças.[33]
>
> Ele dará livremente, à medida em que cumprimos Suas condições e Lhe pedirmos Seu dom.
>
> Todas estas Escrituras (em Atos) enfatizam o fato de que esta experiência é um dom do Céu e que deve ser o obtida pelo mero recebimento da nossa parte. Paulo disse em Gálatas 3:14 "a fim de que *recebêssemos* pela fé o Espírito prometido" — *não* pelas obras da justiça que tenhamos feito; *não* por nossa própria santidade ou mérito; *não* como recompensa de quaisquer jejuns e orações; *não* como pagamento a nós de qualquer maneira que fosse; mas, sim, como puro dom da Sua graça e do Seu amor infinitos. Ele nos é oferecido livremente sem dinheiro e sem preço. Simplesmente estendemos nossa mão com fé, seguramos nEle, nos apropriamos dEle, e O recebemos como nosso próprio. [34]

O obstáculo está na última frase com suas quatro qualificações: "Simplesmente estendemos nossa mão" (estende-se a mão errada; e o "estender" pentecostal pode ser diferente de "simplesmente," conforme ilustra o falar em línguas), "seguramos nEle" (ainda outra maneira de fazer da fé uma obra, ver abaixo), "nos apropriamos dEle" (a maneira clássica de fazer da fé uma obra, ver abaixo), "e O recebemos como nosso próprio" (o receber, de modo relevante, em último lugar). O resultado líquido da definição pentecostal da fé, não somente na teoria como também na prática é que o Espírito Santo não é o que é afirmado supra, um "puro dom" que nos é dado (a frase pentecostal diz, pelo contrário, e de modo digno de nota. "Ele nos é *oferecido*") "livremente sem dinheiro e sem preço, "mas a própria fé fica sendo o preço pelo dom de Deus.

O preço da extensão, do segurar, da apropriação, e do recebimento, conforme as condições e evidências pentecostais detalham, é alto, pois, conforme já vimos:

> Deus tem muitas lições de humildade e paciência para nos ensinar ao reter dons e bênçãos que, segundo parece, pensamos que sempre devem ser disponíveis. Quanto mais sinceramente desejamos um dom da parte de Deus, e quanto mais sacrificamos para obtê-lo, tanto mais o prezaremos quando for obtido.
>
> Mesmo assim, permanece o fato de que as coisas que são obtidas por preço barato são consideradas baratas; ao passo que aquilo para o qual um preço alto foi pago fica sendo um tesouro precioso para sempre.

Para o recebimento do dom de Deus, obras (interiores) são entendidas no pentecostalismo, não como empecilhos à fé, nem, conforme diz Paulo, o próprio antônimo da fé, mas, sim, como cultivadoras da fé. Nós lembramos que:

> Se, ao esquadrinhar teu coração, achas que és verdadeiramente submisso à vontade revelada de Deus, e em harmonia com teu próximo... *então* será fácil para ti exercitar aquela fé simples no Senhor, como de criança, que trará uma resposta rápida da parte dEle.

Deus é quem responde ao *homem,* o doador; e a fé, aqui, é um exercício humano. No entanto, no Novo Testamento, quando Deus dá, é Deus quem chama e o homem quem responde, e a fé é um receber. [35]

A equação pentecostal para o recebimento do dom de Deus não é a fé apostólica *à parte das* obras mas, sim, a fé *depois das* obras. Ficamos sabendo:

> Primeiramente nos asseguramos que estamos certos com Deus. Então (!) cessamos das nossas próprias obras *(n.b.)* ou esforços, e pedimos a Elè os dons que procuramos. Ele está esperando até chegarmos a este ponto.

Mais uma vez, Deus é quem espera, os homens são os atuantes. Aqui, não são os absolutos que estão no lugar errado, mas, sim, a ação. Conforme o Novo Testamento, é o próprio Deus que faz com que os homens estejam certos com Ele mesmo em Cristo — *à parte de* "nossas próprias obras ou esforços" e não *depois* delas. É Deus que vem aos homens no Seu evangelho com Seu dom, não os homens que chegam com seus pedidos: é Deus quem dá o dom que os homens podem ou não ter procurado (cf. Rm 9:30 — 10:4) e são capacitados, mediante o poder daquele dom, a responder com fé. "Quem já deu um presente a Ele," Paulo pergunta, "para receber um presente em troca?" (Rm 11:35). Ninguém.

Uma citação familiar deve selar nossa consideração da fé como obra, conforme aparece no ensino pentecostal.

> Alguns têm o conceito superficial de que o Senhor dá Seu Espírito como galardão por esta obra de endireitar as coisas. Mas não é assim. O coração deve ser purificado. Depois de todo c pecado consciente ter sido removido, então (!) realmente estamos numa posição em que fica sendo fácil confiar nEle.

Aqui, mais uma vez, temos a confusão pentecostal normal entre a graça e as obras, a promessa e o mandamento, o dom e a recompensa. Os pentecostais protestam que o Espírito Santo não é dado como recompensa aos homens por endireitarem as coisas, mesmo assim, o crente é responsável pela obra de purificar seu coração, pela remoção de todo o pecado consciente, e somente "então" fica sendo fácil ter fé e somente então o Espírito Santo será dado. Quando, porém, o Espírito Santo vem como dom no fim desta corrente sobre-humana de obras, então não percebemos como pode continuar a ser considerado um dom.[36] E quando a fé está ligado com todas as obras interiores prévias que a capacitam, e que facilitam o recebimento do grande dom de Deus, então a fé cessa de ser aquela fé à parte das obras que o Novo Testamento apresenta. Para receber o grande *dom* de Deus, a fé não é mais fácil quando as obras estão presentes, mas, sim, é eliminada. A fé não pode estar em quinto lugar numa lista de condições e ainda estar sozinha. Não pode nem sequer estar em segundo lugar. Para receber o dom de Deus, a fé deve ser deixada sozinha, ou cessa de ser fé no sentido em que Paulo e João a discutem. A fé verdadeira produzirá obras, e boas obras, conforme o próprio Paulo, Tiago, os demais apóstolos, e os Reformadores sempre insistiram que deve; a fé em Cristo, porém, não tolerará um único ajudante, como se precisasse de um, em trazer à existência as boas obras.[37]

É a falta do pentecostalismo de enxergar o total antagonismo entre a fé e as obras como o *meio* mediante o qual o dom de Deus é recebido que contribui à criação das condições pentecostais.[38]

II. A Fé como Apropriação. Uma segunda tentativa no sentido de circunavegar a doutrina neotestamentária da fé será achada na doutrina de uma segunda fé, ou aquilo que é chamado apropriação. Argumenta-se: Sim, a fé-somente recebe o dom divino da salvação e, em certo sentido, Seu Espírito, mas deve haver um segundo ato de fé para com o Espírito Santo para apropriar-se do Espírito inteiro, para obter poder, santificação, vitória, e a plenitude do Espírito, ao passo que a primeira fé obteve somente a graça, a justificação e o perdão dos pecados. As palavras de ordem neste argumento são, conforme notamos, "assim como há fé para com Cristo para a salvação, assim também há uma fé para com o Espírito Santo para o poder e a consagração" e esta segunda fé é necessária porque "o dom de Deus requer uma apropriação."

Não é necessário ressaltar que onde são exigidas duas fé para aquilo que Deus dá, mais uma vez a fé já não é *sola,* e onde a graça precisa de ser suplementada pelo poder, é concebida como sendo graça impotente, e o sentido correto de *sola gratia* já não está em vigor. Temos o que tem sido chamado um sistema de "salvação pelas fés" ao invés da salvação pela fé de acordo com a Bíblia.[39] A existência da segunda fé apropriadora para o Espírito Santo — tanto como exigência (prejudicando a graça) quanto como uma segunda fé (prejudicando a suficiência de Cristo) torna suspeita a fórmula. Dois é o número fatal na teologia cristã.

A segunda fé usualmente será exposta disfarçada por sinônimos especialmente construídos, com os quais já nos familiarizamos: apropriar, reivindicar, pedir — todos atos ou emoções a serem levados a efeito pelo crente para obter aquilo que ainda não lhe foi dado ou aquilo que já lhe foi dado mas ainda não foi plenamente apropriado por ele em Cristo. Realmente, a razão principal oferecida pelo pentecostalismo para a insuficiência do dom recebido pelos cristãos não é a insuficiência de Cristo, visto que não desejam denegrir a Cristo, é a apropriação insuficiente pelo crente sendo "apropriação" uma palavra e idéia importantíssima.

A noção da apropriação é central no uso pentecostal e anglosaxônico, e contém um perigo sério. "Apropriar" significa, segundo o dicionário (Novo Aurélio): "Tomar como propriedade, como seu, arrogar-se a posse de." É aquilo que a fé no Novo Testamento, para com Deus, não é: um "fazer", i.é, uma atuação, ao invés de receber. Na apropriação pentecostal, o peso da transmissão do dom é mudado do ato de Deus em fazê-lo pertencer ao homem, ao ato dos homens em fazê-lo pertencer a eles. Logo, o dom deixa de ser simplesmente recebido, é "feito nosso" e, portanto, pelo menos *parcialmente fica sendo nossa obra.*

Finalmente, quando a apropriação fica sendo a condição da plenitude, então os homens estão, somente e a cada momento, tão seguros da plenitude da presença de Deus quanto eles mesmos, naquele momento, estão capazes de apropriar esta plenitude. No entanto, é duvidoso que qualquer pessoa deste lado da ressurreição geral possa uma vez chegar a responder "apropriadamente" a tudo que há em Cristo. Mas se a *possessão* desta plenitude pelo homem é assim colocada em dúvida, ou, se para obtê-la é submetido a obras (até mesmo intensas), então, de todas as criaturas, ele é o mais miserável.

É nossa impressão que a "apropriação" tem sido a mãe de mais condições, senão infelicidade, do que qualquer outra palavra que já encontramos no pentecostalismo, exceto, talvez, a palavra "plena". A noção da apropriação tende a tornar a fé do crente ainda mais central do que o dom de Deus, ou, noutras palavras, fazer da fé uma obra. Mas se a fé é uma obra, então a salvação não está à parte das obras. Se a fé é uma apropriação, ou

seja, "tomar como propriedade", então, não está separada das nossas próprias obras. Se possuir aquilo que Deus dá na plenitude de Cristo depende da nossa capacidade de tornar nossa aquela plenitude, ou até da capacidade do crente de "soltar tudo" que é o lado inverso (e freqüente) desta ênfase, então a totalidade da largura e profundidade da salvação é transferida no último momento possível, sem importar quão ortodoxo todo momento anterior tenha sido, de Deus para os homens. Isto quer dizer que, se a fé é uma apropriação humana e não um recebimento humano capacitado completa e graciosamente por Deus, então é uma obra devota, mas não é aquilo que o Novo Testamento chama de fé.[40]

iii. A fé como um Absoluto. Finalmente, a fé será definida com entrega absoluta com seus sinônimos. Isto pode ser ilustrado através de duas citações prévias do pentecostalismo escandinavo.

> Assim como você foi justificado e regenerado pela fé, e santificado pela fé, assim também você deve receber o Batismo no Espírito Santo e no Fogo — o Consolador, pela fé. Estou supondo que você se entregou a Deus *a cada ponto*... Está disposto a *palmilhar o caminho inteiro* com Cristo?

> Têm tido experiências maravilhosas, e entrega após entrega têm sido feitas, mas porque não vieram até no fim do caminho e não tornaram completa a submissão, não viram a plenitude da bênção.

Qualquer número dos aspectos destas observações poderia ser comentado — a separação entre a justificação e a santificação como dois eventos separados; a possibilidade da obediência total *antes* do pleno recebimento do Espírito — mas concentramos nossa atenção apenas na definição da fé como entregar-se "a cada ponto," indo "até ao fim do caminho."

O crente é deixado aos seus próprios recursos para realizar uma dedicação a fim de receber a Deus quando, ao invés disto, deve poder simplesmente lançar seus cuidados sobre um Deus que já deu a *Si mesmo* a nós de modo completo. Somente esta última é fé neotestamentária, ao passo que a primeira, embora seja adornada com todos os adjetivos da piedade, mesmo assim, nada mais é do que clamar no deserto.

As obras não são menos obras por terem sido feitas internamente; são, de fato, tanto mais excruciantes e escravizadoras, pois quem pode conhecer seu próprio coração? O pentecostalismo sente que está falando a linguagem da devoção cristã quando invoca seus absolutos internos da entrega. Mas, visto que o pentecostalismo deixa quase completamente de entender a fé neotestamentária e seu caráter, na sua nobre simplicidade, os absolutos devocionais do pentecostalismo conclamam os crentes, não à graça em Cristo, mas, sim, a cismar nos seus próprios corações para descobrir o que não está ali: o absoluto.

As obras interiores são mais escravizantes do que as obras exteriores, porque se centralizam no próprio-eu, e são mais sutis porque parecem mais devocionais. Mas aquilo que o Novo Testamento chama de fé fica soberana e sozinha — e suficiente.

> O pioneiro pentecostal Andrew Murray fornece uma ilustração excelente não somente de absolutos abundantes como também das obras interiores e daquilo que podemos chamar da "inversão não-evangélica," a saber, fazer da entrega total *humana* a condição da plenitude *divina*. Como tivemos ocasião de ver, o pentecostalismo herdou, não somente os absolutos, como também a inversão:

> Quando uma vez nos esforçamos para entender o pleno significado desta preparação, o total esvaziamento do próprio-eu, e de tudo quanto este mundo pode oferecer, começamos a entender como é que freqüentemente há muita oração pelo poder do Espírito Santo sem

> qualquer resposta aparente. É porque o Espírito Santo reivindica nada menos do que a entrega absoluta e inteira, a fim da vida celestial tomar completa posse e exercer o pleno domínio (*Back to Pentecost,* pág. 13).

A afirmação de Lutero, no entanto, é evangélica: "Crê, e já tens" (*Glaubst du, so hast du*). Esta é a doutrina neo-testamentária na sua pureza. No momento em que alguém acrescenta, porém: "Crê *de modo absoluto* (ou entrega, esvazia, submete), e já tens," embora pareça mais devota por sua intensificação, a frase leva consigo, na realidade, o peso esmagador tanto da lei quanto do impossível. Quando alguém sabe que creu *de modo absoluto?* O que uma pessoa deve fazer (ou *não* fazer) para crer de modo absoluto? Qual ser mortal pode praticar o absoluto?

Pelo que saibamos, a fé em Paulo nunca tem um adjetivo como adjunto, nem é ressaltada por um absoluto. Isto não pode ser por acidente.

c. *Nota Adicional: A Sola Fides de João.* Uma série de textos joaninos com seus aoristos, relacionados entre si, concluirá nossa consideração da suficiência da fé única do Novo Testamento. i. Começamos com a proclamação programática em João 7.

> No último dia, o grande dia da festa, levantou-se Jesus e exclamou: "Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem *crer* em *mim,* como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva." Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que *nele cressem;* pois o Espírito até esse momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado (João 7:37-39).

A fé em Jesus tem como resultado o dom do Espírito: este tem sido o ensino simples do Novo Testamento, e volta a sê-lo aqui. A fé em Jesus e o recebimento do Espírito Santo são correlatos. A fé não precisa ser no Espírito, e realmente nunca se diz que é nEle; a fé da qual aqui se fala (duas vezes) é a fé em Jesus. Para o recebimento do Espírito, Jesus Cristo é o único objeto necessário da fé: *solus Christus.* E a única maneira de receber Cristo, neste texto como noutros trechos, é a fé: *sola fides.*

A passagem de João 7 também ensina que o Espírito dado à *sola fides* não é anêmico. O Espírito "*fluirá* como *rios* de água *viva.*" Não é lisonjeador para a fé em Cristo quando é identificada com uma mera semi-iniciação, sendo atribuída a ela uma mera gota de vida quase desprovida de poder. A formulação pentecostal, pois, diz: a fé em Cristo traz a *vida* espiritual; mas a fé subseqüente no próprio Espírito, conforme é evidenciada pelas línguas, traz o *poder* espiritual. No entanto, segundo João 7, a fé em Cristo traz, não apenas água para molhar a língua do crente, recebe de Cristo, no Espírito, não somente a existência espiritual e a revivificação, como também o poder espiritual.

Parece que o pentecostalismo deixa o crente simples numa condição algo semelhante ao viajante para Jericó na parábola do Bom Samaritano — "semimorto." O crente, pois, embora *vivificado* em Cristo, ainda não tem o que é chamado "poder para o serviço". A interpretação pentecostal da simples fé em Cristo, portanto, deprecia a suficiência de Cristo ao ensinar que a fé apenas dá a vida suficiente para existir como cristão, mas que ter poder para viver, servir, testemunhar e trabalhar como cristão requer uma segunda transformação — o batismo pentecostal no Espírito Santo.

A réplica do pentecostalismo usualmente é: a culpa não está com Cristo mas, sim, com o crente que, se tivesse crido suficientemente, teria recebido o suficiente. Esta resposta, porém, é insuficiente, conforme já vimos, pois o *locus operandi* do dom é transferido das mãos do doador para as mãos do recebedor que devem ser estendidas com boa disposição suficiente antes de o doador querer enchê-las. Exigir, porém, do iniciado que não tem vida espiritual (João 5:24) que faça todos os sacrifícios necessários, que se entregue totalmente, que creia suficientemente, e assim por diante, antes de Deus dar

Seu dom integral, é zombar dos mortos, invocar a lei, e fazer uma caricatura do evangelho da graça. A fé não é uma obra heróica. A fé é deixar que Deus exclusivamente seja heróico; é deixar Deus ser Deus. A fé simples em Cristo recebe tudo quanto Deus está oferecendo. Esta verdade deve ser mantida, senão o evangelho soçobra.

ii. Jesus, na Sua conversa com a mulher samaritana (João 4:7-15) declara: "Quem beber desta água tornará a ter sede; aquele, porém, que beber (aoristo: beber *uma vez*) da água que eu lhe der, nunca mais terá sede, para sempre;. . . será nele uma fonte a jorrar para a vida eterna" (4:14). Beber uma só vez da água que é o dom de Cristo basta para toda a eternidade. Ao receber a Cristo, não deve haver nenhuma sede por experiências espirituais "mais profundas" como se a água que a fé recebe de Cristo não satisfizesse inteiramente nem desse suficiente poder. O suspirar e a sede dos candidatos pentecostais a "mais" são colocados em dúvida.

Teme-se, além disto, que *exigir* que os crentes tenham sede por mais, numa segunda experiência que, somente ela, traz a plenitude espiritual, seja prejudicial à honra da fé. O ensinamento de que somente os crentes totalmente submissos, que falam em línguas, atingiram a plenitude espiritual, ao passo que a grande massa de cristãos que têm a fé "somente", deve ficar satisfeita com menos do que isto, está em contradição direta com o significado do evangelho, com as palavras deste texto, e com a experiência.

iii. João 10:1, 9-10.

> Em verdade, em verdade vos digo: O que não entra pela (*tēs* = uma só) porta no aprisco das ovelhas, mas sobe por outra parte (*allachothen* = por outros meios), esse é ladrão e salteador... Eu sou a (*hē* = única) porta. Se alguém entrar por mim (enfatizado), será salvo... O ladrão vem somente para. . . destruir; eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância.

Há somente uma porta, não há duas. Aquele que entra por esta única porta recebe a vida *em abundância*. Quem sugerir a entrada na vida abundante "por outra parte" (*allachothen*) fica sujeito à impressão pouco atraente dada por esta passagem. O próprio Jesus é "o caminho, e a verdade, e a vida" (João 14:6). E podemos dizer, adaptando de modo legítimo o ensino de João a respeito de Cristo e do Pai, que ninguém vem ao Espírito Santo senão por Cristo — realmente, Cristo não somente é o caminho para o Espírito Santo, é o caminho *do* Espírito Santo.

A busca pentecostal por "mais" através de um segundo "caminho" deve ser transformada em ações de graças evangélicas pelo "tudo" do caminho único — o caminho que é Cristo. Ações de graças evangélicas e não a aspiração pentecostal é o único caminho para um "mais" legítimo, pois somente elas honram o "tudo" dado suficientemente à fé em Cristo.

> Aquele que crê recebe a plenitude da obra de Deus. . . e nenhum esforço acrescenta um "mais" a esta plenitude (Lohmeyer)[42]

> Deus não quer nos ver colocando nossa confiança em qualquer outra coisa, nem comprometendo nosso coração com qualquer outra coisa senão Cristo na Sua Palavra, por mais santa e cheia do Espírito que essa coisa seja (Lutero).[43]

3. A ÁGUA DO BATISMO

a. *A Doutrina Neotestamentária (I Co 6:11; (12:13)[44]; Jo 3:5-8; Tt 3:4-8; cf. Rm 6:1-11; Cl 2:11-23).* i. A Palavra pregada e crida "se faz carne" na água do batismo. Observamos em Atos que a fé era encarnacional, ou seja, nunca permaneceu sendo só uma questão da alma, mas, sim, tornou-se histórica na ação do batismo na água. O preito fundamental da lealdade conforme o Novo Testamento — o compromisso de Deus e o do crente — é firmado

no batismo. O batismo é ainda mais do que o selo da fé do crente — embora também seja isto — é o selo da vinda do Espírito.

A conexão entre a água e o dom do Espírito Santo é atestada largamente no Novo Testamento. A conexão foi santificada e, num sentido relevante, iniciada pelo batismo do próprio Jesus (Mc 1:10 par.). Depois do primeiro sermão da igreja no Pentecoste, o Espírito Santo foi oferecido juntamente com a água do batismo (Atos 2:38). Conforme observamos, foi o plano cuidadoso do Livro de Atos ensinar a vontade divina para a mais íntima conexão entre o batismo e o dom do Espírito. Esta conexão divina é ensinada à igreja de modo mais lúcido na passagem de Atos onde uma suspensão temporária da conexão foi permitida e registrada, suspensão esta que então foi encerrada de modo imediato e dramático — em Atos 8. Em cada um dos textos principais subseqüentes sobre o Espírito em Atos — Atos 10-11 e 19:1-7 — a igreja é ensinada de modo impressionante que o dom do Espírito Santo e a água do batismo cristão são coordenados

ii. Em consonância com a experiência de Jesus e da igreja primitiva conforme é registrada em Atos, Paulo o apóstolo entendia que o batismo e o Espírito Santo estavam em estreita relação mútua.

> Mas vós vos levastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados, em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus (I Co 6:11).

O crente, conforme o texto importante, I Coríntios 6:11, é purificado do seu passado, santificado para ser possessão de Deus, e colocado como justo diante de Deus — "em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus." O nome de Cristo é pronunciado e o Espírito de Deus é dado, não em sucessão imperfeita ou duvidosa mas, sim, conforme os aoristos tríplices no texto declaram, no único ato de iniciação que é o batismo.

No batismo, o crente é lavado, santificado e justificado por meio de entrar no nova vida da comunhão no corpo de Cristo em que, por definição, habita, o Espírito Santo (I Co 3:16; 6:19; cf. Rm 8:9; Ef 2:22).

> O dom do Espírito no batismo não está em contradição com o dom do Espírito na pregação. O que é proclamado para todos na Palavra é individualmente aplicado e recebido no batismo. Aqui, a universalidade do evangelho fica sendo particular. O batismo é o lugar onde o Espírito Se dá ao crente *individualmente*.
>
> A pregação e o batismo ficam juntos num relacionamento um pouco análogo ao noivado e casamento: o crente tem um verdadeiro compromisso com o Espírito Santo através da mensagem da fé, e este compromisso passa, então, a ser ratificado pelo batismo, de modo individual e público.

A corrente inteira dos eventos desde a obra histórica de Cristo até Sua obra batismal em nossa história — desde a condição do Espírito (Cristo) através do meio do Espírito (a fé) — pode ser descrita como "a vinda de Cristo," ou "a vinda do Espírito," ou, conforme se pode entender que Paulo, em certa passagem interessante, está descrevendo a totalidade disto: "a vinda da fé" (Gl 3:23-27):

> Mas, antes que viesse a fé (*n.b.* a fé *vem*), estávamos sob a tutela da lei, e nela encerrados, para essa fé que de futuro haveria de revelar-se. De maneira que a lei nos serviu de aio para nos conduzir a *Cristo* (= a condição do Espírito), a fim de que fôssemos justificados por fé. Mas, tendo vindo a *fé* (= o meio do Espírito como sendo a mensagem da fé), já não permanecemos subordinados ao aio. Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé (= o meio do Espírito como o ouvir da fé) em Cristo Jesus; porque todos quantos fostes batizados em Cristo (= o meio do Espírito como sendo o batismo), de Cristo vos revestistes.

Paulo não está descrevendo aqui uma série de três ou quatro experiências que os Gálatas passaram em ordem irregular. Deus não é dado em parcelas — por exemplo, primeiramente em Cristo e na justificação, mais tarde no seu Espírito e na santificação — mas, sim, a justificação, a santificação e o Espírito são dados de uma só vez e juntos no seu único lugar divino — em Jesus Cristo (cf. I Co 1:30; 6:11). A totalidade é selada e solenemente efetuada no batismo que é a evidência do Espírito Santo e que introduz o crente na comunhão do Espírito no corpo de Cristo, a igreja.[45]

iii. O quarto evangelista apresenta a única doutrina neotestamentária da iniciação com toda a clareza que se possa desejar, no seu registro da conversação de Jesus com Nicodemos.

> Respondeu-lhe Jesus: "Em verdade, em verdade te digo: Quem não nascer da água e do Espírito (*ean mē tis gennēthē ex hudatos kai pneumatos*), não pode entrar no reino de Deus" (João 3:5).

Talvez seja esta a descrição clássica da iniciação do Novo Testamento — e certamente é a descrição principal feita por João.

A água e o dom do Espírito não poderiam ser mais estreitamente vinculados do que estão em João 3:5: "da água *e* do Espírito." João não colocou um segundo "de" (*ex*) antes de "Espírito" como teria feito se fosse descrever dois eventos diferentes. O único *ex* descreve uma única ocasião.[46] Esta singularidade passa, então, a ser completamente estabelecida pelo subjuntivo passivo *aoristo, gennēthē* que significa literalmente "*uma vez* nascido" da água e do Espírito.

Estes fatos, tomados em conjunto, devem acautelar-nos contra uma tendência a achar em João 3:5 uma referência a dois batismos ou dois nascimentos (depois do nascimento natural), a saber: "o batismo nas águas" e, posteriormente, um "batismo no Espírito," ou uma "regeneração" prévia da justificação, e um "batismo no Espírito" posterior, da santificação. Segundo o Evangelho de João há mesmo dois nascimentos: o natural e o espiritual (3:6); não há, porém, um nascimento natural seguido por um nascimento semi-espiritual, seguido finalmente por um nascimento plenamente espiritual. O homem deve "nascer de novo" (3:3) mas não "uma vez após outra."

Espiritualmente, o homem é nascido uma só vez, e isto "da água e do Espírito." É por isso que o batismo é o batismo do Espírito Santo. O batismo cristão é *um* (o "de" no singular), é realmente um batismo ("da água"), e, ao mesmo tempo, é realmente espiritual (e do Espírito").

A ênfase na passagem joanina está claramente colocada no Espírito. O renascimento de um homem não é um acontecimento perfunctório e não-espiritual segundo João 3. É um verdadeiro renascimento pelo Espírito Santo. Como sempre, no entanto, qualquer tentativa de impor condições na movimentação do Espírito é proibida (3:8). A descida do Espírito no batismo permanece sendo um mistério soberano, e uma maravilha da graça. A única conexão feita para o Espírito Santo é com a água. Mas *como* Se relaciona com esta água (vindo imediatamente antes, durante, depois?), ou como, ou por que vem mesmo, é proibida uma inquirição por demais curiosa. Assim como "o vento (*to pneuma*) sopra onde quer, ouves a sua voz, mas não sabes donde (*pothen*) vem, nem para onde (*pou*) vai; assim é todo (*pas!*) o que é nascido do Espírito" (3:8). Esta é uma advertência tão clara quanto o Novo Testamento tem contra o receitar de condições (*pothen*) ou evidências (*pou*) para o Espírito além da Sua vinda soberana em Cristo no Batismo. Nem na água em si, como componente sacralizado (Tertuliano), nem nas mãos nem nos privilégios da igreja que batiza (parte do catolicismo romano), nem na experiência notável do indivíduo (o pentecostalismo), nem na obediência (parte do cristianismo protestante), é que se deve procurar

a fonte ou evidência decisiva da vinda do Espírito no batismo. Para nós, importa somente saber que o Espírito vem *de cima* e em alguma conexão com a água do batismo, mas *como, donde, onde, por que,* à parte da fé (João 3:9-21 interpreta João 3:3-8) é colocado além do nosso conhecimento.

João 3:5-8 ensina a unidade, a soberania e a graça do batismo no Espírito Santo de modo tão impressionante quanto qualquer passagem no Novo Testamento.

iv. Finalmente, um tipo de resumo da doutrina neotestamentária do "batismo no Espírito Santo" pode ser descoberto em Tito 3:4-8:

> Quando, porém, se manifestou a benignidade de Deus, nosso Salvador, e o seu amor para com os homens, não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo sua misericórdia (= a condição do Espírito, cf. Gl 3:10, 14), ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo (*dia lutrou paliggenesias kai anakainōseōs pneumatos hagiou* = o Espírito Santo como o *meio* da iniciação, cf. 1 Co 12:13a), que ele derramou sobre nós ricamente *(hou execheen eph hēmas plousiōs* = o Espírito Santo como o *dom* da iniciação, cf. 1 Co 12:13b) por meio de Jesus Cristo nosso Salvador, a fim de que, justificados por graça, nos tornemos seus herdeiros, segundo a esperança da vida eterna.

A totalidade do evento salvífico — desde o advento até ao fim é vista como uma só grande ação. A salvação ocorre por causa do aparecimento da benignidade de Deus, o Salvador, e é aplicada de modo definitivo pelo lavar-regenerador-e-renovador batismal no Espírito Santo.

De modo relevante, a preposição da regência, *dia* ("mediante") é colocada somente antes de "o lavar regenerador," que está imediatamente ligado com a "renovação no Espírito Santo" o que indica, conforme João 3:5 indicara tão notavelmente, que o batismo não deve ser mantido à parte do Espírito, nem a regeneração da renovação: a única preposição na única frase mais uma vez confirma que é uma única ocasião[47].

E mais uma vez (cf. 1 Co 12:13) o Espírito Santo é contemplado não somente como o agente ativo ou meio de iniciação espiritual, como também o dom recebido da mesma — e isto não parcialmente, ou pobremente, mas, sim, segundo a palavra expressa, "ricamente" (3:6).

v. Podemos fazer três declarações específicas com base nos textos sobre o batismo-e-o-Espírito no Novo Testamento, conforme são resumidos na passagem de Tito.

1. Quando Espírito Santo opera como a "agente" da salvação, não parte para então reaparecer na plenitude e em pessoa, num momento mais digno ou puro mais tarde na vida do crente — como se o crente pudesse em qualquer momento ser mais digno ou limpo do que quando foi "lavado" por Deus; pelo contrário, o Espírito também é dado com o dom da salvação (Tt 3:6; cf. At 2 passim; 1 Co 12:13).

2. Quando o Espírito opera o novo nascimento e Se dá a Si mesmo, não o faz parcialmente, em medida, ou de modo mesquinho — i.é, "em certo sentido" — como se fosse dado a partir da relutância de Deus ao invés de pela graça de Deus; mas Ele é, por assim dizer, "bebido" (1 Co 12:13b), "derramado," "ricamente" (Tt 3:6; cf. Rm 5:5).

3. Depois, sendo tanto o agente quanto o dom, o rico dom, da iniciação espiritual, o Espírito Santo não é entendido no Novo Testamento como sendo (a) um agente independente, (b) um dom separado, ou (c) independentemente rico. Pelo contrário: (a) como agente, o Espírito batiza em *Cristo,* e é em virtude de ser batizado em Cristo que o crente pode ser considerado, de modo derivado, batizado no Espírito, porque Cristo e o Espírito

não estão divididos; (b) como dom, em corolário, o Espírito no Novo Testamento vem em e através do nome de Cristo Jesus e nunca numa experiência distinta com Ele mesmo, nem através de tal experiência, como dom separado que a iniciação em Cristo não conseguiu transmitir, como se o Espírito não tivesse sido plenamente dado a Cristo e, em Cristo e através dEle, a nós; (c) sendo, pois, o rico dom da salvação em Cristo, a riqueza do Espírito consiste no Seu indicar, não uma experiência melhor, mais alta ou mais rica nEle mesmo, mas, sim, uma justificação já realizada em Cristo (Tt 3:6-7).

Logo, a única obra salvadora que Deus realizou em Cristo na cruz e na ressurreição: *tornou possível* o dom do Espírito na retidão, que então é *comunicado* na mensagem da fé. *recebido* pelo ouvir com fé, e *selado* no batismo, onde o crente é plantado em Cristo na Sua obra salvadora. Conforme as palavras familiares de Efésios 4:4-5, há somente "um só Senhor" e "uma só fé" e, como conseqüência, há "um só batismo" mediante o qual aquele um só Senhor é recebido, aquela uma só fé nEle é selada, participa-se do Seu único corpo, e Seu único Espírito é dado.

A qualidade "única" e "de uma só vez" da aplicação salvífica de Deus é removida da inclareza, da subjetividade e da dúvida mediante o dom gracioso de Deus: o batismo visível, tangível, material. Ao invés de fazer da ocasião visível do recebimento do Espírito um evento extático ou esotérico que somente uma elite emocionalmente equipada poderia galgar, ou um ato que exigisse o máximo esforço e que, para várias pessoas, ocorreria em tempos diferentes e de modos diferentes com mais dificuldade ou menos e, para algumas pessoas, talvez de modo algum — sendo que tudo isto se aplica à doutrina pentecostal altamente forçada e desnatural das línguas — foi segundo a graça de Deus que Seu dom fosse ligado de modo tão terrestre num ato administrado tão simplesmente no agente comum e corriqueiro que é a água. Aqui também, no passo final da vinda de Deus aos homens, Seu dom nos é dado "fora de nós mesmos" a fim de que alcançasse o nosso íntimo, mas especialmente "para que (a promessa) seja segundo a graça, a fim de que seja firme a promessa para toda a descendência..." (Rm 4:16). O batismo é alguma coisa que todos podem fazer — ou, melhor — receber.

b. *A Conseqüência para a Doutrina Pentecostal dos Dois Batismos.* É, conforme já vimos, o ímpeto da doutrina pentecostal inevitavelmente transformar os termos neotestamentários da graça em termos pentecostais das obras. Este fato é mais aparente no modo pentecostal de entender a fé, examinado supra. Pode, porém, também ser ilustrado no modo pentecostal de entender o batismo.

O batismo, conforme a doutrina pentecostal majoritária, é primariamente um lugar onde os *crentes* agem. Donald Gee, conforme relembramos, define o batismo como um princípio que "se aplica à obediência global em tudo. Importa em *ações* que testemunham diante de todos que você aceitou a posição do discipulado" (grifos dele). Este modo de entender o batismo, como ações do crente, não é simplesmente uma parte do batismo; é, dentro daquilo que conseguimentos averiguar, o significado principal do batismo no pentecostalismo. Aquilo que Deus deseja dar gratuitamente aos crentes, o pentecostalismo deseja dar a Deus sacrificialmente — até mesmo no batismo.

i. As Conseqüências dos Textos Pneumatobatistas do Novo Testamento. [48] A primeira conseqüência do único batismo no Novo Testamento para os dois do pentecostalismo deve ser o desmantelamento do segundo batismo espiritual que ficou isolado, e sua volta para seu corpo original — a água. O batismo espiritual neotestamentário não era espectro sem corpo. Um batismo na Água, sem Espírito, ou um batismo no Espírito, sem Água, são ordinariamente impossibilidades (cf. At 8:15-16 e 19:1-17 para exatamente estas convicções, respectivamente). O único batismo em Cristo deve ser reinvestido com todo o poder que a Cristo cabe de direito. O nome de Cristo já não deve ser identificado com a vida

sem poder, com a regeneração que não é também renovação, com o novo nascimento que não é também nova energia. Não deve se asseverar mais, na presença da doutrina do Novo Testamento, que todos estes últimos predicados são negados ao batismo em Cristo e reservados no pentecostalismo para aquilo que é entendido como um segundo batismo, no Espírito.

Quando duPlessis, por exemplo, escrevendo na *Religion in Geschichte und Gegenwart,* afirma, conforme temos visto, que no pentecostalismo "todo novo convertido é encorajado a 'receber o Espírito Santo' e assim tornar-se uma testemunha de Jesus Cristo", parece que não percebe que um "novo convertido" é, pela definição da expressão, uma pessoa que já *recebeu* o Espírito Santo. Quando as Assembléias de Deus formularam sua doutrina do batismo no Espírito Santo, dizendo: "Todos os crentes têm o direito à promessa do Pai, e devem esperá-la ardentemente e buscá-la sinceramente", não somente indicam seu modo errado de entender aquilo que o Novo Testamento chama de "promessa", ao fazerem-na depender do ardor e sinceridade humanos, mas também conseguir contemplar "crentes" ("todos"!) que não receberam o Espírito. Quando a definição pentecostal supra conclui, portanto: "esta experiência maravilhosa (do batismo no Espírito Santo) é distinta da experiência do novo nascimento," devemos atribuir esta convicção a um conhecimento insuficiente do conteúdo que o Novo Testamento atribui ao seu único batismo.

Logo, aquilo que os pentecostais tiram do batismo, colocam de volta nas condições: a purificação, a remoção do pecado, a santificação, e assim por diante. Aquilo que Deus dá *de uma vez por todas* no batismo cristão, gratuitamente, ao ligar os crentes a Cristo na Sua morte para o pecado e na Sua ressurreição para a vida, o pentecostalismo subdivide em pelo menos dois eventos separáveis e torna-os em responsabilidades custosas ao candidato.

O pentecostalismo relocaliza aquilo que no Novo Testamento acontece num só ato no batismo — a morte para com o pecado e o poder para a vida — dentro de uma série de atos: primeiramente, a identificação com Cristo (a conversão), depois, o batismo no Espírito, e assim, finalmente, a plena identificação com o Espírito através do batismo no Espírito, com línguas. Ao longo do caminho, e cada vez mais, a tarefa do cumprimento fica com o crente.

A iniciação neotestamentária é, ao mesmo tempo, mais simples e mais graciosa. A totalidade é aplicada ao crente no batismo "em o nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus" (1 Co 6:11). O fardo do pecado é levado embora e a condição da justiça é cumprida pela obra histórica de Cristo; o dom deste cumprimento é transmitido ao crente na mensagem evangélica da fé em Cristo; o ouvir da fé é capacitado por esta mensagem; o batismo é dado; o crente chegou em casa.[49]

ii. As Conseqüências da Doutrina do Batismo em Romanos Seis. Conforme Romanos 6, a vida cristã tem seu alicerce no único batismo na morte, no sepultamento e na ressurreição de Cristo. Este batismo ocorre de uma vez por todas *(ephapax,* 6:10) e não é repetido. Logo, o cristão não precisa passar por duas mortes através de dois batismos antes de poder ter a vida espiritual. Seu batismo na água em Cristo *é* seu batismo no Espírito Santo, e é tão plenamente espiritual quanto o Cristo com quem foi batizado.

Toda a exortação cristã para o viver espiritual deve fluir deste único batismo e ser sustentada por ele e ser edificada sobre ele (Rm 6-8). A exortação ética cristã não visa levar o crente *para* este batismo completo. A ética e a espiritualidade cristãs baseiam-se *sobre* o batismo cristão já dado. No Novo Testamento, o batismo espiritual é a base, não o alvo, do esforço cristão.[50]

iii. As Conseqüências da Doutrina do Batismo em Colossenses. O resultado da identificação suficiente do crente com Cristo no batismo é a libertação, não somente do

pecado (Rm 6:1-11) e da lei (Rm 7:1-6) mas também da escrupulosidade mesquinha que procura remover seu próprio pecado, ou chamar de pecado aquilo que Deus não chama assim. Esta "libertação da escrupulosidade" é ensinada de modo claríssimo na doutrina do batismo em Colossenses.

(a) À Doutrina Pentecostal do Batismo Simbólico. Os crentes, tendo recebido "vida juntamente com ele (Cristo)" (Cl 2:13), não precisam de um "vivificar" ou batismo adicional (segundo ou suplementar). O desejo dos colossenses por "mais" era devido, pelo menos parcialmente, a uma falta de apreciar aquilo que já lhes fora dado quando se tornaram cristãos no batismo.[51]

A política de Paulo em discutir a fonte da vida e do poder dos cristãos não era olhar para trás, para uma experiência *incomum* apropriada somente por alguns, nem apontar para a frente, para uma segunda experiência, melhor, que somente os verdadeiramente dedicados poderiam galgar; pelo contrário, Paulo olhava para trás, para a experiência *comum* do batismo recebido por todos na igreja colossense, e, destarte, relembra aos colossenses (e outros cristãos de modo semelhante noutras Epístolas) tudo o que significa este único batismo e tudo quanto dá para todos os cristãos. Paulo, pois, entendia o batismo não como mera preliminar ou símbolo, mas, sim, como o recebimento do grande *plērōma* da carreira do cristão.

Que o pentecostalismo entende que o "primeiro" batismo, o batismo "na água", é apenas um símbolo e não o meio de Deus para ministrar o Espírito Santo, e, portanto, este batismo simbólico é visto primariamente sob o título da ação do crente mais do que a de Deus, pode ser observado outra vez nas seguintes observações.

> Destarte, no batismo na água, que é uma ação do nosso lado, *nós* selamos a fidedignidade de Deus, e no batismo no Espírito, que é uma ação do lado de Deus, *Ele* coloca o selo sobre nossa sinceridade, sinceridade esta que trouxemos a Ele.

> O batismo na água é o rito da entrada na igreja cristã, e simboliza a vida espiritual começada;... O batismo na água não tem, por si mesmo, nenhum poder salvífico; as pessoas são batizadas, não a fim de serem salvas, mas, sim, porque já são salvas. Logo, não podemos dizer que o rito é absolutamente essencial para a salvação, Mas podemos insistir que é essencial para a plena obediência.

A diferença entre o modo pentecostal de entender o batismo e o modo neotestamentário é, numa palavra, que aquele vê o batismo como sendo essencialmente a ação consagrada dos homens, ao passo que no Novo Testamento, o batismo é visto como sendo essencialmente a ação de Deus em prol dos homens. O batismo, segundo o Novo Testamento, é o lugar onde Deus sacramentalmente, i.é, física e individualmente, espiritual e realmente, dá e aplica aquilo que a Palavra falada prometeu de modo criador: o perdão dos pecados e o dom do Espírito Santo (falando com Lucas), a lavagem, a justificação, e a santificação (falando com Paulo), o novo nascimento, a regeneração, a renovação (para falar com João e a Epístola a Tito).

O batismo também é o lugar da confissão do crente. Mas este "também" torna-se por demais facilmente um "apenas" no desenvolvimento pentecostal, e, o que é igualmente sério, um "apenas" que é entendido menos como uma grata resposta à graça, do que como uma obra de obediência ou sinceridade com que Deus fica impressionado.

É fácil, portanto, ver por que *este* batismo precisa de ser suplementado ou enchido — e realmente enchido — porque nada recebe da parte de Deus senão uma oportunidade para o crente demonstrar sua dedicação. Um segundo batismo deve finalmente dar alguma coisa divina, e este batismo é o batismo pentecostal no Espírito Santo com línguas. É *este* evento físico e individual que é o sacramento pentecostal.

Onde o batismo é concebido como sendo símbolo da realidade maior que ocorre no coração humano, ali o coração humano assume o lugar e o centro de interesse, e não a obra divina. O batismo é um símbolo de uma obra no coração, mas este é apenas um dos seus significados: é, em primeiro lugar, o *local* onde Deus identifica o crente com Cristo e Sua obra, e isto não apenas simbolicamente, mas de modo real. Até mesmo a erudição batista está chegando a afirmar que a interpretação dos textos batismais do Novo Testamento requer aquilo que é chamado o modo "realístico" de entender o batismo, ao invés do meramente simbólico. [52]

Além disto, embora o Novo Testamento também saiba levar a sério a confissão da fé do crente na ocasião do batismo (c.f., e.g., Atos 22:16), não podemos achar trecho algum onde a ação do crente é enfatizada, e ainda menos, celebrada como o teatro da dedicação admirável que Deus passa a honrar. É precisamente esta tendência de glorificar a dedicação do crente que, segundo nos parece, enfraquece qualquer legitimidade que o "batismo na água" pentecostal talvez pareça possuir em si mesma. A graça, pois, mais uma vez é esvaziada do seu conteúdo pela ênfase dada à devota obediência humana.

Um batismo esvaziado de todo o conteúdo espiritual clama por um batismo "maior", "mais alto," e finalmente, "espiritual." E assim, ironicamente, até mesmo no pentecostalismo o espiritual precisa ser evidenciado pelo físico e visível — o falar em línguas, o sacramento pentecostal — como a localidade da vinda do Espírito e da certeza que o crente tem da Sua vinda.

Apesar disto, o batismo neotestamentário, tão mais simples, dá (e não meramente oferece) tudo quanto Deus em Cristo fez em prol dos homens. Este "tudo" deve ser mantido de modo inviolável. O ponto crítico onde a salvação divina entra na vida do indivíduo, segundo o Novo Testamento, pelo menos, é onde a fé no evangelho se torna pública no batismo em Cristo. "Não há nenhum dom ou poder que os documentos apostólicos não atribuem ao batismo" (Schlatter). [53]

A redescoberta do significado do batismo neotestamentário é da máxima importância para as aberrações que oferecem "mais" serem resistidas, e para a igreja ser ela mesma. O pentecostalismo, pois, é uma ilustração do fato de que onde o batismo único da Bíblia é esvaziado do seu conteúdo, outros substitutos e suplementos — outros batismos — acorrem com precipitação para preencher o vácuo. Onde o batismo único não é o selo suficiente da certeza, então outras certezas, outras evidências, *devem* ser achadas, pois a certeza da salvação é uma preocupação humana importante. E as certezas-substitutas não podem evitar ser uma ameaça contra a suficiência do *solus Christus* com Quem o crente é identificado no batismo, e da *sola fides* que o batismo concretiza.

(b) Aos Substitutos Pentecostais do Batismo. Com a relevância e significado do batismo impressionadas sobre as memórias dos crentes colossenses, Paulo passou a desviar das vidas dos crentes os diversos substitutos que estavam sendo circulados em Colossos na forma de regulamentos espirituais escrupulosos (2:16-23). Estes incluíam condições da abstinência, da observância de dietas e dias (2:16), e em especial e mais internamente, a condição da auto-humilhação (*tapeinophrosunē*; "auto-mortificação," NEB). Este alvo de auto-humilhação era, de modo interessante, chamado "vista" e "plenitude." Especificamente, a condição de auto-humilhação em Colossos "requeria do indivíduo," Lohmeyer comenta de modo deliberado, "que 'se esvaziasse' a fim de, mediante esta atitude, possuir o conteúdo do 'enchimento'." [54]

A auto-humilhação ou, conforme RSV às vezes interpreta favoravelmente *tapeinophrosunē*, a "humildade", não era uma característica a ser desprezada em si mesma, pois Paulo mais tarde pode alistá-la entre outras características a serem "vestidas" pelo crente (3:12). Não era aparentemente sua *natureza* que desagradava a Paulo, mas, sim, seu *lugar*

e sua *importância* como uma condição prévia da plenitude cristã. O auto-esvaziamento da auto-humilhação podia ser conclamado como uma disposição que fluía de tudo quanto a pessoa tinha em Cristo (3:12), mas não poderia ser empregado como uma condição especial para os crentes cumprirem se quisessem ter a plenitude cristã (2:18-23).

Algumas condições pentecostais não são repreensíveis em si mesmas. Mesmo assim, ao transformar as graças cristãs em condições cristãs, as virtudes são transformadas em leis. Quando uma graça fica sendo uma condição, então cessa de ser virtuosa no sentido cristão. O auto-esvaziamento é uma condição no pentecostalismo para o enchimento do Espírito; em Paulo, é uma conseqüência responsável.

Deve ser reconhecido também que, como no caso dos colossenses, a promoção pentecostal do rigor da devoção, da abnegação, e das negações do corpo, do próprio-eu e da mente freqüentemente parecem muito espirituais. A expressão pentecostal está cheia de observações tais como as seguintes (note especialmente as referências depreciados ao *natural* e *humano*, e as estipulações pentecostais normativas antes do pleno recebimento do Espírito):

> Oh! a emoção de ser totalmente submisso a Ele! Minha mente sempre estivera muito ativa. Suas operações me tinham causado a maior parte dos meus problemas na minha experiência cristã... Nada impede a fé e a operação do Espírito tanto quanto a auto-asseveração do espírito humano, a sabedoria, a força e a auto-suficiência da mente humana. Esta deve ser crucificada, e é aqui que aparece a luta. Devemos ficar totalmente perdidos, insuficientes e incapazes em nossa própria consciência, totalmente humilhados, antes (*n.b.*) de podermos receber esta possessão do Espírito Santo... Nunca procurei 'línguas'. Minha mente natural resistia à idéia. Este fenômeno necessariamente faz violência à razão humana. Importa em abandonar esta faculdade por um tempo. E este é geralmente o último ponto que se rende. A mente humana é mantida plenamente em suspensão neste exercício. E isto é 'tolice', e uma pedra de tropeço, para a mente ou a razão naturais... Não precisamos esperar que alguém que não chegou a esta profundidade de abandono no seu espírito humano, esta morte para com sua própria razão, ou aceite ou compreenda tal coisa. A razão natural deve estar submissa nesta questão... É o princípio subjacente do 'batismo'... Devemos entrar 'despidos' nesta experiência. A totalidade do próprio-eu foi-se (Bartlemann, *How Pentecost Came to Los Angeles,* 2ª. ed., págs. 72-75).

Neste exemplo longo porém típico, podemos observar mais uma vez a antipatia ao humano e ao natural que é a marca oficial do ensino pentecostal (e místico) — e dos mestres colossenses — na promoção do "rigor da devoção e auto-humilhação e severidade para com o corpo." O alvo dos movimentos, tanto do antigo quanto do moderno, é o mesmo: a participação exclusiva naquilo que é espiritual; e o caminho é o mesmo: a submersão de tudo quanto é natural e humano — desde a vontade até o corpo *(ethelothrēskia, apheidia sōmatos,* 2:23). Sente-se que é axiomático que, sempre que o humano é sublimado, o espiritual é elevado.[65]

Mesmo assim, embora as disciplinas e devoções espirituais em Colossos fossem do tipo mais maravilhoso, seu fim era simplesmene a glorificação daqueles que as realizavam — não satisfaziam a Deus mas, sim, à carne (2:18; 2:23). Embora a "humildade" fosse o meio exigido para o fim, que era a "plenitude" divina, o verdadeiro fim e causa deste "caminho", de acordo com Paulo, não era o espírito mas, sim, aquilo que é "enfatuado" *(phusion,* 2:18).

Há um lugar para a disciplina, devoção e humildade cristãs (3:1-12), mas não é antes e em prol de, é depois e por causa da plenitude que é recebida de uma vez por todas em Cristo, pela fé, no batismo. A disciplina cristã nunca consiste em cumprir condições para algo "mais" ou para uma plenitude não recebida em Cristo; pelo, contrário, consiste, na linguagem mais simples de Paulo, em viver pela fé em Cristo, sendo abundante em ações

de graça (2:6-7), andando no Espírito (Gl 5: Rm 8), guardando os mandamentos de Deus (1 Co 7:19) — tudo em gratidão pela redenção passada, lealdade ao Redentor-Senhor presente, e antecipação do julgamento vindouro.

Menos de tudo, a devoção cristã não consiste nas minúcias dolorosamente mesquinhas de auto-regulamento e auto-observação, na escrupulosidade do microscópico; consiste nas graças maiores da compaixão e bondade cristãs para com outras pessoas que flui com gratidão da plenitude em Cristo para conosco (3:12-17).

Há, decididamente, um lugar para a guerra espiritual séria, atenta, e até mesmo rigorosa nas vidas dos cristãos (3:5-11; cf. os verbos no tempo presente em 1 Co 9:26-27; Rm 8:13), mas não é a guerra opressora *em prol de* Deus ou Seu poder e Sua plenitude, é a guerra que reveste de poder, *dentro de, e a partir de,* Sua graça, Seu poder, e Sua plenitude (3:5 "portanto"!), todos os quais sendo dados no cristão (2:11 - 15; 3:9-11).

C. A EVIDÊNCIA DO ESPÍRITO: A FÉ CRISTÃ

1. A DOUTRINA NEOTESTAMENTÁRIA (GL 4:6-7; 5:5-6, 22-23; RM 5:5; 8:11-25; I CO 2:12; II CO 1:22; 5:5; I JO 3:24; 4:1-3, 13-16; EF 1:13-14; 4:30; JO 14:16-17, 26; 15:26; 16:7-15)

a. *Introdução: a Fé, a Esperança, e o Amor.* Ao esboçar as evidências neotestamentárias do Espírito Santo, ficamos obrigados a declinar nada menos do que a doutrina do Espírito Santo quase inteira do Novo Testamento. Isto porque as evidências do Espírito Santo são tão amplas quanto Sua obra. O centro da Sua obra acha-se, conforme já vimos e agora passaremos a ver outra vez, na fé, que é outro modo de dizer que é achado em Cristo. A partir deste centro, o Espírito Santo ilumina a única grande obra salvadora de Deus, pois esta obra tem o vasto alcance, na sua plenitude, desde o conselho de Deus antes da criação até a consumação pós-histórica de Deus, ou no fim da história.

O Espírito Santo, podemos dizer, pois, num resumo preliminar, evidencia um ministério compreensivo da fé, da esperança e do amor. E a esperança e o amor são entendidos, não como alternativas à fé, ou suplementos da fé, ou melhorias da fé, mas, sim, como o fruto espiritual da própria fé. Este fato básico introdutório está indicado na lembrança temática de Paulo em Gálatas (5:5-6):

> Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a *esperança* da justiça que provém da *fé*. Porque em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão, tem valor algum, mas a *fé* que atua pelo *amor*.

O Espírito "pela fé" (*sola*!) opera a totalidade da vida cristã da esperança e do amor, e assim evidencia a Si mesmo. O Espírito dá primeira e fundamentalmente a certeza da fé. Depois, por meio desta certeza, o Espírito opera o propósito da esperança e a paciência do amor. Estas são as evidências principais do Espírito na vida dos crentes. Logo, retornaremos a cada uma delas — a fé, a esperança, e o amor — por sua vez (b-d, abaixo). A evidência do Espírito é resumida de modo mais compreensivo como a obra da cristocentricidade, a obra, pois, de trazer à lembrança eficaz — a si mesmo e aos outros — a Pessoa e o significado de Cristo (e, abaixo). O próprio Cristo é a evidência clássica do Espírito.

b. *Fé para Crer (A Certeza da Fé).* i. Gálatas 4:6-7; Romanos 8:15-17a. Quando Paulo nos seus dois argumentos teológicos fundamentais em Gálatas e Romanos acaba de desenvolver a obra redentora de Cristo, chega a uma certa conclusão na sua descrição, em formulações notavelmente semelhantes em junturas notavelmente semelhantes do argu-

mento: o papel essencial do Espírito — talvez até mesmo Seu papel primário — é dar aos homens fé no Pai.

> E, porque vós sois filhos, enviou Deus aos nossos corações *o Espírito de seu Filho*, que clama: *"Aba, Pai!"* De sorte que já não és escravo, porém filho; e, sendo filho, também herdeiro por Deus (Gl 4:6-7).
> Porque não recebestes o espírito de escravidão para viverdes outra vez atemorizados, mas recebestes *o espírito de adoção*, baseados no qual clamamos: *"Aba, Pai!"* O próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus. Ora, se somos filhos, somos também herdeiros (Rm 8:15:17a).

Para Paulo, a capacidade de clamar "Pai!" era a obra e, portanto, a evidência do Espírito do Filho. A evidência do Espírito é, primeiramente, a fé cristã em Deus Pai ou — a oração cristã.

O Espírito, nestes textos paralelos, é deliberadamente chamado "o Espírito do Filho/ de adoção, não somente porque o Espírito pertence ao Filho e é dado nEle, mas, sim, porque é a obra do Espírito assegurar aos crentes que são, mediante o Filho, verdadeiramente filhos de Deus. O dom do Espírito é, em primeiro lugar, a certeza subjetiva do dom da adoção ou da justificação. A justificação "objetiva" e o dom "subjetivo" do Espírito não podem ser separados entre si, pois a primeira é a aceitação diante de Deus e o segundo é conhecimento desta aceitação. E o que Deus ajuntou, não o separe o homem. A justificação "objetiva" nunca permanece sendo *meramente* objetiva, mas, sim, sempre é acompanhada indiretamente na Palavra por sua revelação "subjetiva," e esta é a primeira obra do Espírito — este *é* o Espírito. Sua evidência é a certeza cristã.

É a plenitude da graça e da beleza e da inteireza do evangelho que o Pai não somente envia Seu Filho para a salvação dos homens, como também, como parte integrante desta missão, envia *o Espírito* do Seu Filho "para baixo" no evangelho (*akoē*) cristão e depois "para cima" na oração cristã (*abba*) a fim de que os homens não somente *tenham* esta salvação, como também *saibam* que a têm. Aqui, na oração "Pai querido," a obra divina da salvação completa o circuito. Assim como Deus cumpre em Cristo as *condições* para o recebimento do Seu dom, e assim como *comunica* este dom mediante a pregação de Cristo e o batismo em nome dEle, assim finalmente, e através do mesmo evangelho, capacita até mesmo a *resposta* da oração dirigida a Deus. Desde o céu, através da história, para dentro do coração, e de volta ao céu, o circuito inteiro é de Deus (cf. Rm 11:36: "dele e por meio dele e *para* ele são todas as coisas"). E o Espírito que vem para capacitar a oração cristã não é uma influência ou princípio estranho ao Pai e ao Filho, mas, segundo o modo de Paulo entender, é o próprio Espírito de Deus, ou, na expressão exata e até mesmo trinitariana de Paulo, é "o Espírito do Seu Filho." A obra da salvação é a obra do Deus triuno, Pai, Filho e Espírito Santo. Destarte, mesmo ao *fechar* o circuito da salvação — na oração "Pai querido" — o Espírito do Filho de Deus é o Doador e os homens não ficam com o fardo de si mesmos nem das suas obras.[56]

ii. Romanos 5:5. O que significa este circuito gracioso recebe seu comentário numa passagem paralela (Rm 5:5): "O amor de Deus é derramado em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado."

Em primeiro lugar, o fato de que o Espírito é uma doação divina e não uma obtenção humana é ressaltado pela descrição do "Espírito Santo que nos foi *outorgado*." E a palavra "outorgado" está no aoristo, que indica que Deus dá Seu Espírito de modo decisivo uma só vez — quando o homem se torna cristão. O Espírito é o dom da certeza.

Em segundo lugar, a obra do Espírito que é recebido uma só vez é a distribuição, derramamento ou divulgação *contínuas* do amor de Deus nos corações dos cristãos. Paulo

descreve *esta* obra, gramaticamente, como sendo uma obra *perfeita (ekkechutai en)*, o que significa que a presença do Espírito, uma vez decisivamente introduzida no passado, agora permanece, e que a obra que Ele introduziu de uma vez por todas, agora continua constantemente.[57]

O *dom* do Espírito como o comunicador subjetivo do amor de Deus é, conforme Romanos 5:5, de uma vez por todas (aoristo); a *obra* do Espírito como a disseminadora do amor de Deus é permanente (perfeito) porque continua a distribuir nos corações dos crentes o amor que introduziu de uma vez por todas (para o dom e a obra do Espírito, respectivamente, cf. Gl 3:3, 5). Qualquer doutrina que sugerisse que o Espírito apenas *traz* o amor de Deus e depois vai embora até que os crentes estejam suficientemente obedientes e vazios para merecerem o próprio Espírito e Sua habitação, separaria os crentes da fonte de onde recebem a certeza de que são mesmo amados por Deus e de que são mesmo cristãos.

iii. I Coríntios 2:12. Nos três textos de Gálatas-Romanos discutidos supra, pode-se dizer que a essência bem como a evidência do ministério do Espírito recebido tem sido o destravar os corações dos crentes ao conhecimento do amor de Deus. No seguinte texto de Coríntios, a mesma verdade é aparente:

> Ora, nós não temos recebido o espírito do mundo, e, sim, o Espírito que vem de Deus, para que *conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente* (I Co 2:12).

Paulo se dirige a todos os cristãos em Corinto (e além) de modo inclusivo, como tendo recebido o Espírito de Deus ("nós"). A garantia da suficiência desta dotação divina a todos os cristãos inclusivamente, é a fonte duplamente ressaltada: "de Deus. . . por Deus."

Da maior importância para nossas considerações, aos homens é dado o Espírito por Deus a fim de que *conheçam (eidomen)* as coisas que lhes foram dadas gratuitamente (*ta charisthenta*) por Deus. Com *charisthenta* Paulo emprega sua raiz predileta, *charis*, graça-gratuito.[58] O propósito do Espírito é dar o entendimento da graça. Aquilo que Deus dá, dá *charis*, grátis, de graça. E com Seus dons gratuitos, como parte importantíssima deles, dá Seu Espírito a fim de que os homens entendam e tenham a certeza daquilo que lhes foi dado. O dom que Deus dá do Seu Espírito em, e com os dons da graça é para capacitar os crentes a entender o que são estes dons, e o que significam.

É interessante que o ministério do Espírito seja descrito aqui, não como um desvendar de coisas futuras ou exóticas, mas, sim, das coisas que *já foram* dadas gratuitamente. Nem se entende o ministério do Espírito como sendo uma introdução a Ele mesmo. Pelo contrário, descobrimos outra vez que o ministério do Espírito está dirigido, por assim dizer, para fora dEle mesmo e do numinoso, e em direção à graça e à história. A graça, e não o Espírito, é o enfoque da evidência do Espírito.[59]

Através do dom do Espírito, o cristão não somente *possui* os dons da graça, é capacitado a ter algum discernimento daquilo que estes dons são e significam. O Espírito Santo, em resumo, é o caminho de Deus para o cristão entender a obra de Deus. "Pneuma ist also die christologische Kategorie der Realisation" (Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma*, pág. 139). (O Espírito é, também, a Categoria cristológica da Realização.)

iv. II Coríntios 1:22; 5:5; I Jo 3:24; 4:13. Paulo também chamou o Espírito Santo de "garantia" ou "penhor": "Também nos selou e nos deu o penhor do Espírito em nossos corações" (II Co 1:22; cf. 5:5: "Ora, foi o próprio Deus quem nos preparou para isto, outorgando o penhor do Espírito"). Quando Deus dá Sua grande salvação, segundo o modo de Paulo entender, não somente a *dá*, como dá com ela Sua *garantia* de que a deu; trata-se do Espírito Santo. João entende o Espírito de modo semelhante: "E nisto *conhecemos* que

ele permanece em nós, pelo Espírito que nos deu" (I João 3:24; cf. 4:13: "Nisto *conhecemos* que permanecemos nele, e ele em nós, em que nos deu do seu Espírito"). O conhecimento ou a certeza de que Deus está conosco é indissoluvelmente entreleçado com Seu dom que é o Espírito que nos dá.

> É interessante que em todos os quatro textos paulinos-joaninos citados supra (cf. também Rm 5:5) o Espírito é descrito como "dado" — três vezes no aoristo, uma vez no tempo perfeito. O fato de que é sempre "dado" ressalta o caráter do Espírito como "dom", sendo que nunca é merecido (Atos 8:20). O fato de que Sua qualidade de "dado" está no aoristo e no perfeito sublinha outra vez o caráter decisivo, e impossível de ser melhorado, do dom de Deus.

v. I João 4:1-3. Finalmente, há um teste ou evidência mediante o qual a igreja pode ter a certeza de que o testemunho do Espírito que recebe é o testemunho do Espírito de *Deus*:

> Amados, não deis crédito a qualquer espírito: antes, provai os espíritos se procedem de Deus, proque muitos falsos profetas têm saído pelo mundo afora. Nisto reconheceis o Espírito de *Deus:* todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio em *carne* é de Deus; e todo espírito que não confessa (texto variante: "solta") a Jesus não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem, e presentemente já está no mundo (I João 4:1-3).

A evidência do Espírito não é mística ou extática, é testemunho claro ao *Jesus na carne*, o Cristo encarnado. Esta confissão é a primeira evidência pública sem ambigüidade da divindade e presciência do Espírito (cf. I Co 12:1-3 e sua exposição abaixo, págs. 227-28).[60]

Em todos os textos paulinos-joaninos acerca da evidência do Espírito, que passamos em revista até esta altura, é interessante observar que o testemunho do Espírito nunca é a Si mesmo, nem a qualquer obra incomum que Ele realiza a fim de apontar a Si mesmo especificamente; pelo contrário, há evidência do Espírito de modo *indireto*, mediante a capacidade de orar "Pai querido", ou mediante a confissão de Jesus — como sendo divino (I Co 12:2) e humano (I Jo 4:3). [61]

Era a ameaça gnóstica que Jesus Cristo fosse entendido doceticamente, como não sendo realmente humano, como um operador transcendente de milagres e já não como o Filho do homem, crucificado e sofredor que viera na carne, no Jesus terrestre e humano. É significante que o perigo no gnosticismo achava-se na direção, não de ressaltar demasiadamente a humanidade de Jesus, mas, sim, de ressaltar Sua divindade às expensas da Sua real humanidade.[62]

O Espírito Santo não é evidenciado de modo fidedigno naquilo que é externamente extraordinário ou sobre-humano — precisamente estes aspectos eram características do testemunho gnóstico. O Espírito é evidenciado de modo fidedigno na confissão fiel do Senhor Jesus que entra naquilo que é comum, natural e humano, i. é., na carne. Outros espíritos são caracterizados, especificamente, pelo seu "Cristo espiritual"; mas é na confissão da presença do Cristo no Jesus terrestre que João reconhece o Espírito de Deus.

vi. Resumo. O dom do Espírito de Deus capacita os crentes a saber, a ter certeza, a orar para, a entender, a confessar, e a discernir o verdadeiro amor de Deus Pai na graça de Jesus Cristo Seu Filho. Não estaríamos errados se supuséssemos, com base no testemunho do Novo Testamento acumulado até agora sobre a evidência do Espírito Santo, que sempre que "a graça do Senhor Jesus Cristo e o amor de Deus" ocupam uma posição central, *ali* está "a comunhão do Espírito Santo" (II Co 13:14).

c. *Fé para Esperar (A Expectativa da Fé).* O Espírito ministra a fé não somente num Pai presente através do Filho, e a uma salvação aoristo-perfeito que nEle foi dada com certeza, mas o Espírito também exerce um ministério (outra vez *fide*) da esperança. "Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé" (Gl 5:5). O Espírito, noutras palavras, dirige os crentes não somente para o passado remidor e o presente vivo, mas também para o futuro emocionante.

Há um perigo na preocupação com a plenitude espiritual, como, por exemplo, no contexto colossense, de que o verdadeiro "ainda não" da esperança cristã e a autêntica *não-plenitude* da vida cristã na peregrinagem sejam perdidos de vista. Os que estão em Cristo não somente *têm* a retidão, a plenitude, a vida e a redenção, mas também esperam, gemem, lutam para avançar, e buscam a justiça, a plenitude, a vida, e a redenção nEle (cf. especialmente Fp 3:9-14; ver também Rm 8:18-25; Cl 3:1-4; Ef 1:14; 4:30). Se a plenitude espiritual for entendida de modo radical e não-evangélica, a esperança seria dispensável e a fé, portanto, já não seria fé. Mas pelo Espírito o cristão não crê somente, espera também.

Mesmo assim, a esperança cristã não é um desejo inseguro. O fato de que não é assim — de que pode ser a expectativa forte e segura — é a obra do Espírito Santo. O Espírito Santo é, pois, conforme já vimos, "a garantia", ou, conforme talvez diríamos agora, "a entrada," "as primícias" da nossa "adoção", "redenção", e "herança" (Gl 4:5-7; Rm 8:15-17, 23; Ef 1:5, 14; 4:30). A esperança cristã não é um desejo inseguro e "não confunde" *porque* "o amor de Deus é derramado em nossos corações *pelo Espírito Santo*, que nos foi outorgado" (Rm 5:5). O cristão, portanto, não espera o fim catastrófico de modo passivo e estóico ou, no outro extremo, ansiosamente, mas, sim, no Espírito aguarda ardentemente o fim transformador, a gloriosa revelação dos filhos de Deus, e intimamente geme por este fim (Rm 8:18-25).

> O aguardar da esperança no Novo Testamento não é um aguardar a plenitude do Espírito Santo. O alvo do aguardar e da esperança no Novo Testamento não é o Espírito — o Espírito é o *meio* (*dia*, Rm 8:11; *en*, Ef 4:30) e a garantia, mas não o fim e o alvo (nunca *eis*) da expectativa e da aspiração do cristão. Conforme o Novo Testamento, nenhum cristão espera, além de Cristo, uma segunda experiência do Espírito imperfeitamente recebido no princípio. O verbo "esperar" nunca é usado para uma expectativa do Espírito Santo depois de Pentecoste. Pelo contrário, o cristão espera *através de, por,* ou *em* o Espírito *pneumati,* Gl 5:5), pela fé, a única esperaça da igreja na herança de Cristo. Pois é somente *porque (hoti)* Deus já deu o dom do Seu Espírito no aoristo-perfeito (= completo) que a esperança cristã tem qualquer substância ou possibilidade (Rm 5:15).
>
> Finalmente, de acordo com Paulo, "se alguém não tem o Espírito de Cristo, este tal não é dele" (Rm 8:9b). Não existe uma coisa tal como um cristão sem o Espírito, ou o Espírito "sem" (I.é., sem habitar) um cristão. Romanos 8:9a: "o Espírito de Deus habita em vós." — Romanos 8:10a: "Cristo está em vós."

Uma passagem em Efésios fornece uma conclusão condigna à consideração do ministério de esperança exercido pelo Espírito e oferece, ao mesmo tempo, um panorama do espectro inteiro do "caminho" do Espírito, a partir da Sua *condição* cristológica, passando por Seu *meio* querigmático, até Seu *fim* escatológico:

> Em quem (Cristo, a condição) também vós, depois que ouvistes a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação (= a mensagem), tendo nele também crido (= fé), fostes selados (= batismo) com o Espírito Santo da promessa; o qual é o penhor (= evidência) da nossa herança até ao resgate da sua propriedade, em louvor da sua glória (= fim) (Ef 1:13-14).

d. *A Fé para Amar (A Energia da Fé).* [63] A fé, que é a obra do Espírito, evidencia-se, na expressão inesquecível de Paulo, "energiza-se" pelo amor (*pistis di agapēs energoumenē*, Gl 5:6b).

A obra do Espírito no amor é entendida no Novo Testamento em dois relacionamentos especiais: negativamente, para com a carne, e positivamente, para com o próximo.

i. A Carne. Primeiramente, a "fé que atua pelo amor" é uma energia em constante tensão com um poder que Paulo chama "a carne". A vida no Espírito, se é real, é a vida guerreando contra a carne. E esta guerra, segundo Romanos 8:13, não é questão do passado do cristão — que termina ao ser recebido o Espírito. A guerra do cristão é a responsabilidade *contínua* de "mortificar" (*thanatoute*, tempo presente) suas más inclinações precisamente *porque* o Espírito foi recebido e é Santo. O homem que sofre com Cristo na sua luta contra a carne tem, no *meio daquela própria luta* uma forte certeza de que é guiado pelo Espírito e, portanto, é um filho de Deus. É provavelmente esta a relevância da justaposição de duas frases importantes em Romanos 8:13-14: "se pelo Espírito (constantemente) mortificardes os feitos do corpo, certamente, vivereis. Pois todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus."[64]

Logo, andar em amor quer dizer, essencialmente, andar segundo o Espírito e *contra* a carne (Gl 5; Rm 8). Este andar é, em si mesmo, uma evidência do Espírito; é a maneira de a fé se energizar diariamente, é a dimensão externa da fé. Mais uma vez, portanto, a evidência do Espírito não é essencialmente extática, é ética. Não é o cristão que pode ter as experiências espirituais mais numerosas ou mais altas, ou tornar-se menos inteligível ao seu próximo ou a si mesmo que tem a evidência do Espírito. O amor, pois, não é o extinguir do ego no êxtase, é o refrear do ego com domínio-próprio e depois, conforme veremos momentaneamente, a entrega do ego, em amor, ao próximo (e neste último sentido, é literalmente ec-stático, "fora de si mesmo"). O amor, no entanto, em primeiro lugar, não é tanto a explosividade de grande emoção quanto o controle das emoções; não é tanto grandes emoções, de modo algum, quanto grande paciência (cf. I Co 13:4-7 com relação a 13:1-3); e em momentos cruciais não é nem sequer tanto uma questão do falar da língua quanto é questão do serviço das mãos (cf. I Jo 3:18).

ii. O Próximo. Em todos os tipos do gnosticismo o alvo mais alto da vida espiritual é a obtenção da substância divina para si mesmo. A fé cristã distingue-se desta piedade que parece ser devota mas que realmente é egoísta, ao localizar o enfoque da vida cristã, não na acumulação da espiritualidade ou do espírito para si mesmo, mas, sim, de modo mais terrestre, em dar-se ao próximo No gnosticismo o alvo da vida espiritual é o esvaziamento de si mesmo a fim de ser cheio de substância divina — é vertical; na fé cristã, o alvo é o esvaziamento de si mesmo em prol do próximo humano — é horizontal. Esta diferença das direções na energia determina a diferença de tipos de evidência. A "experiência espiritual" (*gnōsis*) "ensoberbece," mas o amor cristão "edifica" (I Co 8:1b).

O próximo, que é muito visível, é a solicitude da espiritualidade autêntica; o invisível, o "espiritual" é o enfoque de todas as variedades da espiritualidade místico-gnóstica. O gnóstico, no entanto, está separado do seu próximo não somente por seus alvos espirituais. Está separado, também, pelas próprias experiências espirituais. Isto porque com cada experiência o gnóstico sobe para um nível superior de vida espiritual. Acima do mero pístico (o que crê) fica sendo um gnóstico (o que tem experiência).[65] O próximo não é apenas marginal ao gnóstico, como também o próximo, inclusive o irmão cristão, usualmente será achado *abaixo* do gnóstico. Destarte, o gnosticismo (o experimentalismo) leva inevitavelmente ao cisma. Isto porque o gnóstico, através dos seus alvos e das suas experiências, i.é., pelo seu modo global de entender o Espírito, chega cada vez mais a considerar-se espiritualmente superior àqueles que chama de cristãos nominais e, naturalmente portanto, a todas as demais pessoas.

iii. A Relevância Especial da Primeira Epístola de João. Foi contra o complexo inteiro de idéias gnósticas descritas supra que I João em especial se dirigiu. Os gnósticos alegavam que possuíam um conhecimento especial de Deus (I João 2:4).

> Este conhecimento de Deus que, segundo se assevera, é superior e além do alcance do cristão mediano, é o centro da religião (dos gnósticos). Aqui, conforme acreditam, atingiram uma comunhão com Deus que os ergue muito acima do cristão usual das igrejas.[66]

Em contraste com esta piedade da vida superior, João estabelece o único critério legítimo da fé cristã conforme ele a entende — a guarda dos mandamentos, i.é., o *agapē*.

A falha ética gnóstica derivava de uma deslocação teológica mais profunda. Conforme vimos, os gnósticos não conseguiram centralizar sua versão do cristianismo no Jesus Cristo *humano*, porque o humano e o natural eram para eles, por definição, os antônimos do espiritual e sobrenatural (I João 4:2-3). Entendiam erroneamente a *fé* ao ancorá-la no "espiritual" ao invés de no histórico, a saber: num ser principalmente espiritual ao invés de no Jesus Cristo que Se fez carne. Como conseqüência, entendiam erroneamente o *viver* da vida cristã, a ética cristã, ao dar prioridade às "coisas espirituais" e experiências mais sublimes, e não às "coisas históricas" como o irmão e os outros (I João 4:12).

Destarte, a certeza do gnóstico da sua alta realização nas suas experiências espirituais — experiências estas que eram entendidas como sendo evidências da união com Deus — era, para João, a evidência decisiva da "mentira" do gnóstico, pois a espiritualidade do gnóstico o levava *para cima* do seu irmão ao invés de *para* seu irmão. A falta de amor, e não a falta de experiências, era para João a evidência de que um homem não estava na verdade. O *teste*, a *evidência* da espiritualidade autêntica, conforme João, é, numa palavra, o amor e não a experiência especial.

João, portanto, foi obrigado a negar aos gnósticos o nome de cristão (I João 2:4 et al.). Realmente, o fato de os gnósticos centralizarem de fato, embora nem sempre professadamente, suas vidas na experiência mais do que no irmão, i.é., centralizar em última análise sua piedade em si mesmos, era para João "o espírito do anticristo" (I João 4:3).

Conseqüentemente, para João bem como para Paulo, a piedade gnóstica já não poderia ser tratada como uma forma legítima da fé cristã, embora professasse sê-la em grau especial. Isto porque, em resumo, o cristianismo gnóstico deixava de tornar central nas vidas dos cristãos o Jesus Cristo *terrestre* e Seu serviço em prol do irmão terrestre. O cristianismo gnóstico centralizava sua religião, não no concreto: no *Fleischgewordene* Jesus Cristo (encarnado) e no irmão muito tangível, mas, sim, no numinoso. Isto quer dizer que o cristianismo gnóstico via evidências espirituais não tanto na fé, na esperança, e no amor cristão como — paradoxalmente — nas evidências espirituais.

e. *A Fé para Lembrar-se (A Cristocentricidade da Fé).* Os ditos acerca do Paracleto no Evangelho segundo João contêm o testemunho neotestamentário mais concentrado à doutrina da evidência do Espírito Santo e servem, portanto, como um resumo útil. Quando colocamos em ordem os vários ditos, a marca mais pervasiva é a cristocentricidade. O Espírito Santo parece ter, não somente como o centro da sua missão, mas também como sua circunferência, o testemunho de Jesus.

Para os propósitos de facilidade da compreensão, deixamos nesta seção o tratamento separado das doutrinas neotestamentária e pentecostal, a fim de tirar uns paralelos imediatos.

Podemos catalogar a doutrina do Paracleto e seus paralelos pentecostais da seguinte maneira:

i. "Se me amais, guardareis os meus mandamentos. E eu rogarei ao Pai, e ele vos dará outro Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco." (João 14:15-16).

Nesta passagem, temos a aproximação maior que o Novo Testamento faz a uma condição prévia humana para a outorga decisiva do Espírito Santo. A guarda dos mandamentos de Jesus (v. 15) aparece em conexão com o dom do Pai: o outro Consolador. (Sem dúvida, a conexão não é rigorosamente condicional, porque o "se" da passagem pertence, de modo significante, ao v. 15 e não ao v. 16; mesmo assim, *há* uma conexão). Esta passagem prejudica a *sola fide* achada noutras partes do Novo Testamento, em conexão com o Espírito Santo (não menos no próprio Evangelho segundo João; cf. especialmente 7:37-39)?

A justaposição joanina aqui poderia ser perigosa para a pessoa zelosa para achar condições além da fé para o Espírito de Deus; poderia ser sadia para o cristão que está disposto a esvaziar a fé do seu conteúdo de lealdade a uma Pessoa. Mesmo assim, o que parece ser uma condição prévia pode ser explicada como uma chamada, não à obediência entendida como obras além da fé ou como acréscimo a ela, mas, sim, segundo o uso do próprio João, como nada diferente do que a chamada à própria fé.[67]

Se, porém, v. 15 for entendido separadamente como a chamada ao amor, que o conteúdo em João pode sugerir (ver 13:34; 15:12, 17), então parece que a unidade da doutrina do Novo Testamento será realizada. Mas o que não é realizado, de modo interessante, é o relacionamento entre até mesmo este texto e as condições pentecostais. Até à presente data, pois — e isto para nós é relevante — ainda não descobrimos o amor numa lista de condições pentecostais para o Espírito. Conforme temos observado, pois, as condições pentecostais giram em torno da devoção religiosa ou o esvaziamento espiritual do cristão e muito pouco em torno do relacionamento entre o cristão e os outros. A maioria das condições pentecostais podem ser cumpridas no quarto da própria pessoa, em isolamento. Os conceitos principais e centrais nas condições pentecostais são a entrega total, o esvaziamento, a oração, e assim, mesmo neste sentido aparentemente religioso, são fundamentalmente egocêntricos.

Se a obediência referida no v. 15 é, com o restante do Novo Testamento, a obediência da *fé*, ou se é a obediência do *amor* (sendo que as duas são, em seqüência, o lado interno e o lado externo da mesma realidade), as duas estão fora do campo das condições do pentecostalismo.[68]

ii. O Paracleto não é dado de modo imperfeito ou incompleto, mas, sim, de tal modo que "esteja para sempre convosco" (14:16). A doutrina do pentecostalismo normalmente nega que quando o Espírito Santo é dado "de início" fica permanentemente com o crente; o Espírito, conforme se diz, somente outorgou a salvação, e Sua permanência aguarda a obediência mais plena do crente. No entanto, de acordo com este texto, quando o Espírito é dado, é para sempre. (Além disto, Sua vinda é o resultado da oração de Jesus, e não dos homens: "E *eu* rogarei ao Pai" (14:16).

iii. O Paracleto não pode ser recebido pelo mundo porque não o *vê* (14:17). Na doutrina petencostal, é ensinado que o Espírito não é permanentemente recebido até que, pela manifestação específica do falar em línguas, é visto mesmo. Até que os pentecostais *vejam* aquilo que entendem ser única evidência inicial do Espírito, não acreditam que o Espírito tenha sido finalmente recebido.

Falando de modo geral, no Novo Testamento a exigência no sentido de ver uma evidência especial da presença divina não é louvada (cf. João 7:3-5; Mt 12:38-42 par.; 16:4). O provérbio "ver é crer" não é verídico no que diz respeito aos tipos mais profundos de fé bíblica. As palavras faladas a Tomé têm uma referência mais larga do que o século I: "Bem-aventurados os que não viram, e creram" (João 20:28).

iv. Não se pode negar que Jesus Se identifica muito estreitamente com o outro Consolador (14:16), o Espírito Santo, pois Jesus diz a Seus discípulos: "vós o conheceis, porque ele habita convosco e estará em vós. Não vos deixarei órfãos, *(eu)* voltarei para vós outros" (14:17b-18). A "vinda" do Espírito de Jesus, não como substituto, mas, sim, como Continuador, é confirmada no dito seguinte acerca do Paracleto.

v. O Paracleto será enviado pelo Pai, Jesus promete, "em meu nome" (14:26). A identificação funcional entre Jesus e o Espírito está tão próxima que no nome de Jesus o Espírito é dado. Este correlacionamento harmoniza de modo interessante com a doutrina da iniciação descoberta em Atos e Paulo (Atos 2:38; 19:5-6; 1 Co 6:11).

No pentecostalismo, a plena presença do Espírito não é usualmente atribuída à fé em nome de Jesus Cristo, mas, sim, a condições especiais além da mera fé nEle (ou a fé mais profunda nEle). A doutrina pentecostal, portanto, perde de vista a "co-incidência" entre o nome do Filho e a vinda do Espírito.

vi. Tendo vindo, a missão do Paracleto é essencialmente um ministério de relembrar: "vos fará lembrar de tudo o que vos tenho dito" (14:26). O "eu" (oculto no verbo em Português — tr.) é acentuado por sua localização no texto grego. A frase faz um esforço real para ressaltar que a obra do Espírito não é uma obra independente nem sequer suplementar, é cristocêntrica. Se assim for o caso, então seria salutar para o pentecostalismo saber que a verdadeira evidência do Espírito é Seu poder para ligar os homens com Jesus Cristo, e lembrar-lhes acerca dEle, e não Seu poder para levar os homens além dEle (cf. At 1:8, 1 Co 12:3).

Nos versículos que se seguem, especialmente João 15:1-11, fica claro que a única fonte verdadeira da vida cristã é Jesus (15:1). Somente à parte de permanência nEle é que o crente está despojado de poder (15:5). Pode-se temer que buscar uma segunda fonte de poder além de Jesus alienará o crente da única fonte que o Espírito vem representar e não substituir. O Espírito "dará testemunho de *mim*" (15:26b; ver outra vez Atos 1:8).

vii. A missão do Espírito de convencer (16:7-11) faz parte da Sua missão cristocêntrica. Através da pregação da igreja, o Espírito move homens a crer, e os convence da descrença em Jesus Cristo ("do pecado, porque não crêem em mim," 16:9). A obra do Espírito na convicção não está ligada com qualquer falta de crer no Espírito ou de buscar a Ele. Nem a obra do Espírito no relembrar é conclamar os discípulos da mera recordação de Jesus para o poder para o serviço. Isto se deve, sem dúvida, à convicção dos apóstolos de que o poder para o serviço era o fruto da obra do Espírito em tornar Jesus real.

viii. O Paracleto não somente relembra e convence, mas também guia para o futuro: "vos anunciará as coisas que hão de vir" (16:13). A igreja precisa ser "relembrada" desta dimensão futura da obra do Espírito. [69] Mas aqui também, a passagem toma o cuidado de declarar que esta obra não é nenhuma missão independente ou supra-cristológica do Espírito, "porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido" (16:13). O Espírito refletirá às igrejas a Palavra de Cristo para as necessidades históricas específicas da existência das igrejas.

ix. A missão inteira do Paracleto pode ser reunida no resumo do próprio Jesus: "Ele me glorificará porque há de receber do que é meu, e vo-lo há de anunciar" (16:14). A evidência do Espírito por excelência é a glorificação de Jesus Cristo.

Os ditos do Paracleto terminam com a afirmação, familiar noutros lugares, mas especialmente em Colossenses: "Tudo quanto o Pai tem é meu" (João 16:15a), e é acerca desta totalidade em Cristo, deste *solus Christus,* que o Espírito traz à lembrança, de cuja negligência convence, e cuja totalidade glorifica. *Tudo (panta)* foi dado a Cristo; logo, a todos aqueles aos quais Cristo Se deu, tudo foi dado. Este é o testemunho, agora unânime, do Novo Testamento acerca do caminho do Espírito Santo em Jesus Cristo.

2. AS CONSEQÜÊNCIAS PARA A DOUTRINA PENTECOSTAL DA EVIDÊNCIA INICIAL

A importância para o pentecostalismo da doutrina das línguas como a evidência inicial do batismo no Espírito Santo é, conforme já vimos, que o falar em línguas torna específico, manifesto, audível e visível o fato de que o cristão recebeu plenamente o poder do Espírito Santo conforme a maneira considerada bíblica. Destarte, toda a "fé vaga" é deixada para trás. Uma paixão pela certeza da presença do Espírito Santo determina a doutrina pentecostal da evidência inicial.

Apesar disto, todas as insistências pentecostais quanto àquilo que é manifesto e reconhecível, até mesmo para as "línguas", são adequadamente satisfeitas nas evidências neotestamentárias da fé, expressas na oração "Pai querido" (Gl 4:6; Rm 8:16-17) ou na confissão "Jesus é Senhor" (1 Co 12:3; cf. 1 Jo 4:1-3). Estas duas evidências são faladas, podem ser ouvidas, e as duas tocam no coração da revelação como as línguas inintelegíveis não podem.

Noutras palavras, tudo quanto o pentecostalismo diz que quer e que necessita na evidência inicial da vinda do Espírito pode ser fornecido de modo simples na oração e confissão de fé cristãs, compreendidas inicialmente na evidência do batismo.

A palavra básica neotestamentária para a evidência do Espírito é fé. A fé em Cristo não é somente o *meio,* como também é a *evidência* da presença do Espírito Santo na vida cristã. É neste sentido também que o evangelho cristão é "de fé em fé" (Rm 1:17).

A evidência da *realidade* desta fé, portanto, é primeiramente ou a confissão do senhorio, podemos dizer: da divindade do *Jesus* terrestre, ou, o que é outra maneira de dizê-lo: levar a humanidade de Jesus com seriedade definitiva. A realidade da fé em Cristo é testada primeiramente pela disposição de confessar com os apóstolos e com a igreja inteira *kurios lēsous,* "Senhor (é) Jesus" (1 Co 12:3; Rm 10:9; Fp 2:11; Mt 22:43 et al.), ou seja, que Jesus é *Deus;* que *Jesus é* Deus. [70]

Então, e como conseqüência, a fé cristã verdadeira, distinguida da falsificada, se evidenciará, não em ser "arrebatado," mas, sim, em ser "levado para" o próximo. Esta trans-portação é aquilo que o Novo Testamento chama de amor.

Reconhecidamente, estas simples evidências da fé — o batismo, a oração "Pai querido," a confissão "Jesus é Senhor," a paciência do amor cristão — não são espetaculares, mas, para o Novo Testamento, são espirituais. Há uma normalidade e uma simplicidade nas evidências do Novo Testamento cuja falta sentimos nos pentecostais.

Alguma coisa mais grave deve ser dita acerca da evidência pentecostal. A evidência pentecostal não é uma idiossincrasia que pode receber um sorriso na sua ingenuidade, enquanto se passa por ela. Visto, pois, que esta evidência é *exigida* dos cristãos *em acréscimo à fé* antes de poderem ter a Deus na Sua plenitude, ameaça remover o pentecostalismo para fora da esfera da fé cristã. A evidência pentecostal tem as marcas da exigência da circuncisão na igreja primitiva (cf. Gálatas, passim; Atos 15). E Paulo não considerava inócuo este acréscimo à fé, ou qualquer outro acréscimo.

Quando o partido da circuncisão veio exigindo a circuncisão da parte dos crentes a fim de serem (plenamente) agradáveis a Deus, Paulo não considerava esta exigência uma novidade inocente ou uma variação ecumênica que de modo algum afetava ou ameaçava seu evangelho. Quando os apóstolos superlativos vieram trazer aos crentes coríntios um outro Jesus, Espírito, e evangelho, melhores e mais completos (2 Co 11:4; ver abaixo, pág. 241), Paulo não considerava que isto fosse meramente interessante. As palavras mais severas no Novo Testamento são dirigidas precisamente contra a tentativa de complementar o evangelho da fé somente.

Quando o pentecostalismo vem exigindo línguas da parte dos crentes a fim de que tenham a plenitude do Espírito Santo e poder para servir a Deus — quando, realmente, o pentecostalismo faz desta experiência o *sine qua non* da presença completa, pessoal, permanente, poderosa, e habitadora do Espírito Santo, capacitada mediante o cumprimento de condições além da fé em Cristo — então não honramos o evangelho se deixamos de indicar o que significa este ensino. Falar em línguas, em si mesmo, pode ser perfeitamente inócuo; Paulo, por exemplo, estava disposto a reconhecer a própria circuncisão como um rito que às vezes era inócuo (cf. Gl 5:6; 6:15; 1 Co 7:19), e, segundo parece, até mesmo podia administrá-la quando dela não era feita uma exigência para a completação espiritual (cf. At 16:1-3). Mas no momento em que qualquer rito, qualquer obediência, qualquer experiência, por mais reforçado que seja pelas Escrituras, ou por "anjos do céu," fica sendo um suplemento à fé ou uma condição para a plenitude diante de Deus, então o anátema deve ser anunciado, e a advertência no sentido de evitar os falsos ensinos deve ser feita com toda a seriedade possível.

Esta advertência ocorreu na sua forma clássica na Epístola de Paulo aos Gálatas (5:2-12; cf. 1:6-9). Para dar uma indicação da gravidade dos suplementos à fé, podemos, pois, concluir nosso panorama sistemático do Novo Testamento ao sugerir a simples comparação entre a evidência pentecostal das línguas e a evidência judaística da circuncisão. A comparação é sugerida pela semelhanças marcantes compartilhadas pelos dois ritos. Os dois se baseiam na Escritura, como suplementos à fé (ou como extensões ou conseqüências da fé), e os dois são entendidos como necessários para o favor de Deus ou para o poder na sua plenitude. É interessante, além disto, que os dois são fenômenos momentaneamente físicos, que ocorrem em órgãos específicos do corpo, e parece que os dois garantiam, por assim dizer, *ex opere operato,* a realidade que cada um deles alega que evidencia. O evento físico, nos dois casos, é investido com relevância espiritual.

Finalmente, os dois compartilham da tendência de todos os suplementos à fé: sobrecarregar o centro. O *suplemento* à fé parece historicamente destinado a tornar-se o *centro* de uma nova fé. Não é, portanto, supreendente que o "movimento suplementar" mais antigo que se conhece fosse geralmente conhecido como o "partido da circuncisão" Gl 2:12; At 10:45; 11:2). Nem sequer é por acidente, mas, pelo contrário, é bem compreensível, que o movimento mais recente com um suplemento específico seja popularmente conhecido como "o movimento das línguas."

Parece historicamente verdadeiro que todo suplemento à fé tem dentro dele mesmo a tendência quase irresistível de tornar-se, finalmente, um avanço especifico além da fé e, portanto, de tornar-se inevitavelmente o alvo de uma nova espiritualidade de um tipo cristão alegadamente mais alto. A própria fé se torna, então, apenas um passo na direção certa. Numa palavra, o suplemento "e" está prenhe com a tendência inevitável de tornar-se o "mais" central.

Mediante a atenção cuidadosa ao modo de Paulo tratar o suplemento principal dos tempos dele, podemos aprender para nossos tempos algo da seriedade de qualquer suplemento. [71]

> Eu, Paulo, vos digo que, se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará. De novo testifico a todo homem que se deixa circuncidar, que está obrigado a guardar toda a lei. De Cristo vos desligastes vós que procurais justificar-vos na lei, da graça decaístes. Porque nós, pelo Espírito, aguardamos a esperança da justiça que provém da fé. Porque em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão, tem valor algum, mas a fé que atua pelo amor. Vós corríeis bem; que vos impediu de continuardes a obedecer à verdade— Esta persuâsão não vem daquele que vos chama. Um pouco de fermento leveda toda a massa. Confio de vós, no Senhor, que não alimentareis nenhum outro sentimento; mas aquele que vos perturba, seja ele quem for, sofrerá a condenação. Eu, porém, irmãos, se ainda prego a circuncisão, por que continuo

sendo perseguido? Logo está desfeito o escândalo da cruz. Oxalá até se mutilassem os que vos incitam à rebeldia! (Gl 5:2-12).

Enquanto o falar em línguas permanece sendo a evidência inicial e, portanto, a condição final do pleno dom de Deus, todas as advertências severas de Paulo em Gálatas 5:12 devem ser levadas em conta pelo pentecostalismo: ser desligado de Cristo, decair da graça, e ser obrigado à guarda da totalidade da lei. Nenhum outro julgamento é eqüitável para com o evangelho do Novo Testamento (embora este julgamento deva parecer injusto aos condicionadores). Aqueles que "perturbam" e "incitam à rebeldia" (Gl 1:7, 5:10, 12; At 15:24) os crentes com "mais," insiste Paulo, terão que suportar seu julgamento, e aqueles que se deixam "fascinar" (Gl 3:1) pelos perturbadores devem também suportar o julgamento deles (5:2-12). A conclamação ao "mais" para receber o dom completo de Deus subverte a chamada de Deus à suficiência na fé. "Um pouco de fermento leveda toda a massa" (Gl 5:9), e um pouco "mais" arruina o evangelho inteiro. A questão em debate está clara: ou o crente recebe tudo quanto Deus tem para dar em Cristo, mediante a fé, ou o recebe por "mais" (até mesmo por "mais fé"). O Novo Tesamento francamente repudia o segundo caminho *(allachothen*, João 10:1). O pentecostalismo deve tirar suas próprias conclusões.

---

1. Para o parágrafo inteiro, Gl 3:10-14, ver especialmente o desenvolvimento por (Schniewind e) Friedrich de *epaggelia* em *TWNT,* II, 578-79; cf. também o ainda valioso Johannes Gloel, *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus: Eine biblisch-theologische Untersuchung* (Halle a. S.: Verlag von Max Niemeyer, 1888), pág. 95. Não é sem importância que em Gl 3:14 o Espírito Santo vem "em Cristo Jesus" e, especificamente, como "a promessa." Este é o ensino também de Atos (1:4; 2:33, 38-39; cf. Lc 24:49). Gálatas 3:14 serve como um tipo de resumo teológico do argumento histórico mais extenso de Atos.
2. Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater* ("Meyerk"; 11a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951), págs. 89-92. Sobre as obras da lei como caminho da vida, Lohmeyer indica que no pensamento hebraico as "obras" são "a *existência* religiosa que os justos devem ter diante de Deus" e, portanto, significam "em primeiro lugar a existência histórica total do homem." "Probleme paulinischer Theologie, II: 'Gesestzeswerke,' " *ZNW, 38* (1929), 188, 195 (grifos nossos). Ser justificado diante de Deus "à parte das obras" significa, portanto, no sentido mais profundo, ser aceitável a Ele "à parte da maneira que *somos*" ou, em termos modernos, "*assim como* somos." Isto é boas novas.
3. Para este tema, ver, além da introdução excelente em *Luther: Ausgewahlte Werke,* ed. H. H. Borcherdt e Georg Merz ("Münchener Ausgabe"; 3ª. ed.; Munique: Kaiser, 1950), IV, 361-63; também Karl Holl, "Luther und die Schwarmer," em *Gesammelte Aufsatze zur Kirchengeschichte: I. Luther* (7a. ed.; Tübingen: Mohr, 1948), págs. 420-67. O melhor estudo moderno da doutrina do Espírito Santo em Lutero é: Regin Prenter, *Spiritus Creator,* trad. John M. Jensen (Filadélfia: Muhlenberg Press, 1953), especialmente págs. 247-302. Para os ensinos de um evangelicalismo posterior, ver os Documentos, abaixo, págs. 257-73
4. Walter Gutbrod, art. *nomos, TWNT,* IV, 1066, 34-35. O artigo de Gutbrod é muito útil para o entendimento da lei no Novo Testamento.
5. Quanto aos absolutos, cf. além das condições pentecostais na Parte I, supra, o *pas* de Paulo em Gl 3:10, 13, e o paralelo de Cunrã notado por W. D. Davies, "Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh & Spirit," *The Scrolls and the New Testament,* pág. 281 n. 81.
6. Sobre o assunto inteiro da liberdade da lei, ver Schlier, art. *eleutheros, TWNT,* II, 492-500.
7. Sobre as "exigências legais" *(dogmata)* em Colossos, note o comentário de Lohmeyer (e a relevância): "As 'exigências' são aqueles requisitos que, segundo o ensino (falso) colossense, devem levar os indivíduos a ficarem 'cheios' com toda a plenitude divina; as 'exigências' são aquelas coisas que, segundo Paulo (no entanto)operam exatamente o oposto: a compulsão ao pecado e à morte. Quando Deus cancelou esta obrigação, também deixou de lado todas as 'exigências'. *"Die Briefe and die Philipper, und die Kolosser und an Philemon* ("Meyerk"; 11a ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), pág. 117.

8. Ver Hans Wolfgang Heidland, art. *logizomai,* TWNT, IV, 293-295 para uma discussão excelente desta passagem importante.
9. Pethrus, *Wind, 2 pág. 42. A ordem pentecostal é "purificação," e depois* a vinda do Espírito Santo. Nesta conexão, o texto variante de D e outros MSS em Lucas 11:2 (o Pai Nosso) é interessante e, na sua ordem, é evangélico e representa a doutrina neotestamentária: "venha sobre nós Teu Espírito Santo e nos purifique."
10. Para um bom desenvolvimento do tema de "pecado consciente" ver Helmut Thielicke, *Theologische Ethik, 1. Prinzipienlehre: Dogmatische, philosophische, und kontroverstheologische Grundlegung* (2a. ed. rev.; Tübingen: Mohr, 1958), parágrafos 515-24.
11. "Devoto" tem relevância especialmente importante em nosso próprio contexto. Ver Schlier, *Gal.* [11] pág. 182 sobre Gl 5:18, e *idem,* art. *eleutheros, TWNT,* II, 493, 8ss. Também Schweizer, art. *sarx, TWNT,* VII, 132,33 ss. e 133 n. 274.
12. Outros textos que iluminam esta doutrina: 1 Ts 1:4-5; 2:13; 2 Ts 2:13-14; 1 Co 2:4-5; 2 Co 3:3, 6; Ef 6:17; 1 Pe 1:12; Jo 6:63; 16:8; 20:22-23; Atos passim.
13. Sobre *akoē pisteōs* como "mensagem da fé" ver Herman L. Strack e Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 vols.; 2a. ed.; Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956), II, 283. Cf. Kittel, art. *akoē, TWNT,* I, 222; Schlier, *Gal.* [11] pág. 81 Gloel, *Heilige Geist,* pág. 130 n. 1. Hans Lietzmann traduz a frase como "mensagem da fé." *An die Galater* ("HNT," 10; 3a. ed.; Tübingen: Mohr, 1932), pág. 18. Friedrich Sieffert a traduz como "a pregação que conta com a fé." *Der Brief an die Galater* ("MeyerK"; 9a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1899), pág. 166. No entanto, a mensagem da fé não somente conta com a fé, como também a cria. Cf. n. 28, abaixo.
14. "No primeiro destes contrastes ('começar' e 'aperfeiçoar') Paulo provavelmente está enfrentando um argumento dos judaizantes de que, para atingirem a salvação completa, os gálatas não devem ficar satifeitos com a mera fé no evangelho." George S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians* ("Moffat NTC"; Londres: Hodder & Stoughton, 1948), pág. 80. Assim também Schlier, *Gal.* [11], pág. 83; Albrecht Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* ("ThHK," 9; 2a. ed. rev.; Berlim: Evangelische Verlaganstalt, 1957), págs. 23, 68; Sieffert *Gal.* [9] *pág. 167; Friedrich, art. euaggelion, TWNT,* II, 731,42ss.; Schweizer, art. *sarx, TWNT,* VII, 132,30ss.
15. O reconhecimento da lei (insistido pelos novos mestres) não visa suprimir a fé em Cristo; pelo contrário, a obediência à lei, a 'obra da lei,' é uma suplementação e aperfeiçoamento necessários da fé em Cristo (Gl 3:2-5)... somente esta chamada ao reconhecimento da lei em conjunção com a fé em Cristo é o evangelho completo (Gl 1:7)... Esta doutrina parecia apenas um arrendondar inócuo da mensagem de Paulo." Goppelt, *Christentum und Judentum,* págs. 93-94. Cf. Bultmann: "A totalidade da Espístola aos Gálatas luta contra o mal-entendimento, ainda possível, de que *pistis* (fé) deve ser suplementada mediante o cumprimento de certas obras da lei." Art. *pistis, TWNT,* VI, 221,1-3.
16. Ele é ou um privilégio ou uma "responsabilidade" — na linguagem de Paulo: ou promessa ou a lei. Ver Gl 3:16-18.
17. Estas condições serão freqüentemente interpretadas pelos pentecostais não como "adicionais" mas, sim, como atos "interiores." Mesmo assim...
18. Ver as designções pentecostais: o povo do evangelho completo, ou a igreja do evangelho completo, servida por um ministro do evangelho completo, etc. O título da maior publicação leiga pentecostal é "Full Gospel Business Men's Voice" publicada pela "The Full Gospel Business Men's Association." Uma das raízes desta expressão é a convicção de que é com o batismo pentecostal no Espírito Santo que o Espírito vem plenamente. Além da salvação em Cristo e o batismo no Espírito Santo, conforme já notamos, as ênfases sobre a cura e a segunda vinda preenchem a convicção pentecostal sobre o evangelho completo.
19. Como na Galácia, os mestres colossenses aparentemente não negavam a Cristo — na realidade, provavelmente sentiam que O honravam especialmente mediante um meio mais completo de devoção do que a mera fé. Cf. Wilfred L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: At the University Press, 1939), págs. 151-52. Nosso uso do nome Paulo em conexão com Colossenses é tradicional.
20. Cf. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon: A Revised Text with Introductions, Notes and Dissertations* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1879), pág. 159.
21. Cf. a polêmica anti-*sola fide,* acima, pp. 80-81.
22. Literalmente "e nele estais perfeitos" (*kai este en autō peplērōmenoi*) (perfeito de "estado".)
23. "A (falsa) doutrina colossense distinguia-se pelas obras e atos especiais que o crente devia fazer para chegar à plenitude; condições e regras existem para acompanhar o indivíduo. Mas

aqui (Cl 2:10ss) não há atos humanos, há, somente, o evento divino; todos os verbos, nesta passagem, estão na voz passiva," Lohmeyer, Kol. [11], pp. 107s.

24. *Die Gefangenschaftsbriefe* ("Meyerk"; 7a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897), págs. 86-87.
25. "Isto significa que a revelação que Jesus traz é completa, suficiente, e não precisa de suplementação." Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* ("MeyerK"; 14a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), pág. 119.
26. Citado em Kurt Dietrich Schmidt, "Luthers Lehre vom Heiligen Geist; *Schrift und Bekenntnis: Zeugnisse Lutherischer Theologie* (Hamburgo: Im Furche-Verlag, 1950), pág. 157. Note a conclusão severa de Beasley-Murray: "Por mais que (os pentecostais), indignados, queiram repudiar a acusação, a separação que fazem entre a experiência que a igreja tem de Cristo, e a obra do Espírito Santo, envolve-os na mais grave heresia, e esta não deve ser tolerada nem por um momento sequer pelas igrejas." "The Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ," *Review and Expositor, 63* (primavera de 1966), 182.
27. Schlatter prefere o significado de "ouvir" exclusivamente, e traduz *akoē pisteōs* por "o ouvir com fé." *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Romerbrief* (3a. ed.; Stuttgart: Calwer Verlag, 1959), págs. 316-17. Não conseguimos ficar convictos de que o sentido, quer exclusivo, quer primário, de *akoē* seja "o ouvir." Quando Lightfoot (*Gal.* [5], pág. 135) argumenta que o contexto "requer alguma palavra que expresse a participação dos próprios gálatas," parece-nos que deixa de perceber a razão porque *akoē* melhor se presta à interpretação objetiva como "mensagem," a saber: como o oposto da *totalidade* da atuação dos gálatas. Mesmo assim, podemos aceitar a nuança de "ouvir" que está presente em *akoē*.
28. Cf. Friedrich, art. *euaggelion, TWNT,* II 730,5-6: "A mensagem exige e *cria pistis* (fé)."
28. As passagens citadas de Romanos neste parágrafo têm sua referência principal à "justiça," "promessa," "herança," etc. escatológicas, e em Romanos, a não ser em 5:5 e cap. 8, não são trazidas para um relacionamento expresso com o Espírito. Mesmo assim, os termos escatológicos paulinos não são separáveis nem da promessa do Espírito nem, o que é a mesma coisa, da dimensão cristã do presente.
30. Sobre esta frase formativa, cf. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* [3] págs. 139-40 sobre Rm 3:22; Schlier, *Gal.* [11] pág. 56 sobre Gl 2:16, que entende a frase como um genitivo objetivo mas que, mesmo assim, vê seu significado mais pleno; Lohmeyer, *Phil.* [12] pág. 137 n. 2 sobre Fp 3:9. Estou especialmente impressionado pelo argumento recente de Greer M. Taylor em prol de *fidei commissum* em "The Function of PIST IS CHRISTOU in Galatians," *JBL, 85* (março de 1966), bem resumido teologicamente na pág. 75.
31. É infeliz que a NEB traduziu a expressão temática e unida de Paulo, *hupakoē pisteōs* ("obediência da fé"), Rm 1:5; 16:26, como "fé *e* obediência." Não há nenhum "e" na expressão de Paulo. Cf. pág. 220, n. 15 abaixo.
32. "Mit dem Evangelium ist auch der Glaube da." Friedrich, art. *euaggelion, TWNT,* II, 730,5. (TDNT (inglês) é um pouco menos eficaz: "A fé está presente com o Evangelho," pág. 732). O artigo inteiro de Friedrich é uma revelação.
33. A fé que recebia galardões era a doutrina do judaísmo rabínico também. Cf. Strack-Billerbeck, *Kommentar* [2], III, 191; Otto Michel, *Der Brief and die Romer* ("MeyerK", 12a. ed.; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), pág. 57; e pág. 173 supra.
34. É interessante que Riggs fala aqui da fé-somente, embora na sua lista de condições a fé esteja na quarta posição. Ver também o pré-pentecostal F. B. Meyer que coloca a fé no quinto lugar numa lista de condições e seu argumento, depois disto, em prol de *sola fide. A Castaway,* págs. 90-94; cf. Documentos, abaixo, pág. 269. Para uma *"ultima fide"* comparável em Filo, ver Bultmann, *Theology of the New Testament,* I, 316.
35. "É verdade que o homem sempre deva dar o primeiro passo ao cooperar com Deus, para levar a efeito um milagre?" pergunta o pentecostal J. E. Stiles. "Resposta: Sim. Se examinarmos os milagres da Bíblia, descobriremos que o homem sempre fazia alguma coisa que se constituía em passo da fé." *Gift of the Holy Spirit,* pág. 138; cf. ibid., págs. 104-06. Comparar a luta entre Lutero e os "profetas celestiais" protestantes em *LW* 40. Hutten vê como um dos aspectos mais característicos das seitas em geral a tendência para inverter, no relacionamento divino humano, aquele que chama e aquele que responde. *Die Glaubenswelt des Sektierers: Das Sektentum als Antireformatorische Konfession — Sein Anspruch und seine Tragodie* (Hamburgo: Im Furche Verlag, 1957), págs. 37-38.
36. Cf. Agostinho contra Pelágio, *Da Graça de Cristo,* cap. 34.

37. Cf. as palavras freqüentemente citadas do prefácio de Lutero a Romanos: "Oh! a fé é uma coisa viva, ocupada, ativa, poderosa, de modo que é impossível para ela não estar constantemente fazendo o que é bom. Da mesma forma, a fé não pergunta se boas obras devem ser feitas, mas, sim, antes de alguém poder perguntar, a fé já as realizou e é constantemente ativa." Em *The Book of Concord. The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* trad. e ed. Theodore G. Tappert (Filadélfia; Fortress Press, 1959), págs. 552-53.

38. Cremos que podemos dizer, na conclusão desta consideração específica da fé pentecostal aquilo que Strack-Billerbeck, *Kommentar* |2, concluem no fim do panorama da fé rabínica, III, 199.

39. A frase "salvação por fés," usada pejorativamente, é de B.B. Warfield. Ver seu *Perfectionism,* II, especialmente págs. 567-610. O livro é uma crítica extensiva do evangelicalismo da vida vitoriosa. Se tem sido o erro freqüente de um liberalismo teológico reivindicar Deus Pai à parte da mediação exclusiva de Jesus Cristo Filho, é o erro igualmente freqüente do conservadorismo teológico colocar Deus o Espírito além da simples fé em Cristo, o Salvador.

40. Em conexão com a "apropriação" pode ser perguntado razoavelmente: "apropria-se" de uma pessoa? É o modo freqüentemente "coisificante" de entender o Espírito Santo no pentecostalismo que contribui a tornar ofensiva a doutrina.

41. Note os absolutos numa asseveração pentecostal representativa: "Nenhuma pessoa pode receber ou ter a experiência pentecostal sem a completa e incondicional obediência à totalidade da vontade revelada de Deus. *A Bíblia não oferece atalhos nem caminhos fáceis.* É somente quando a pessoa está inteiramente consagrada e plenamente obediente que o Espírito entrará. Quando toda condição é cumprida, nenhuma pessoa ou poder pode impedi-Lo de fazer ali a Sua habitação." Wade Horton, *Pentecost Yesterday and Today* (Cleveland, Tenn.: Pathway, 1964), pág. 28, grifos dele. A Bíblia tem estas observações também, é lógico. É, porém, a característica notável da mensagem paulina em especial que, onde são empregados superlativos e absolutos, é usualmente em conexão com a obra e provisão de Deus em Cristo para conosco (Colossenses é o exemplo clássico na escola paulina); onde o pentecostalismo emprega superlativos e absolutos, segundo o que tem sido observado, é principalmente em conexão com os cristãos e suas exigências para com Deus.

    O crente pode ser chamado à devoção completa, e é corretamente assim chamado *porque* tem sido plenamente perdoado e aceito. Se, porém, a devoção é exigida *a fim de* obter a Deus na Sua plenitude (e.g., na plenitude do Seu Espírito) então não estamos na presença do evangelho. A citação do grande mandamento nos Evangelhos (Marcos 12:28-34 par.), conforme revela o conteúdo, era um ministério da lei que visava mostrar a pessoas específicas sua necessidade prévia do evangelho — a fé em Cristo. De modo semelhante, Romanos 2 com relação a Romanos 3.

42. *Kol.*[11], pág. 132.

43. Citado em "Der heilige Geist und das christliche Leben," em Karl Barth e Heinrich Barth, *Zur Lehre vom heiligen Geist* ("Zwischen den Zeiten," Beiheft Nr. 1; Munique: kaiser, 1930), pág. 68.

44. A passagem importante, 1 Co 12:13, é tratada no contexto coríntio especial, págs. 231-33.

45. Sobre *sphragis* como o selo do Espírito no batismo, cf. especialmente Lampe, *Seal,* passim; Schnackenburg, *Heilsgeschehen,* pág. 81; Heitmüller, *Im Namen Jesu,* págs. 312-13, 333 n. 2a; e os comentários sobre Efésios, de Schlier e J. A. Robinson.

46. Lampe, *Seal,* pág. 60; K.F. Nosgen, *Der Heilige Geist: Sein Wesen und die Art seines Wirkens* (2 vols.; Berlim: Trowitzsch und Sohn, 1905), I, 247, n. 32; o batista Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* pág. 30 — e a "água" *é* batismo, ibid., pág. 228. Bultmann reconhece que as palavras "da água" "ligam o novo nascimento com o sacramento do batismo," mas nega a autenticidade das palavras, e as atribui a um redator eclesiástico. *John* [14], pág. 98 n. 2. A suspeita de Bultmann, no entanto, não tem apoio textual. Ver a discussão útil em Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* ("Anchor Bible"; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966), págs. 141-44; também C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Londres: S.P.C.K., 1948), ad loc.

47. O único *verbo* — "lavar" — empregado com os termos-gêmeos "regeneração" e "renovação" também indica o único evento. "*Loutron é*... o termo compreensivo que inclui *os dois* genitivos que seguem." Oepke, art. *louō, TWNT,* IV, 306,37-38. Schnackenburg ressalta a unicidade deste ato salvífico ao referir-se ao verbo principal da frase inteira: "salvou." *Heilsgeschehen,* pág. 9.

Para a semelhança entre Tt 3:5 e Jo 3:5 ver Barrett, *John,* pág. 53. Ver também o comentário relevante sobre Tt 3:5 em Dibelius-Conzelmann, *Die Pastoralbriefe* ("HNT," 13; 3a. ed.; Tübingen: Mohr, 1955), pág. 113.

48. Numa seção adicional, adiante, tratamos dos textos em que o Espírito não é expressamente mencionado mas que são tão importantes à doutrina neotestamentária do batismo que não poderiam ser omitidos de qualquer panorama sistemático — Rm 6 e Cl. 2.

49. É apenas um pouco embaraçoso para o pentecostalismo, conforme já vimos, que seus dois batismos não se acham nas Epístolas nem nos Evangelhos. Cf. págs. 48, 52-3, supra.

50. Para um entendimento da passagem importante que é Rm 6, ver, adiconalmente aos comentários, os estudos por Günther Bornkamm em *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien* ("BEvTh," 16: Munique, Kaiser, 1952), págs. 34-50; Schnackenburg, *Heilsgeschehen,* passim; e Johannes Schneider, art. *homoiōma, TWNT,* V, 191-95.

51. Era, no entanto, exatamente o apelo de uma outra bênção, mais alta, após o batismo, que caracterizava a doutrina dos mestres colossenses. Com um número notavelmente reduzido de ajustamentos, é possível olhar a reconstrução da heresia colossense e ver o pentecostalismo. Cf., e.g., Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles, pág. 154.*

52. Para o modo batista mais recente de entender, ver especialmente Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament,* págs. 126-46, 263, 276-77; R. E. O. White, 'The Biblical Doctrine of Initiation, págs. 217, 273, 280; Johannes Schneider, *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1951), págs. 71-72. A interpretação realística-sacramental dos textos batismais de Paulo é a interpretação mais largamente representada na erudição neotestamentária contemporânea. Ver especialmente os estudos de Romanos 6.

53. *Die Theologie der Apostel* (2a. ed.; Stuttgart: Calwer Vereinsbuchandlung, 1922), pág. 515.

54. *Kol.* [11] pág. 124. Cf. o "esvaziamento-submissão" pentecostal, supra, págs. 73-75 *Tapeinophrosune,* Dibelius escreve, "não era apenas um termo para um sentimento, mas também uma atitude (dalguma forma cultuai)." *An die Kolosser, Epheser, an Philemon erlart,* ed. Heinrich Greeven ("HNT," 12; 3a. ed. rev.; Tübingen: Mohr, 1953), pág. 35. Cf. a vigília pentecostal semi-cultural onde o esvaziamento é levado às suas expressões finais, supra, pág 75. Para paralelos históricos ver os Schwarmer (fanáticos) em Holl *Gesamelte Aufsatze,* I, 428, n. 5. Para uma discussão psicológica, ver William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* !'The Gifford Lectures," Edimburgo, 1901-02; 2a. ed.; Londres: Longmans, Green & Co., 1907), págs. 206-10.

55. Este traço "anti-humano" tem muitas origens além do misticismo de todas as variedades (cf. Holl, *Gesammelte Aufsatze,* I, 434-35). Mas nos Estados Unidos aquilo que é chamado Dispenpensacionalismo, conforme foi herdado de Darby, tem sido um contribuidor principal. Ver Clarence B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960), passim. Anthony A. Hoekema acredita que a maior contribuição do pentecostalismo à igreja contemporânea não tenha sido o falar em línguas propriamente dito, "mas, sim, o estado de mente do qual se diz que é a evidência, ou as disciplinas espirituais que o precederam." *What about Tongue-Speaking?* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1966), pág. 135. Nós preferiríamos dizer que o maior *problema* do pentecostalismo não é seu falar em línguas propriamente dito, mas, sim, o estado de mente procurado ou as disciplinas espirituais recomendadas com insistência a fim de galgá-lo.

56. Hendrikus Berkhof escreveu recentemente, e bem, acerca dos relacionamentos internos entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, em *The Doctrine of the Holy Spirit,* "The Annie Kinkhead Warfield Lectures," 1963-64; Richmond, Va.: John Knox Press, 1964. Berkhof sugere que as expressões bíblicas "Deus é Espírito," e "o Senhor é o Espírito" significam que "Deus é um Deus que Se movimenta... Procura-nos no Filho; alcança-nos no Espírito; traz-nos ao Filho mediante o Espírito, e no Filho, para o Pai." Ibid., págs. 120-21. Entendida corretamente, a doutrina da Trindade é a doutrina da graça.

57. Ingo Hermann corretamente comenta Rm 5:5: "Diz (derramado) *en* (em), não *eis* (para dentro de); isto quer dizer que o amor de Deus é visto como já habitando nossos corações; uma habitação duradoura, um enchimento perfeito, é o significado." *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* ("Studien zum alten und neuen Testament," 2; Munique: Kosel Verlag, 1961), pág. 112 n. 51.

58. Sobre a relevância desta raiz conforme acha expressão especialmente na palavra Paulina *charisma,* ver Ernst Kasemann, *Essays on New Testament Themes* ("Studies in Biblical Theology"; Londres; SCM Press, pág. 74 n. 1.
59. Cf. Volz sobre o Espírito Santo no Antigo Testamento: "O *Ruah* (Espírito)... é o *princípio* da interpretação (Erklarungsprinzip), é a causalidade destes fenômenos, não o propósito deles." *Geist Gottes,* pág. 56.
60. O êxtase era um fenômeno comum nas religiões de mistério do século I, e não podia, portanto, ser usado como a evidência cristã indubitável. Cf. Büchsel, *Geist Gottes,* pág. 103. Em comum entre as religiões de mistério e nosso assunto é fazer da êxtase o ponto alto da experiência espiritual. Interessante também é a semelhança entre o pentecostalismo e os mistérios na seqüência: obediência ativa (preparação), obediência passiva (esvaziamento-submissão), seguida pela evidência áudio-visual (êxtase glossolálica). Cf. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (2a. ed.: Zurique: Artemis-Verlag, 1954), pág. 171; Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 453 para o paralelo mântico; finalmente, R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen* (3a. ed. rev.; Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 1927), pág. 32.
61. Esta é uma leve correção da observação de Hermann, que doutra forma revela discernimento, de que "Deus não somente dá o Espírito *de fato,* como também outorga a consciência deste fato." *Kyrios und Pneuma,* pág. 49 n. 49. Nunca é dito, pelo que saibamos, que Deus dé consciência do dom do Espírito — nem sequer em Gl 4:6; pelo contrário, Deus dá uma consciência da filiação em Jesus Cristo, e a pessoa pode saber por este fato que tem o Espírito. A consciência de Cristo é o dom do Espírito.
62. Ver Schweizer sobre esta situação em *sarx, TWNT,* VII, 141.
63. Sobre o Espírito e o amor, ver o tratamento de Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 428-30, com o título apropriado: "Pneuma as Openness for God and the Other." O desenvolvimento que se segue deve muita coisa ao estudo de Schweizer.
64. Ver a Seção de Schweizer "Pneuma as Denial of the Sarx (Flesh)," art. *pneuma, TWNT,* VI, 425-28. Note também a reflexão de Berkhof: "Embora nesta luta o Espírito freqüentemente dá a impressão de estar no lado perdedor, esta própria luta é o sinal da presença do Espírito em nossas vidas. O Espírito está ausente quando cessamos de lutar, não quando estamos perdendo." *Doctrine of the Holy Spirit,* pág. 78.
65. Podemos traduzir, em nosso contexto, "acima do cristão nominal, fica sendo um cristão cheio do Espírito." A expressão "cristão nominal" é ela mesma uma perfeita criação gnóstica. Ver as histórias da doutrina por Harnack e Seeberg, na parte do gnosticismo. Cf. Bultmann, *Theology of the New Testament,* II, 74.
66. Friedrich Hauck, *Die Briefe des Jakobs, Petrus, Judas und Johannes. Kirchenbriefe* ("NTD," "Neues Gottinger Bibelwek," 10; 5a. ed.: Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949), pág. 114. Assim também C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* ("Moffatt NTC"; Londres: Hodder & Stoughton Ltd., 1946, 1953), "João," aqui, como também noutros lugares, indica simplesmente o autor(es) da literatura com este nome no Novo Testamento.
67. Assim, e.g., Bultmann, *John*[14], págs. 474-75. A literatura sobre o significado do Paracleto é vasta. Ver, recentemente, a interpretação útil de Raymond E. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel," *NTSt, 13* (jan. de 1967), 113-32.
68. "O *agapē,* portanto, realmente nada mais é de que a vida no Espírito, que se libertou da sua confiança na (carne) — conforme esta liberdade expressa-se na direção externa.' Schweizer, art. *pneuma, TWNT,* VI, 429, 14-16. A fé verdadeira se evidencia, se energiza, até mesmo se justifica *diante dos homens* em amor. Para um tratamento sadio dos relacionamentos entre a fé, o amor e a justificação, gostaria de referir-me ao manual protestante fundamental, *The Book of Concord,* págs. 117-32.
69. Pode parecer que na sua forte orientação futura, o pentecostalismo está menos sujeito à crítica, visto que a expectativa escatológica é uma característica principal do pentecostalismo. Mas se as observações representativas citadas da seção. "As Chuvas Serôdias" (supra, pág. 19s.) forem estudadas, e se formos observar a maneira da sua expressão nas reuniões e na literatura, seria difícil evitar a conclusão de que, pelo menos num documento original da escatologia pentecostal há um profundo mal-entendimento do evangelho. A conclusão de Bonwetsch acerca de um "pentecostal" anterior merece comparação: A mensagem da "catástrofe mundial iminente visava servir apenas como motivação da exigência ascética de (Tertuliano) no sentido de deixar o mundo." *Die Geschichte des Montanismus,* pág. 126. Tornou-se nossa impressão, fortalecida por experiência pessoal nas reuniões pentecostais, que o tema freqüente da proximidade do fim

do mundo e da catástrofe apocalíptica, decorre pelo menos tão freqüentemente como não, da vontade do pregador de impressionar sua mensagem fortemente nos seus ouvintes, i.é, em nossa opinião, impressionar sua lei. Cremos, também, que a exortação escatológica pentecostal cai em solo fértil por causa do caráter crítico dos nosso tempos, da pobreza emocional e às vezes material, e da tensão do viver — tensão esta que não somente é ocasionalmente aliviada pelas reuniões pentecostais, como também freqüentemente agravada pelos ensinamentos pentecostais sobre o pecado, a justiça e o Espírito.

70. Ver o resumo excelente dos ensinos neotestamentários e cristãos primitivos acerca de Cristo em G. Sevenster, "Christologie des Urchristentums," *RGG* 3, I, 1745-62. Que Jesus é ao mesmo tempo e sem qualquer confusão das naturezas, "verdadeiro Deus e verdadeiro homem" é uma doutrina teológica fundamental e muito mais do que mero teologúmeno. Mas se, conforme é apropriado fazer, a palavra Jesus for entendida no seu sentido pleno e normal humano, e se a palavra *Deus* for entendida no sentido de Deus, então, parece-nos que não há diferença entre a confissão "Jesus é Deus" e a confissão de que "é verdadeiro Deus e verdadeiro homem." Ver, para um debate recente, a crítica literária por Robert McAfee Brown de *The Gospel of Christian Atheism,* por Thomas J. J. Altizer em *Theology Today, 23* (julho de 1966), 286-87.

Ao olhar em retrospecto a questão do Bispo Pike na igreja, é pelo menos curioso ver que o Bispo em certo período oficialmente combatia a manifestação pentecostal na sua diocese porque, nas palavras dele: "tende à negligência da plena cristologia da Fé Católica: a asseveração em termos objetivos de Jesus Cristo como Deus e homem" e assim, e por outras razões, "apresenta à Igreja a heresia em forma embriônica." Em "Pastoral Letter regarding 'Speaking in tongues,' " *Pastoral Psychology, 15* (maio de 1968), 68.

71. Oepke acautela que a advertência de Paulo em Gl 5:2-12 aplica-se não a todo homem *circunciso,* (pois o próprio Paulo era circunciso) mas, sim, a todos aquele que decidem, como princípio, que se circuncidarão a fim de serem completos diante de Deus. *Gal.* [2], pág. 118. Nem a circuncisão *por si só,* nem o falar em línguas *por si só,* merece objeções — ambos são ensinados biblicamente. O problema começa quando qualquer prática, obediência ou experiência — até mesmo (e especialmente) qualquer prática, obediência ou experiência *bíblica* — fica sendo necessária para a plenitude diante de Deus além da fé selada no batismo. Isto quer dizer que, não importa quão inocente, inócua ou até mesmo bíblica a condição das línguas possa ser; ao cancelar a necessidade exclusiva da fé, cancela a totalidade da suficiência de Cristo. "O *escândalo da fé,*" escreve Stahlin, "pertence à essência do evangelho. Não deve ser descartado por qualquer motivo que for, nem deve ser moderado por um tanto... quanto... Qualquer "e" adicional dilui o desafio inflexível da fé e torna inócuo o caráter ofensivo do evangelho e assim, ao mesmo tempo, esvazia o poder salvífico da cruz e do evangelho." Art. *skandalon, TWNT,* VII, 354, 12-21. A questão em debate, portanto, é a questão elementar: entre a fé e as obras. No século I na Galácia, o princípio das obras tomava a forma da circuncisão; no pentecostalismo do século XX o princípio das obras toma a forma da línguas — somente a forma é diferente, a questão em debate é a mesma.

VII

HUPER: OS PROBLEMAS ESPIRITUAIS RELEVANTES EM CORINTO[1]

Um estudo sério da doutrina do Espírito Santo no Novo Testamento na sua relação com a doutrina do pentecostalismo não está completo sem uma penetração das Epístolas aos Coríntios. É do conhecimento geral que as questões tratadas em Coríntios se relacionam de maneira sem igual a algumas das questões mais internas do pentecostalismo. Este relacionamento está mais aparente na discussão de Paulo sobre os dons espirituais — 1 Coríntios 12 a 14 — mas talvez seja mais marcante no desenvolvimento feito por Paulo da auto-consciência que aparentemente existia por detrás e por baixo da totalidade do problema coríntio, pelo menos nas suas formas mais desenvolvidas, em 2 Coríntios 10 a 13. Para a pessoa que tem até mesmo um conhecimento introdutório da doutrina pentecostal, o modo de Paulo haver-se com os problemas coríntios vem como luz.

No prefácio de 1 Coríntios, Paulo ressalta que todos os coríntios já têm, "em Cristo Jesus": a santificação (1:2), a graça (1:4), o enriquecimento na fala e no conhecimento (1:5), e, portanto, todo dom espiritual (1:7). O que *já têm* em Cristo será completado por uma segunda experiência (se quisermos esta expressão): "o dia de nosso Senhor Jesus Cristo" (1:8), a volta de Cristo. Os coríntios têm, numa palavra, uma só grande chamada — seja passada ou futura, experimentada ou esperada — a chamada "à comunhão de seu (de Deus) Filho Jesus Cristo nosso Senhor" (1:9). Pois tudo quanto os coríntios já têm, o têm em Cristo, e tudo quanto ainda terão, o têm nEle também. Paulo carregou o prefácio à sua primeira Epístola com aoristos e perfeitos "batismais" (1:2, 4, 5, 6, 9) e futuros e particípios "parusiais" (1:7,8), e os localizou todos em Cristo, porque os coríntios tinham zelos que os desviavam de — ou "além" (*huper*) de — a cristocentricidade? A correspondência coríntia, duas passagens grandes da qual investigaremos, é uma resposta extensiva a esta pergunta.

A. 1 CORÍNTIOS 12-14: A ESFERA DO ESPÍRITO É O CORPO DE CRISTO

1. 1 CORÍNTIOS 12: A OBRA DO ESPÍRITO (*Charismata*)

a. *12:1.* Nos três capítulos que se seguem, ficamos face a face com o problema espiritual por excelência em Corinto. Os coríntios provavelmente pediram a Paulo sua opinião (ou defesa) numa questão que estava começando a preocupá-los: O que, ou quem, é verdadeiramente espiritual? Como é possível, ou há mesmo alguma possibilidade neste sentido, de testar coisas e pessoas espirituais? E, em especial, como a espiritualidade cristã deve ser expressada nas reuniões congregacionais?

b. *12:2.* Paulo começa tematicamente, ao relembrar os coríntios negativamente daquilo que as "coisas espirituais" *(ta pneumatika)* não são. A própria característica do passado pagão dos coríntios, argumenta ele, era o senso de serem dominados e arrebatados por forças espirituais.

Sabeis que, outrora, quando éreis gentios, deixáveis conduzir-vos aos ídolos mudos, segundo éreis guiados (1 Co 12:2, NEB margem: "éreis agarrados por algum poder que vos forçava àqueles deuses pagãos mudos").

"Não há dúvida alguma," Schrenk comenta, "que Paulo pretende dizer aqui, 'O verdadeiro homem espiritual não é marcado por ser arrebatado (*Hingerissenwerden);* era extamente esta a característica da vossa religião fanática anteiror.' " [2] É importante notar que Paulo coloca a avaliação daquilo que é espiritualmente "arrebatador" bem no início do seu tratamento das "coisas espirituais" em Corinto. Como o título do seu ensaio nos capítulos doze até quatorze, Paulo acabou escrevendo: O arrebatamento não é necessariamente cristão nem supremamente espiritual. A relevância disto para o pentecostalismo não precisa ser ressaltada.

c. 12:3

Por isso vos faço compreender que ninguém que fala pelo Espírito de Deus afirma: Anátema Jesus! por outro lado, ninguém pode dizer: Senhor Jesus! senão pelo Espírito Santo.

De modo positivo, Paulo vê a obra característica, talvez clássica, do Espírito Santo na confissão inteligível e simples de que Jesus é Senhor. O homem que confessa "Senhor Jesus" experimentou a obra profunda do Espírito. O Espírito não Se exibe supremamente ao sublimar o ego, ao esvaziá-lo, ao removê-lo, ao dominá-lo, ou ao extingui-lo ou emocioná-lo no êxtase, mas, sim, ao usá-lo de modo inteligente, inteligível, e cristocêntrico. Era o modo espetacular e escravizador do ego de entender o Espírito que infiltrara a igreja coríntia, e é o modo mental, que emprega o ego, de entender o Espírito, que Paulo procura reestabelecer nestes capítulos.

Além disto, ao atribuir divindade a *Jesus* — i.é, o Jesus que veio em carne, o Jesus terrestre e humano — o Espírito genuíno, o Espírito Santo, é distinguido das testemunhas ou dos espíritos que subestimam ou até negam o Jesus humano, natural, ou até mesmo fraco. "Anathema *Iêsous!*" [3] O genuinamente espiritual dá testemunho do humano, o falsamente espiritual dá testemunho do espiritual (cf. 1 João 4:1-3).

Destarte, no seu parágrafo incial, Paulo estabeleceu as diretrizes para a totalidade da sua discussão das coisas espirituais que se segue. Paulo está dizendo: "Quando éreis não-cristãos, a essência das vossas experiências religiosas superiores era a sensação de serdes 'arrebatados' por forças espirituais; agora, porém, tendes experiência do Espírito *Santo,* e esta experiência dEle, vós a tendes supremamente no vosso desejo de honrar a Jesus no modo inteligível e simples de atribuir a Ele a divindade." Com a natureza ou ofício essencial do Espírito definida de modo tanto positivo quanto negativo, os alicerces estão lançados para a discussão mais detalhada acerca dos dons do Espírito Santo no parágrafo seguinte, feita por Paulo.

d. 12:4-7

Ora, os dons são diversos, mas o Espírito é o mesmo. E também há diversidade nos serviços, mas o Senhor é o mesmo. E há diversidade nas realizações, mas o mesmo Deus é quem opera tudo em todos. A manifestação do Espírito é concedida a cada um, visando a um fim proveitoso.

Se a obra central do Espírito é honrar a Jesus na fala, esta obra não é, em sentido algum, monótona ou de uma só forma. [4] O Espírito é rico na variedade das Suas manifestações — daí o tríplice emprego da palavra "diversidade" e sua ênfase ao ser colocada no começo de cada cláusula da sentença. O espiritualismo em Corinto evidentemente tinha a necessidade de ficar impressionado, não somente com a característica essencial da obra do Espírito (vv. 1-3), como também com a grande variedade da Sua obra característica (vv. 4-30). Havia, aparentemente, a tendência em Corinto de ver o Espírito não somente de

uma *maneira* particular (ser levado (guiado), v. 2), mas também de uma maneira *particular* (falar em línguas, vv. 10, 28, 30; 13:1, 8; 14 passim). Os coríntios precisavam de ficar sabendo que o Espírito Santo não somente podia revelar-se ao falar de modo racional e reverente acerca de Jesus, e classicamente assim fazia, como também tinha mais maneiras de honrar a Jesus do que a eles tinha ocorrido. [5]

Deve ser notado que Paulo a esta altura muda estrategicamente seu vocabulário. Começou empregando a palavra provavelmente preferida pelos próprios coríntios ao descreverem sua experiência: "espiritualidade," ou "coisas espirituais" (*pneumatika,* v. 1). No lugar deste termo, Paulo agora coloca a palavra que é essencialmente sua própria, *charismata,* i.é, "graças," ou coisas de graça" (v. 4).[6] Pode ser observado que Paulo, em toda a correspondência coríntia, está fazendo a tentativa, aparentemente tão necessária em Corinto, de incluir as coisas espirituais dentro da graça (ver, e.g., 1 Co 2:12) e de ver o ministério do Espírito, não na glorificação do numinoso, do exótico, do "espiritual" ou do inútil, mas, sim, na iluminação do Senhor histórico, concreto, crucificado, e ressurreto, e presente aqui e agora na contínua e variada distribuição dos dons gratuitos de serviço na igreja visível. Como na atribuição do título "Senhor" (v. 3), assim também na distribuição dos carismas (vv. 4:11), a missão do Espírito é descrita como o honrar terrestre, inteligível, e agora versátil da graça do Senhor Jesus Cristo.

Um carisma ou "graça" é definido em primeiro lugar como um "serviço" (*diakonia,* v. 5). Não é, portanto, em primeiro lugar, primeiramente ou primariamente um privilégio espiritual para o indivíduo, para sua própria edificação, prazer, ou distinção. Como um serviço, a graça é dada em prol dos outros; está presente para o bem da igreja.

Assim como "serviço" é outra maneira de dizer "carisma" (vv. 4a e 5a), assim também "Senhor" é outra maneira, para Paulo, de dizer "o Espírito" (vv. 4b e 5b; 6:17; 15:45; cf. 2 Co 3:17-18). [7] Foi a preocupação de Paulo em todo o decurso das Epístolas aos Coríntios (conforme já vimos no caso de Lucas em Atos) ver o Espírito na mais íntima conexão com o Senhor e, portanto, com Deus (cf. e.g. 2 Co 13:14). Paulo não quer que a divindade seja dividida, como se o Espírito do Senhor fosse além do próprio Senhor! Pois assim como a manifestação básica do Espírito é a declaração "Senhor Jesus," assim também agora somos informados que aquilo que o Espírito faz é exatamente aquilo que o Senhor faz; a obra do Espírito não é uma obra adicional ou especial *além* da do Senhor; o Espírito *é* o Senhor operando.

Na realidade, a progressão pentecostal — além do Senhor para o Espírito — é impedida não somente no v. 3 pelo definição da obra essencial do Espírito como a confissão de Jesus, mas também aqui, nos vv. 4 e 5, ao proceder, não do serviço ao Senhor para os dons do Espírito, como se fosse para um plano mais alto, mas, sim, ao proceder do Espírito para o Senhor, que é a progressão evangélica.

Paulo emprega todos os meios possíveis — seja *kurios, charisma,* ou sintaxe — para preservar o interrelacionamento vivo entre o Espírito e Cristo e para Cristo, entre o espiritual e a graça e para a graça, e entre o revestimento individual e a igreja e para a igreja. [8]

A trindade de origem e distribuição que Paulo expõe em 1 Coríntios 12:4-7 conclui, portanto, com uma clara definição de propósito: os variados serviços das graças-dons visam, todos eles "um fim proveitoso." É para a comunidade, em prol da qual os dons espirituais principalmente existem. Um carisma é dado, em primeiro lugar, não para o bem do santo mas, sim, para o bem da *comunhão* de santos, e para o proveito daquela comunhão.

e. *12:8-11.* Paulo agora faz uma lista dalguns dos vários dons que tem em mente. Destacam-se no começo da lista uns dons de expressão vocal inteligente e refletida.

Destacam-se no fim da lista uns dons de expressão vocal extática, com sua interpretação.

É importante que Paulo vê a relevância dos dons alistados no começo no seu caráter de "palavra" ou "expressão vocal" — "a expressão vocal da sabedoria" e "a expressão vocal do conhecimento" (v. 8). Não é a sabedoria ou a inteligência *per se* que Paulo tem em grande estima, mas, sim, a sabedoria e a inteligência que são comunicadas, faladas, para o "mútuo proveito" da congregação. Esta não é menos a situação dos dons alistados em último lugar. Paulo entende que as línguas não têm valor para a congregação a não ser que sejam *interpretadas* de modo inteligível (14:5c).

Paulo considera os dons segundo a perspectiva suprema da *congregação* e, baseado neste ponto de vista, não valoriza qualquer dom simplesmente por sua existência mas, sim, somente na sua comunicação compreensível a outras pessoas para a edificação destas. De fato, podemos duvidar se, no pensamento de Paulo, é possível dizer que um dom "existe" para o indivíduo se não for empregado para o bem da igreja. [9] O dom da "expressão vocal da sabedoria," segundo Paulo, fica sendo o *dom* da sabedoria quando no *ato* de ser pronunciado. O dom de línguas, de modo semelhante, fica sendo o dom na realidade somente quando é interpretado para ajudar a congregação. Parece que, conforme a maneira de Paulo entender, a pessoa não pode levar um dom para casa.

E "um só e o mesmo Espírito realiza todas estas coisas (dons), distribuindo-as, como lhe apraz, a cada um, individualmente" (v. 11). Os dons (ou, usando a expressão de Paulo, graças) espirituais não são confinados a algumas poucas pessoas selecionadas que, talvez, podem exibir manifestações extraordinárias como resultado da sua dedicação mais profunda ou maior proximidade ao Espírito. A variedade total dos dons — desde os mais sóbrios até os mais extáticos — *"todas"* estão sendo continuamente outorgadas (verbo no tempo presente) pelo mesmo Espírito a *cada* pessoa conforme a vontade do *Espírito.* A obra do Espírito na "dotação" da igreja é tanto completamente universal quanto completamente individual: dá de tudo para cada um.

f. *Resumo: 12:1-11.* O tratamento de Paulo nestes versículos iniciais já foi suficiente para cancelar (i) qualquer ponto de vista que vê o mais espiritual no mais assoberbante (v. 2); (ii) qualquer ponto de vista estreito daquilo que é verdadeiramente espiritual ("diversidades," vv. 4-7); (iii) qualquer conceito dos dons que vê as "coisas espirituais" primariamente como recompensas pelo esforço feito ao invés de serem presentes da graça (*charismata,* "dons," vv. 4 et al.); (iv) qualquer ponto de vista que vê numa variedade de dons apenas uma variedade de dedicação ao invés de, principalmente, a soberana vontade de Deus (vv. 4-7; "como *lhe* apraz," v. 11); (v) qualquer ponto de vista que preza os dons por causa daquilo que fazem em prol do recebedor ao invés de, ou mais do que, aquilo que fazem em prol da congregação ("serviço," "um fim proveitoso," "palavra (= expressão vocal)"); (vi) e talvez primariamente, qualquer ponto de vista que separa Jesus do Espírito: seja ao fazer da confissão de Jesus mero "cristianismo nominal" e da demonstração do Espírito, dalguma maneira notável, uma "espiritualidade mais profunda," ou ao ver o testemunho cristão simples como sendo menos profundamente espiritual do que ser arrebatado pelo entusiasmo, ou ao entender que o Jesus histórico ("Senhor *Jesus"*) é preliminar e interesante, mas tão certamente ultrapassado que agora é supérfluo ("anátema *Jesus"*), ou, ao considerar que o Espírito leva a pessoa além daquilo que ela tem "meramente" em Jesus Cristo, ao invés de levar precisamente a Ele (v. 3), ou que leva o cristão para cima e além da "maioria dos cristãos" e doutras pessoas, ao invés de *para* eles no serviço e no ministério.

Paulo entende que a obra do Espírito é fazer com que Jesus Cristo seja honrado. Logo, não é coisa surpreendente que entende que a obra dos espiritualmente dotados seja o serviço do corpo de Cristo.

É a unidade e a variedade do corpo de Cristo e — de maior relevância para nós no presente momento — o batismo espiritual neste corpo que agora passam a ocupar a atenção de Paulo.

g. 12:12-13

> Porque, assim como o corpo é *um*, e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem *um só* corpo, assim também com respeito a Cristo. Pois, em *um só* Espírito, *todos* nós fomos batizados em *um* corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a *todos* nós foi dado beber de *um só* Espírito.

Assim como uma grande variedade de órgãos e membros num único corpo não ameça a união do corpo, assim acontece, argumenta Paulo, com a variedade de dons espirituais no único Cristo. Não há qualquer contradição necessária entre muitos dons e um único Cristo, mas realmente uma excelente harmonia, como a analogia natural do corpo serve para ilustrar (vv. 14-26).

Chegamos, então, ao importante versículo treze. Aqui Paulo chega mais perto de dizer "batismo no Espírito Santo" do que em qualquer outra parte nas suas Epístolas (ele, como os demais escritores do Novo Testamento, não emprega em lugar algum a expressão propriamente dita).

> O objetivo dominante de Paulo na totalidade do contexto coríntio é engrandecer a *unicidade* do corpo de Cristo. Por exemplo, ao começar sua Epístola, Paulo ressaltou tudo que todos os coríntios possuem *em Cristo Jesus* (1 Co 1:2-11). Quando Paulo se dirige aos coríntios como "os santificados em Cristo Jesus, chamados... santos," acrescenta imediatamente "com *todos* os que em *todo* lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso" (1 Co 1:2), como se fosse para dizer: "Vós sois santificados e os santos de Deus, mas não vós somente nem qualquer grupo entre vós; vós sois dEle *juntamente com* todos os que em todo lugar invocam o nome de Cristo."

Paulo deseja ressaltar mais uma vez a união dos cristãos no presente contexto. Como Paulo pode agora demonstrar a união real dos cristãos a uma igreja que está ameaçada de rachar-se entre "o Espiritual" e "o Cristão" como se os dois fossem distintos entre si? Nos versículos iniciais do capítulo doze, Paulo vinculara o Espírito, Cristo, e o crente de modo tão indissolúvel quanto sabia fazer. Agora Paulo chega ao evento — "o acontecimento" — do batismo como sendo o mais adequado para transmitir aos coríntios sua união no único corpo de Cristo. [10]

> Pois, em um só Espírito, *todos* nós fomos batizados em *um* corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a *todos* nós foi dado beber de *um só* Espírito (1 Co 12:13).

Se este versículo é interpretado no sentido de falar de um segundo batismo no Espírito Santo, subseqüente e separado, além do batismo em Cristo, para apenas *alguns* cristãos, então não somente as palavras do texto — "todos... todos" — estão sendo forçadas, como também o propósito do texto no seu contexto coríntio. O tema principal da mensagem de Paulo aos coríntios é a união de *todos* os batizados em Cristo Jesus. Duas vezes neste único versículo Paulo emprega o adjetivo "todos," e com ele quer dizer todos, a igreja coríntia inteira, e além dos coríntios (*n.b.* "todos *nós* fomos batizados em um corpo") "todos os que em todo lugar invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo" (1:2). Em 1 Coríntios 12:13, Paulo não está ensinando um batismo espiritual incomum merecido por apenas uns poucos, está ensinando o gracioso batismo cristão mediante o Espírito, dado a *todos*.

> Visto que é precisamente a preocupação do apóstolo (escreve o Althaus mais velho) mostrar a consolidação interna dos cristãos num só organismo unificado por meio de um fato de experiência pública, não podia, por aquela razão, usar um evento interior puramente "espiritual" como sua evidência (da união); podia apenas invocar um evento histórico (cf. o aoristo) que

ocorrera da mesma maneira a todos os membros, mediante o qual sua entrada no "corpo" espiritual também veio a ficar externamente visível. [11]

Este evento histórico é o batismo. A união dos cristãos é obtida, garantida, e revelada através do evento de iniciação simples porém profundo, pelo qual passa todo cristão, e mediante o qual todo cristão recebe o mesmo dom espiritual. O batismo espiritual não é um rito que somente os extaticamente capazes podem granjear. O batismo, como a salvação que ele aplica, absolutamente não tem nada a ver com o mérito ou a evidência da capacidade. Nenhuma realidade pode demonstrar aos coríntios a graça de Deus e a união deles como igreja, tão bem como o batismo pelo qual todos eles passaram, velhos e jovens, emotivos e reservados, sábios e simples, judeus e gregos.

Paulo ressalta a união dos coríntios ainda mais ao empregar, neste único versículo, nada menos que três vezes a grande palavra deste capítulo, "um" (" em um só... em um... de um").

Primeiramente, "em *um só Espírito,* todos nós fomos batizados." O Espírito não é "dois" nem é duplo o Seu ofício: por exemplo, batizando os cristãos em Cristo na ocasião da conversão, de modo parcialmente espiritual como o "Espírito iniciador," e depois vindo subseqüente e plenamente somente a cristãos consagrados, como o Espírito que habita.

Além disto, todos os cristãos são batizados pelo mesmo Espírito, conforme Paulo insiste, "em *um corpo.*" Não há dois corpos cristãos: um deles (o cristianismo nominal) em que todos os que são cristãos por nome são batizados "na água", e outro (o cristianismo cheio do Espírito) em que todos os crentes profundos são batizados "no Espírito."

Nem sequer é necessário pensar, em terceiro lugar, que ao invés de referir-se ao *único* batismo da igreja, este texto possa referir-se a dois batismos; por exemplo, primeiramente, ao batismo, mediante o Espírito, de todos os convertidos no corpo de Cristo (conversão, v. 13a), experiência esta que subseqüentemente é ultrapassada por aquilo que os pentecostais chamam o batismo por Cristo do crente consagrado, no Espírito Santo (o batismo no Espírito, v. 13b). A linguagem figurada é um pouco grotesca e apenas a mencionamos porque é seriamente ensinada (cf. pág. 47 supra.) Mas semelhante segundo "batismo no Espírito" é destinado a dividir não somente a divina Trindade como também o corpo terrestre em tipos inferiores e superiores. Foi para evitar, não para introduzir, tais divisões que Paulo escreveu 1 Coríntios 12:13. [12]

De modo apropriado ao caráter e missão cristológicos do Espírito, o batismo no Espírito Santo é o batismo do crente em Cristo. Mas o batismo em Cristo não pode ser separado do batismo no Espírito Santo assim como Cristo não pode ser separado do Espírito Santo. No fundo, pois, o nome pelo qual somos batizados é um só (1 Co 6:17; 15:45, 2 Co3:17-18; cf. o "nome" no singular em Mt 28:19). Cristo e o Espírito, pois, não estão tão divididos que cada um deva, separadamente e em tempos apropriados, batizar *um no outro. O batismo no corpo de Cristo não é uma coia sem o Espírito,* que mais tarde é melhorada por um batismo *espiritual* no Espírito Santo. Pois é *um só Espírito,* segundo nosso texto, que batiza no corpo de Cristo (v. 13a), e, ao assim fazer, conforme passaremos logo a expor, dá-Se a *Si mesmo* (v. 13b)I No batismo em Cristo, o batismo no Espírito Santo ocorre. [13]

O único batismo "da água e do Espírito" (ver João 3:5) é a doutrina cumulativa de Coríntios (cf. 1 Co 6:11) não menos do que de Atos (cf. especialmente Atos 2:38-39; 11:17). Logo, por causa do único batismo no único corpo pelo único Espírito, os coríntios, e além deles todos os demais cristãos, devem saber que são unidos.

Finalmente, Paulo diz que a todos os cristãos, batizados por um só Espírito em um só corpo, "foi dado beber de um só Espírito." A segunda metade do v. 13, também no aoristo, suplementa a primeira metade ao ressaltar que o Espírito não somente age como agente que batiza todos os cristãos no único corpo de Cristo, como também que, enquanto o

Espírito batiza, dá a *Si mesmo,* plenamente, como o dom da iniciação cristã. Com o quadro vívio de "beber" Paulo deseja enfatizar que os cristãos não somente são batizados *pelo* Espírito (v. 13a), como também ficam enchidos *com* Ele. Ele enche o íntimo do seu ser. [14]

1 Coríntios 12:13 como um todo quer simplesmente relembrar os coríntios, e não comprovar para eles, que todos são um, conforme eles mais facilmente se recordariam na base do seu batismo de iniciação no corpo de Cristo, mediante o qual todos foram enchidos pelo Espírito. O empilhar de repetições de "todos" sobre "um só" neste texto importante devia instruir até os mais teimosos em Corinto que *todos* os cristãos foram batizados no mesmo Espírito e por Ele num só corpo de Cristo, dando a todos o beber do Espírito, tornando-os todos em um só.

h. *12:14-31.* Com a união da igreja, conforme significa o batismo, classicamente selada nas frases anteriores, Paulo agora pode dar sua atenção ao outro lado da verdade da união orgânica — a variedade. Em qualquer corpo vivo há partes "superiores" e "inferiores" ou, melhor, órgãos com mais destaque ou com menos; mas estas diferenças num único corpo, especialmente no único corpo de Cristo, são meramente funcionais, não são qualitativas nem "espirituais." Paulo nesta passagem contrasta de modo apropriado o senso de inferioridade espiritual que partes inferiores e que parecem menos importantes no corpo, poderiam sentir diante das mais elevadas, e a superioridade que as partes mais elevadas, que parecem mais impressionantes, poderiam sentir em contraste com as partes mais baixas (vv. 14:17). Nenhuma parte, no entanto, deve sentir-se ou inferior ou superior, porque "*Deus* dispôs os membros, colocando *cada um deles* no corpo, como *lhe* aprouve" (v. 18)! Toda parte do corpo precisa de todas as demais partes. As várias partes do corpo não estão em concorrência feroz entre si, mas, sim, se suplementam ricamente por amor da totalidade, e, daí, por amor ao Deus que colocou, Ele mesmo, cada uma no seu lugar apropriado.

Paulo conclui esta divisão específica do seu argumento ao oferecer uma segunda lista, desta vez de pessoas mais do que de dons (v. 28; cf. Ef 4:11). Como se fosse para ressaltar o fato de que, na sua lista anterior, nenhum inventório rígido e invariável de "nove" dons era dado, Paulo agora alista vários tipos não facilmente reconhecíveis no agrupamento anterior, notavelmente, apóstolos, ajudadores ("socorros"), e administradores ("governos"). Exclusiva nesta lista também é a ordem numérica ressaltada: "primeiramente..., em segundo lugar..., em terceiro lugar," seguida simplesmente por "depois..., depois." O que há de semelhante nas duas listas em Coríntios, porém, é o que se registra bem no fim — falar (e interpretar) "variedades de línguas" (vv. 10b, 28 b, e assim também naquilo que pode ser considerado uma terceira lista, uma duplicação em forma interrogativa da segunda lista, v. 30b). Paulo passa discretamente a colocar um ponto final nesta discussão específica ao sugerir que os coríntios "procurem, com zelo, os *melhores* dons" (v. 31). Mesmo quem passar correndo poderá ler.

2. 1 CORÍNTIOS 13: O MODO DO ESPÍRITO *(Agapē)*

No capítulo doze, Paulo vinculou o pensamento da igreja acerca de coisas espirituais à graça; no capítulo treze, Paulo vincula as coisas espirituais ao amor (*agapē*). Neste capítulo, Paulo ensinará o modo segundo o qual as graças divinas discutidas no capítulo doze devem ser expressadas humanamente. Nem o falar em êxtase (13:1), nem a profundidade (v. 2), nem o sacrifício (v. 3) são, por si só, nem substitutos para o amor cristão, nem sequer componentes necessários deste amor. O amor é uma graça mais básica e menos espetacular do que todas as demais. Sem ele, as graças cristãs são desgraçadas.

Para entendermos e corretamente interpretarmos 1 Coríntios 13, devemos conservar em mente o contexto dentro do qual a descrição do amor foi dada por Paulo: o contexto do

problema de coisas espirituais na igreja de Corinto. No momento em que isto é reconhecido, o "poema" de Paulo já está semi-decifrado. Por exemplo, a primeira definição positiva que Paulo faz do amor cristão é *makrothumei* (v. 4), i.é, o amor cristão não é tanto emotivo, apaixonado ou fogoso *(thumos)* como é o "tornar largo", o esticar, a *ex*-tensão do "fogo" (*makro*-thumos). Esta "longanimidade" deve ser comparada com o título do capítulo doze, onde o emocionalismo do paganismo é contrastado com a confissão sóbria da igreja (12:2-3). Paulo não queria que parecesse que a devoção cristã superior fosse necessariamente idêntica à expressão cristã ardente — seja verticalmente, em direção a Deus, seja horizontalmente, em direção aos homens (13:4), vê os dons superiores do Espírito nas palavras mais calmas da sabedoria e do conhecimento (12:8, 28), e vê a característica principal do amor cristão não tanto na expressão da emoção quanto na extensão dela, a "alongar" literalmente *(makro-)* a emoção no sentido de domá-la. Em Português este atributo é chamado paciência (ARA). Cada descrição do amor em 1 Coríntios 13, quando é colocada no pano de fundo do "corintianismo," pode ser consideravelmente iluminada.

É interessante observar, por exemplo, que o orgulho espiritual ou senso inflado da sua própria experiência ("se ensoberbece," *phusion*) que Paulo via como a fraqueza peculiar dos cristãos coríntios da vida superior (cf. 4:6, 18, 19; 8:1) aparece no negativo nesta passagem: "O amor... não *phusioutai*" (v. 4). [15] A descrição do amor que Paulo faz no capítulo treze, portanto, não é simples poesia; é uma aplicação concreta apostólica da verdade para elementos de uma igreja que precisava aprender o que significava ser cristão, realmente e não de modo espetacular.

A descrição final à qual nos referiremos no capítulo treze está no v. 5, que diz, literalmente, que o amor "não procura suas próprias coisas" *(ou zētei'ta heautēs).* Esta definição torna-se importante para a compreensão do capítulo quatorze, especialmente o quarto versículo. É suficiente agora observar que o amor cristão tem como alvo da busca algo diferente do que sua própria vantagem. Isto, mais uma vez, coloca o capítulo treze em harmonia com o capítulo doze, onde observamos o caráter tipo *diakonia* e "proveito para todos" das graças e da orientação delas conforme a definição de Paulo. As graças, também, como seu *modus vivendi,* o amor, "não procuram os seus interesses." Existem para o serviço do corpo em que foram batizados. O amor, segundo a figura de Lauterburg, "é o vidro ustório que incessantemente reconcentra as diversas manifestações carismáticas em direção ao seu alvo unificado," o mútuo proveito de todos. [16]

O caminho "superior" das experiências espirituais para os indivíduos, insistemente recomendado pelos coríntios, deve tornar-se o caminho "humilde" de amor paciente à igreja e ao seu serviço no mundo, conforme Paulo ensina.

3. 1 CORÍNTIOS 14: O ALVO DO ESPÍRITO (*Oikodomē*)

a. *14:1-3.* Paulo deseja que o ardor, que não faltava aos coríntios, segundo parece, seja gasto na busca do tipo de vida que acaba de descrever. Ao memo tempo, os coríntios devem procurar com zelo os dons espirituais, "principalmente que profetizeis" (v. 1). Parece neste capítulo que Paulo vê a expressão mais alta dos dons espirituais na discussão livre e útil dos cristãos juntos, e na sua contribuição uns aos outros através da fala refletida (É, na realidade, nossa impressão que expressões tais como "fala refletida," "testemunho," ou até mesmo "conselho" traduziriam melhor a palavra traduzida, agora de forma um pouco arcaica, "profecia.")[17]

Paulo diz que, quanto a ele, prefere a profecia — freqüentemente a chamaremos de testemunho — ao falar em línguas porque, entre outras razões, "quem fala em outra língua, não fala a homens, senão a Deus, visto que ninguém o entende, e em espírito fala

mistérios" (v. 2). À primeira vista, alguém poderia pensar que, segundo o raciocínio de Paulo, as línguas seriam o dom preferível, pois falar a Deus não é coisa maior do que falar aos homens? Não para Paulo, aparentemente, pois ele estima os dons por sua capacidade de ajudar aos homens (sentindo, sem dúvida, que Deus não está tão necessitado).

Os coríntios, no entanto, evidentemente tendiam a ver no caráter muito extraordinário e sobrenatural do falar em línguas dirigidas, por assim dizer, primariamente a Deus e apenas de modo secundário aos homens, a prova final da superioridade e espiritualidade deste dom específico. "Decerto não poderia haver prova mais convincente do Espírito habitando na pessoa do que este abandono da consciência ao poder sobrenatural" (Moffatt). [18]

Paulo, porém, contrasta o testemunho inteligível com as línguas incompreensíveis: "o que profetiza, fala aos homens, *edificando,* exortando e consolando" (v. 3). Esta frase importante define a profecia. A "edificação" (*oikodomē)* passa, então, a ser o tema deste capítulo (vv. 3, 4, 5, 12, 17, 26). Assim como a Deidade indivisível é a fonte das graças (cap. 12), e assim como o amor é o modo delas (cap. 13), assim também a edificação é o alvo delas (cap. 14). No pensamento de Paulo, o critério ulterior para um dom do Espírito é este: Edifica a igreja?

b. *14:4 e 12.* "O que fala em outra língua a si mesmo se edifica, mas o que profetiza edifica a igreja" (v. 4). Paulo não negou que o dom de línguas fosse um dom, nem disse que é indesejável se alguém recebe este dom, pois, na realidade, disse que quisera que todos os coríntios desfrutassem deste dom, o que decerto era um consolo para todos que o tinham. Mas, de modo significante, Paulo nunca dirigiu os coríntios (ou quaisquer outras igrejas nas suas Epístolas existentes) a *buscarem* o dom de línguas — ainda que, de modo interessante, Paulo pudesse dizer que quem fala em línguas edifica a si mesmo. Na realidade, conforme observamos num uso anterior do verbo "buscar," Paulo escreve especificamente que o amor cristão *não* procura suas *próprias* coisas (*ta heautēs,* 13:5). Aqui, do outro lado, é a característica especial de quem fala em línguas que "edifica *a si mesmo" (heauton).* A profecia, por contraste, edifica a igreja. Paulo, portanto, podia conclamar à busca do dom da profecia, porque o alvo deste dom estava além de quem o buscava; o mesmo fato não era tão freqüentemente aplicável ao falar em línguas. A edificação de si mesmo não é um alvo cristão. [19]

Dois fatos devem ser conservados em mente, no entanto, a fim de tratar com justiça o modo de Paulo representar o problema das línguas. Havia, segundo parece, um dom de línguas, e Paulo não o desprezava. Embora, de modo significante, freios e, conforme veremos daqui a pouco, regulamentos para o uso do dom serão observados, Paulo não negava que falar em línguas fosse um dom. O segundo fato, tratando com justiça o desenvolvimento feito por Paulo, é que não somente expressamente deixou de insistir em que as línguas fossem buscadas, como também diplomaticamente oferecia alvos alternativos a serem buscados como substituto. Recomendou com insistência a busca dos "melhores dons" no capítulo doze, do amor, no capítulo treze, e do testemunho, no capítulo quatorze. Estes dois fatos dialéticos — da retenção com tato e da substituição tática — merecem atenção a fim de ser entendido o "testemunho" de Paulo nestes três capítulos, na sua intenção subjacente.

Paulo declarou, então, temática e definitivamente: "Visto que desejais dons espirituais, procurai progredir, para a *edificação* da igreja" (v. 12). Paulo deseja ver os dons espirituais tornarem-se em serviço (cap. 12), o amor tornar-se altruísta (cap. 13), e a igreja ser edificada (cap. 14). É à luz destes critérios que Paulo deseja que os coríntios dirijam seus zelos.

c. *14:5-20a.* O falar em línguas *podia* ser útil — quando era suplementado com o dom da interpretação — "para que a igreja receba edificação" (v. 5). A consideração predominante em cada caso, para cada dom, é seu serviço em equipar a igreja. A conseqüência para quem fala em outra língua é que "ore para que a possa interpretar" (v. 13). Paulo pode dar graças a Deus porque fala em outras línguas "mais do que todos vós" (v. 18), "contudo, prefiro falar na igreja cinco palavras com o meu entendimento, para instruir outros, a falar dez mil palavras em outra língua" (v. 19). [20] O senso que Paulo tem da utilidade comparativa dos dons das "palavras do entendimento" e das "palavras em línguas" não poderia ser expressado com mais dinamismo. Na realidade, não temos registro que Paulo alguma vez tenha falado às suas igrejas senão com palavras do entendimento, ou seja, com bastante bom-senso. "Irmãos," aconselha Paulo, "não sejais meninos no juízo" (v. 20). [21]

d. *14:20b-25.* No parágrafo seguinte vem talvez a consideração mais forte de todas: a consideração evangelística. Numa assembléia da igreja inteira o efeito do falar em línguas sobre "os de fora' ou os "incrédulos" é adverso: pensarão que os crentes estão loucos (v. 23). O sentido da citação do Antigo Testamento que é colocada neste contexto (v. 21) é mais sério do que talvez apareça na superfície: o efeito das línguas é endurecer, e não amolecer, os coração dos incrédulos. As línguas são um instrumento divino de endurecimento. [22]

Do outro lado, o poder missionário do testemunho é grande: "Porém, se todos profetizarem, e entrar algum incréculo, ou indouto, é ele por todos convencido (para a palavra aqui usada cf. João 16:8-12), e por todos julgado; tornam-se-lhe manifestos os segredos do coração, e, assim, prostrando-se com a face em terra, adorará a Deus, testemunhando que Deus está de fato no meio de vós" (vv. 24,25). [23] De um lado (línguas), a impressão feita sobre o não-cristão não poderia ser mais desfavorável, ele é endurecido; do outro lado (o testemunho), a impressão não poderia ser mais favorável, ele é convertido. A preocupação evangelística-missionária do apóstolo deve ser levada em conta em qualquer decisão final por uma igreja sobre o uso público dos dons espirituais.

e. *14:26-33.* Paulo resume suas considerações anteriores ao discutir de modo compreensivo uma reunião de igreja. Impressionante outra vez é o "cada" (v. 26) neste contexto. Parece que "cada" crente podia sentir-se um participante vital e responsável na vida da congregação.

Mais uma vez, Paulo não desdenha a inclusão do falar em línguas — com três qualificações (e, mais tarde, uma quarta, cf. vv. 34-35): (1) não mais do que três; (2) sucessivamente; e (3) que alguém interprete. "Mas, não havendo intérprete, fique calado na igreja, falando consigo mesmo e com Deus." Os profetas, também, devem falar sucessivamente (dois ou três) "enquanto os demais exercem seu julgamento sobre o que é dito" (v. 29 NEB). Esta frase indica que a faculdade crítica da assembléia não devia ser suspensa quando qualquer dom, até mesmo os mais sublimes, estava sendo exercido. Evidentemente, a apresentação era seguida pela discussão.

> Numa época em que há protestos cada vez maiores contra "ministérios de um só homem" monólogos e, portanto, às vezes monótonos nas igrejas, e quando há queixas cada vez mais numerosas de que o pregador é uma das poucas personalidades públicas ainda existentes cujas observações formais não permitem qualquer interrogação ou discussão pública (até mesmo os Presidentes agora são sujeitos à disciplina da entrevista pública), talvez seja apropriado para as igrejas olharem aqui em Coríntios suas estruturas mais primitivas. Talvez o culto da adoração deva incluir ou anexar um período de discussão refletida depois do sermão — ou sermões (v. 29) — em lugar das leituras responsivas, que freqüentemente são enfadonhas e sem proveito, antes dele, e em lugar de uma parte dos cânticos que freqüentemente parecem ser,

pelo menos no nível consciente ou mental, glossolalia de baixo nível com acompanhamento musical. Mesmo assim, seria um uso errôneo da história e uma teologia não-evangélica procurar implementar o exato programa coríntio em 1 Co 14. Mas a intenção subjacente aqui, como noutros registros do pensamento de Paulo, é sadia: o ministério, especialmente na reunião congregacional, deve ser repartido; ou, para usar outra expressão: deve haver ampla oportunidade para discussão. Central para a natureza da igreja em 1 Co 12-14 é o lugar de destaque para a expressão vocal informada, compartilhada, e espontânea nalgum tipo de formato de conversa refletida. As igrejas devem tomar nota disto.

O alvo da participação total da igreja ("Porque *todos* podereis profetizar, um após outro") era "para todos aprenderem e serem consolados" (v. 31). O emprego tríplice de "todos" (um é oculto em ARA) neste versículo, sublinhando pelo menos alguma coisa da natureza do ministério da igreja, é impressionante e deve convencer. [24]

f. *14:33b-38.* Paulo passa então a impor uma proibição sobre a participação verbal, ou talvez, mais especificamente, glosso-*lálica* das mulheres nas reuniões congregacionais: "porque para a mulher é vergonhoso falar *(lalein)* na igreja" (v. 35b). A contradição aparente observada entre este versículo e 1 Coríntios 11:5 ("Toda mulher, porém, que ora, ou profetiza, com a cabeça sem véu, desonra a sua própria cabeça") tem sido explicada de várias maneiras: que no capítulo onze Paulo está falando mais hipoteticamente, aqui mais concretamente; ou ali de uma situação um pouco mais particular, aqui, de uma mais pública; mais plausivelmente, talvez, de contribuições inteligíveis, aqui da glossolalia; ou, finalmente, uma solução que não é impossível, que o próprio Paulo não está isento de contradição. A proibição, no entanto, é interessante neste contexto (cap. 14): Será que a maior parte dos problemas com o falar em línguas em Corinto provinha das mulheres?

g. *14:39-40.* A palavra final de Paulo sobre as "coisas espirituais" é uma exortação: "procurai com zelo o dom de profetizar," com a concessão cortês, mais uma vez: "e não proibais o falar em outras línguas." Deve haver, apenas, cuidado rigoroso para que tudo quanto é feito "seja feito com decência e ordem" (cf. 1 Ts 5:19-22). Porque, conforme Paulo já ressaltara: "Deus não é de confusão; e, sim, de paz."

A preocupação de Paulo no capítulo quatorze, portanto, fica clara: a edificação da igreja. Paulo entende que o debate livre é especialmente apropriado para esta edificação. O problema em Corinto o falar em línguas — nem é expressamente proibido por Paulo, nem comandado; mesmo assim, coloca diante dos coríntios no capítulo quatorze as seguintes considerações: (1) a maior utilidade na igreja (vv. 1-19) e (2) a preferibilidade missionária (vv. 20-25) da palavra compartilhada de modo refletido e compreensível — a profecia. Paulo confia que o *agapē* cristão com sua solicitude pelos outros comoverá a congregação a repensar os ministérios carismáticos nas reuniões segundo as linhas que sugeriu, de tal modo que todos quantos vierem receberão o máximo em "edificação, exortação e consolação" (v. 4).

RESUMO

A realização de Paulo nestes três capítulos é que inculcou sobre a fé dos coríntios que, assim como o Espírito está unido com Cristo, assim também os **vários *dons* do Espírito** estão dedicados à edificação do *corpo* de Cristo. O Deus triúno é a origem, o amor é o caminho, e a edificação da igreja é o alvo das graças espirituais. [25]

O impacto deste trecho de três capítulos deve ser tal que torne difícil para qualquer igreja achar a essência do espiritual no meramente entusiástico ou naquilo que é apenas visivelmente milagroso. Deve-se ficar com a impressão, ao invés disto, que, segundo Paulo, aquilo que é cristãmente espiritual é o que confessa a divindade de Jesus pela fé e

que, portanto, opera através do amor inteligente para a edificação do corpo de Cristo, a igreja.

NOTA ADICIONAL: 1 CORÍNTIOS 15:1-11

A negação da ressurreição em Corinto, que Paulo enfrenta, provavelmente não era uma negação da ressurreição de Cristo mas, sim, da ressurreição geral da *carne* — i.é, um tipo de argumento em prol da imortalidade da alma. [26] A mentalidade "transescatológica" em Corinto (ver 1 Co 4:8) provavelmente levava à subestimação da ressurreição do *corpo*, visando os interesses da ressurreição ou exaltação da alma, maior e já plenamente realizada através da nova experiência do Espírito. Semelhante ênfase se harmonizaria com a subestimação pelos coríntios do corpo, do natural e do humano, em prol daquilo que era considerado o espiritual, o sobrenatural, e o divino.

> O desprezo pela natureza e o corpo que se expressava na descrença na ressurreição tinha, por sua vez, sua base positiva numa estima (exagerada) do Espírito, conforme já notamos na igreja coríntia. O Espírito e a natureza ficaram sendo polos opostos. Este é um traço fundamental de toda a piedade espiritual desequilibrada(Lütgert).[27]

Em 15:1-11 Paulo passa em revista para os coríntios o evangelho apostólico que lhes pregara. Destaca-se por sua ausência deste retrospecto qualquer referência ao Espírito Santo. O evangelho apostólico, de acordo com o relato definitivo de Paulo aqui, circula em derredor de Jesus Cristo, Sua morte por nossos pecados segundo as Escrituras, Seu sepultamento, Sua ressurreição dentre os mortos, e Seus aparecimentos aos irmãos e aos apóstolos. Não há, aparentemente, nenhum evangelho "mais completo" com uma doutrina do Espírito Santo.

Podemos dizer, portanto, num resumo teológico dos nossos estudos até esta altura, que o Espírito Santo no ensino bíblico é o membro quase totalmente "funcional" e deliberadamente não-objetivo da divina Trindade, oculto de propósito atrás do evangelho do Filho. O evangelho de Cristo é o evangelho completo. Não há nenhum evangelho do Espírito Santo. Dizer isto não é desaprovar o Espírito, é cooperar com ele no Seu oficio que é apontar — mesmo se for necessariamente para longe de Si mesmo — para o Filho.

B. 2 CORÍNTIOS 10-13: A ESFERA DO ESPÍRITO É A FRAQUEZA DO CRENTE

A Segunda Epístola de Paulo aos Coríntios, quase na sua inteireza, é relevante ao nosso assunto. Mesmo assim, é nos quatro capítulos finais — que talvez eram originalmente (fragmentos de) uma carta separada — que Paulo chega com uma lição especial àqueles que estão por detrás dos problemas em Corinto. Nestes quatro capítulos, tudo quanto Paulo diz nas duas Epístolas acha sua súmula, sua expressão mais aguda e, para nosso assunto, as correspondências mais deliberadas. [28]

1. 2 CORÍNTIOS 10: INTRODUTÓRIO.

a. *10:1-5*

E eu mesmo, Paulo, vos rogo, pela mansidão e benignidade de Cristo, eu que, na verdade, quando presente entre vós, sou humilde; mas, quando ausente, ousado para convosco, sim, eu vos rogo que não tenha de ser ousado, quando presente, servindo-me daquela firmeza com que penso devo tratar alguns que nos julgam como se andássemos em disposições de mundano proceder. Porque, embora andando na carne, não militamos segundo a carne. Porque as armas da nossa milícia não são carnais, e, sim, poderosas em Deus, para destruir fortalezas; anulando sofismas e toda altivez que se levante contra o conhecimento de Deus, levando cativo todo pensamento à obediência de Cristo.

Paulo começa rogando aos Coríntios "pela mansidão e benignidade de Cristo," porque é justamente esta humildade que os cristãos de Corinto correm o perigo de perder por causa da sua alta auto-consciência espiritual. "Eu, tão fraco (vós dizeis) quando estou face a face convosco, tão corajoso quando estou longe" (v. 1b NEB). Aquilo que a totalidade da Segunda Epístola estava prenunciando agora começa a ficar claro: a Paulo faltavam as evidências do poder que os coríntios, sob a influência dos seus novos mestres, estavam começando a associar com a vida espiritual.

Quando alguém pega nesta Epístola aos Coríntios, fica impressionado pelo senso penetrante de opressão, transtorno, e dificuldade aos quais Paulo repetidas vezes se alude como sendo a experiência da sua vida (cf. especialmente 2 Co 1:3-11; 4:7-12; 6:4-10; 7:5-6; 11:23-12:10; em 1 Coríntios-cf. 2:3; 4:8-13). Paulo começa a Segunda Epístola ao referir-se às suas aflições e sofrimentos (*thlipsis* e *pathema)* oito vezes em menos que seis versículos (1:3-8) e termina esta introdução impressionante com a opinão, "já em nós mesmos tivemos a sentença de morte," e com avaliação, "para que não confiemos em nós, e, sim, no Deus que ressuscita os mortos" (1:9). A teologia de Paulo em 2 Coríntios é uma "teologia de morte"; mas é uma morte (um senso de fraqueza radical) que a pessoa conhece em si mesma a fim de que Deus dê a vida e receba a honra. Conforme a formulação de Paulo ao introduzir outro catálogo de sofrimento nesta Epístola. "Temos (tempo presente= constantemente temos), porém, este tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós" (4:7).

A ausência do poder para evitar suas dificuldades, ou a ausência de uma atitude impressionante nas suas dificuldades, bastavam para fazer os coríntios terem suspeitas quanto à plena posse do Espírito por Paulo, e agora, portanto, cada vez mais, ter suspeitas quanto ao seu apostolado. Os coríntios achavam que Paulo dava a impressão de ser impressionante e forte somente à distância — quando escrevia, mas não quando comparecia ou falava. Um ditado acerca de Paulo começava a circular em Corinto: " 'As cartas, com efeito', dizem, 'são graves e fortes; mas a presença pessoal dele é fraca, e a palavra desprezível' " (NEB: " 'Quando aparece, não tem presença, e como orador está abaixo de qualquer crítica' ") (2 Co 10:10). [29]

A falta de jeito pessoalmente impressionante de um que supostamente estava cheio do Espírito era incompreensível para aqueles que entendiam que ter o Espírito era receber poder. Segundo a nova equação coríntia, ser espiritual = ser poderoso; e ser fraco = ser carnal (ou, RSV, "mundano," lit. *sarkika,* 2 Co 10:4; *kata sarka* 2 Co 10:2). Paulo, portanto, que tinha reconhecido uma fraqueza evidente, era alvo da suspeita de ser mundano, ou de padecer um falta de espiritualidade autêntica. A origem desta suspeita torna-se mais clara à medida em que a Epístola continua.

Paulo afirma que o cristão (e aqui refere-se especificamente a si mesmo) realmente vive "*na* carne" (*en sarki,* enfatizado). Mesmo asim, a milícia do cristão não é "carnal" (*kata sarka*) por causa disto. As armas do cristão, como sua milícia, não são *sarkika* mas, sim, *dunata tō theō,* literalmente, "poderosas em Deus" (10:4). Ou seja, as armas do cristão *são* poderosas — não necessariamente *para os homens.* É exatamente o caráter das armas mundanas que são vistas, que são impressionantes, que são visíveis — aos homens.

Paulo dá a impressão de estar dizendo: "Se eu fosse pessoalmente impressionante ou assoberbante, se vocês me vissem cheio de poder, o que me tornaria dalgum modo diferente de qualquer outra personalidade poderosa e impressionante no mundo? A situação é, porém, que vocês me vêem em todas as minhas fraquezas, neste vaso de barro, mas é exatamente aqui que Deus pode ser Deus. Vocês podem saber que o poder na minha vida é o de Deus, porque em mim mesmo vocês conseguem achar tão pouco poder. Da maneira que sou, vocês podem ter a certeza de que o poder transcendente pertence a Deus e não a mim" (2 Co 4:7).

Noutra passagem importante nesta Epístola, Paulo contrasta aquilo que é visível e visto pelos homens, e prezado por isso, com aquilo que é invisível, visto somente por Deus e, portanto (já que não é visto) desprezado pelos homens: 2 Coríntios 5:11-13. Paulo fala, neste sentido, daqueles "cujo orgulho (*kauchōmenos)* está totalmente na demonstração externa e não no valor interno" (v. 12b, NEB), e passa a introduzir um exemplo importante da sua própria vida: "Porque, se enlouquecemos (*exestēmen),* é para Deus (*theō);* e, se conservamos o juízo, é para vós outros" (v. 13). Isto quer dizer que as experiências extáticas de Paulo são uma questão entre ele *e Deus.* Diante das suas igrejas, o desejo de Paulo é ser refletido. Paulo, portanto,

contrasta suas experiências espirituais particulares com aqueles que em Corinto publicamente se ufanam das experiências deles. [30]

Paulo vê o "carnal" não naquilo que *parece* fraco — pois é justamente a propriedade do carnal ser *aparente* — mas, sim, no orgulho por aquilo que aos homens parece poderoso. Este critério foi provavelmente formado na mente de Paulo por sua consideração da cruz: ali, vê-se fraqueza total e até mesmo repugnante. Foram os contemporâneos "espirituais" que clamavam a Jesus: "Desce da cruz," i.é, da fraqueza, "para que vejamos (!) e creiamos" (Marcos 15:32 par.). Mas este conceito triunfalista da vida não era espiritual, era "carnal." Estava reaparecendo agora nos oponentes espirituais de Paulo em Corinto que não conseguiam *ver* certos sinais de poder em Paulo e, portanto, duvidavam da autenticidade da sua obra e da plenitude do Espírito na sua vida. A chamada para ver a fim de acreditar não é a chamada do Espírito. Pois mesmo no modo de entender a nós mesmos na vida cristã "andamos por fé, e não pelo que vemos" (2 Co 5:8).

Na descrição vívida feita por Paulo da atividade da sua milícia espiritual em 2 Coríntios 10:3-5, a preposição *huper* e seus sinônimos "altos" desempenham um papel importante, como realmente o fazem em todas as partes da correspondência coríntia (cf. o temerário 1 Co 4:6, e em 2 Coríntios além dos trechos importantes 10:5, 14-16; 11:5, 23; 12:6, 7, 11). Paulo, na presente passagem, assemelha seus inimigos a altas fortalezas (*hupsoma*), cujos pensamentos, como baluartes, os exaltam *acima* da única experiência verdadeira de Deus (*tēs gnōseōs tou theou*).[31] Toda noção "alta" deles deve ser arrancada e *sub*metida à obediência de *Cristo* (eis ten *hupa*koēn tou Christou). Tudo quanto é *hupper* ("acima") deve ficar sendo hupo ("abaixo"), tudo quanto é alto deve tornar-se baixo, e todo senso exaltado de poder e plenitude espirituais deve ficar sendo um senso profundo de necessidade espiritual. A espiritualidade cristã é colocar-se em submissão a Cristo, não é ir além dEle.

b. *10:7-18.* Paulo continua a comparar-se com a nova atitude em Corinto. "Se alguém confia em si que é de Cristo pense outra vez consigo mesmo, que, assim como ele é de Cristo, também nós o somos" (v. 7). Havia, segundo parece, alguns em Corinto que se sentiam muito especialmente "de Cristo." O leitor fica lembrando a referência de Paulo, na sua Primeira Epístola, àqueles cuja jactância soava especialmente espiritual ao alegarem: " 'Eu sou de Cristo' " em contraste com os que diziam " 'Eu sou de Apolo,' 'Eu sou de Cefas,' ou 'Eu sou de Paulo' (1 Co 1:12). Alguns estudiosos recentes de Coríntios acham que é este "partido de Cristo" em especial que é o grupo espiritualista ou problemático em Corinto. [32] Por causa da sua experiência especial do Espírito este grupo sentia-se em contato *direto* com Cristo, diferentemente do contato indireto, humano com Ele através dos homens, até mesmo dos apóstolos, como os demais em Corinto. O espiritualismo coríntio rebaixava aquilo que vinha indiretamente através dos homens, para a vantagem do direto, do espiritual, e do sobrenatural, conforme estas coisas eram então entendidas. [33] Falando talvez a estas mesmas pessoas em especial, Paulo lhes diz que devem lembrar-se de que ele, também, pertence a Cristo não menos do que eles (cf. 1 Co 7:40 *kagō*).

Paulo então passa (vv. 12-18) a contrastar sua própria falta de propaganda em prol de si mesmo com a abordagem espiritual dos seus oponentes em Corinto, por meio de irônica e tematicamente empregar o verbo que melhor caracteriza para ele o estilo de vida deles: *kauchasthai* (a "jactância" da realização espiritual: 2 Co 10:8, 13, 15 17, 18; note também *huper* nos vv. 14 e 16). Paulo se gloria somente na obra que Deus lhe deu para fazer, e na bênção de Deus sobre essa obra; sua vocação é seu *kanōn* para gloriar-se. Paulo *está* orgulhoso do fato de que foi capacitado a ser o primeiro que chegasse a Corinto com o evangelho, e não acha que está *ultra*passando os seus limites (*hūper*ekteinomen, v. 14) quando diz isto.

Depois de uma referência indireta à obra proselitizadora dos seus oponentes, Paulo termina esta seção introdutória com o mesmo mandamento com que encerrou o argumento introdutório da sua Primeira Epístola: "Aquele, porém, que se gloria, glorie-se no Senhor" (v. 17; cf. 1 Co 1:31) porque, parafraseando aquilo que Paulo passa a escrever, não são aqueles que falam acerca das suas experiências espirituais, e assim se recomendam, que realmente são espirituais, mas, sim, aqueles a quem o Senhor recomenda pelo trabalho que fazem (v. 18).

2. II CORÍNTIOS 11; A BUSCA DE "MAIS", E O "SOLUS CHRISTUS" DE PAULO

a. *11:1-4.* Paulo agora apresenta um assunto que vai passar a debater por algum tempo, seu tema da "loucura" (11:1-12:10). Mesmo assim, freia, por um momento, este louvor à loucura para dizer uma palavra importante como prefácio. Paulo expressa ciúmes divinos para com os coríntios, "visto que vos tenho preparado para vos apresentar como virgem pura a um só (*heni*) esposo" (v. 2). O fato de que Paulo indica o *único* esposo da igreja (usualmente seria suficiente dizer, simplesmente, "esposo") ressalta muito bem o problema coríntio: os coríntios não estavam satisfeitos com "um" — estavam fascinados com o perigoso "dois" ou "mais".

Embora a igreja fosse noiva de Cristo, seus membros estavam ameaçando, através dos seus novos mestres, ligar-se a alguém ou a algo além de Cristo ou à parte dEle, além ou à parte da preocupação exclusiva com o único esposo, que se esperava de uma noiva fiel A este único esposo Paulo se refere expressamente pelo nome: *tō christō* (enfatizado no texto). Estava correndo perigo a devoção casta da igreja a Cristo somente. Enganados por astúcia satânica, os coríntios, como Eva, estão correndo perigo mortal de ter seus pensamentos desviados da dedicação *singela* a *Cristo* (v. 3).[34]

Paulo expressa sua decepção no que diz respeito à submissão coríntia aos missionários visitantes (II Co 11:4):

> Se, na verdade, vindo alguém que prega outro Jesus que não temos pregado, ou se aceitais espírito diferente que não tendes recebido, ou evangelho diferente que não tendes abraçado, a esses de boa mente o tolerais.

II Coríntios 11:4 é um dos textos mais importantes na correspondência coríntia. Coloca uma lente panorâmica na teologia da vida mais alta ensinada pelos oponentes influenciais de Paulo em Corinto. Era uma teologia de "outro Jesus," de "Espírito diferente," e "evangelho diferente" — e os coríntios estavam muito dispostos a "tolerá-lo."

Em primeiro lugar, o Jesus que os novos missionários pregavam era "outro" Jesus, algo diferente (*allon)* do Jesus que Paulo pregava. A diferença provavelmente existia em ver o Jesus terrestre primariamente como divino operador de milagres, e apenas perifericamente (ou talvez de modo algum) como servo sofredor.[35]

Em dois aspectos especialmente — o Espírito e o evangelho — os mestres coríntios entendiam que eram diferentes de Paulo (*pneuma heteron. . . euaggelion heteron*). Embora não pudesse ser negado que Paulo tivesse trazido aos coríntios um conhecimento do evangelho e do Espírito, pelo menos de modo introdutório ou intelectual, mesmo assim, os missionários mais recentes a Corinto podem agora alegar, e comprovar, segundo parece, que conseguiram trazer aos coríntios "exatamente estas coisas, numa medida maior do que Paulo trouxe."[36]

Podemos recostruir a situação coríntia, a partir do texto supra, portanto, de aproximadamente a seguinte maneira. Certo número de coríntios acreditava que somente pós-Paulo, somente desde a chegada do novo ensino, estavam realmente vivendo na nova vida

do Espírito e do evangelho que parecia ser seu direito apropriado de primogenitura no Cristo celestial (I Co 4:8; cf. II Co 4:12). Enquanto contrastavam as maravilhosas experiências novas nas suas vidas com as fraquezas de Paulo, já confessadas — suas constantes dificuldades públicas e problemas pessoais — os coríntios eram inevitavelmente tentados a perguntar: Não recebemos, na realidade, o Espírito e o evangelho numa medida mais cheia do que o próprio Paulo?

II Coríntios 11:4 indica que os mestres mais elevados vinham falando acerca dos mesmos assuntos gerais que Paulo — Jesus, o Espírito, o evangelho — mas tendo a consciência de que, embora Paulo tivesse conhecido e apresentado estes de modo apenas parcial, conforme mostra sua própria experiência confessada de problemas onipresentes e de uma falta embaraçosa de magnetismo pessoal, aqueles mestres tinham tido experiência de Jesus, do Espírito, e do evangelho de um modo mais completo.[37]

b. *11:5-15.* Pela primeira vez nesta Epístola, Paulo arrisca um nome para os novos evangelistas em Corinto: são os "apóstolos superlativos" (*huper*lian apostoloi, v. 5). Eram "hiper-homens" espirituais. Eram superlativos porque alegavam que iam além de Paulo (e de outros) tanto na mensagem quanto na vida. Paulo fazia cristãos nominais, eles faziam cristãos no Espírito; Paulo ressaltava um Messias crucificado que trazia a graça, eles traziam um Messias glorificado que dava poder; Paulo trazia o Espírito, mas eles O traziam plenamente; Paulo, noutras palavras, trazia algo do evangelho, mas eles traziam o evangelho completo. Paulo, porém, declara — e o fato de que é necessário para ele dizê-lo parece-nos um pouco patético — "Porque suponho em nada ter sido inferior a esses tais apóstolos" (II Co 11:5)![38] Seu recomendável controle-próprio, no entanto, não vai durar muito mais tempo.

Depois de discutir por pouco tempo as questões financeiras (vv. 7-12), Paulo finalmente explode: aqueles que o achavam mundano por ser fraco, menos de Cristo porque tinha menos que o "mais" deles, aqueles que sabiam tornar completo aquilo que ele apenas sabia começar, i.é., ir *além* dele, a eles Paulo deve agora chamar pelo nome: não somente são super-apóstolos, são "falsos apóstolos" (*pseudapostoloi*) e "obreiros fraudulentos, transformando-se em apóstolos de Cristo" (11:3).

Paulo achava que agora devia dizer, acerca daqueles aos quais anteriormente dera a impressão de atribuir o cristianismo, exatamente o oposto: não são genuínos. Paulo, pois, via no orgulho espiritual deles, nos superlativos deles, na sua propaganda de si mesmos e nas suas alegações grandiosas, talvez até mesmo nas suas célebres experiências espirituais, e certamente no fato de trazerem o cisma, não apóstolos de um tipo superior de cristanismo (embora vissem evidências milagrosas desta superioridade ao seu redor), mas, sim, de um tipo inferior, e, de fato, de um anti-tipo.[39] E assim, embora brilhassem com uma mensagem luminosa, com o calor da devoção, e com o zelo da vida, Paulo não ficou impressionado nem surpreendido, porque enxergava a origem da iluminação deles:

> O próprio Satanás se transforma em anjo de luz. Não é muito, pois, que os seus próprios ministros se transformem em ministros de justiça; e o fim deles será conforme as suas obras (vv. 14-15).

c. *11:16-21.* Depois de fazer outra menção do "tema de loucura" no qual se lançará com plena força daqui a pouco, Paulo faz uma pausa para oferecer mais um quadro dos seus oponentes da vida superior. Nele, indica com poucas pinceladas vívidas da sua pena algo acerca da maneira do ministério deles assim como anteriormente (11:4) delineara numa passagem comparável o conteúdo da sua mensagem.

> Tolerais (a mesma palavra é usada em 11:4) quem vos escravize, quem vos devore, quem vos detenha, quem se exalte (*epairetai*, cf. II Co 10:5!), quem vos esbofeteie no rosto (v. 20).

Em correspondência com sua teologia da vida superior ou *huper*, o modo de vida dos novos mestres diante dos seus alunos era sobranceiro (*kata-*, 20a). Sendo mais altos, não podiam deixar de ver os outros como sendo inferiores. Destarte, o corolário de terem trazido aos coríntios uma experiência superior era terem um certo senso de credor ou mestre.[40] Se alguém se sentir espiritualmente superior aos outros, então, a partir desta posição elevada, deve ser difícil, ao olhar em derredor, olhar em qualquer direção senão para baixo. Não era psicologicamente incompreensível que os coríntios achassem um certo fascínio nos seus líderes fortes e dominantes; "toleravam" estes modos de superioridade com a mesma boa disposição com que aceitavam a mensagem superior. Paulo deve confessar: "Ingloriamente o confesso, como se fôramos fracos." (11:21).

d. *11:21b-33.* Agora, numa passagem prolongada, Paulo começa finalmente sua "loucura" — a jactância *dele*. Tinha adiado esta tarefa dolorosa por tanto tempo quanto possível (desde 11:1, no mínimo, mas cf. 10:8). Fica evidente que ele não se louvava facilmente.

Ao começar, como se falasse consigo mesmo, protesta o absurdo daquilo que vai fazer, como se a própria idéia de um cristão discursar sobre suas façanhas fosse repugnante a ele ("com insensatez o afirmo," 11:21; "falo como fora de mim," 11:23). E quando acaba de gloriar-se, quase audivelmente suspira: "Tenho-me tornado insensato" (12:11).

Os oponentes tinham se jactado da sua formação espiritual (e judaica) — Paulo também pode (11:22). Jactavam-se de serem missionários especiais de Cristo, e Paulo se esforça e diz: "(falo como fora de mim) eu ainda mais (*huper ego!*) (11:23).[41] Paulo, então, passa a demonstrar exatamente como era melhor, usando os superlativos dos seus oponentes, mas com outra orientação: "em trabalhos, muito mais; muito mais em prisões; em açoites, sem medida; em perigos de morte, muitas vezes" (11:23b). Os superlativos foram empregados por Paulo de uma maneira que os coríntios não estavam acostumados a ouvir: Paulo louvava seus problemas. Jactância estranha.

Paulo continua contando seus troféus (vv. 24-29) de uma maneira que revela a grandeza de Paulo de modo tão certeiro que deve ter chicoteado as consciências dos seus leitores. Depois, Paulo explica aquilo que já dera a entender — sua filosofia acerca de compartilhar experiências espirituais: "Se tenho de gloriar-me, gloriar-me-ei no que diz respeito à minha fraqueza" (v. 30). E, como se fosse para levar esta idéia agora para suas últimas conseqüências, relata uma experiência em que aparece como qualquer coisa menos um *theiosaner*, um herói conquistador com equipamentos divinos completos: Paulo sendo furtivamente descido — por homens, não por anjos — da muralha de uma cidade, num cesto (vv. 32-33). Paulo prefere parecer cômico a parecer super. [42]

3. II CORÍNTIOS 12: A BUSCA PELO PODER E A SOLA GRATIA DE PAULO

a. *12:1-6.* Finalmente, Paulo é forçado a um tema que seus oponentes tinham insistido que discutisse desde o próprio início, se pudesse: Paulo já tivera uma experiência espiritual especial desde que se tornou cristão? Embora Paulo não possa ver qualquer utilidade em compartilhar tal coisa ("não convém," v. 1), iria mentir se a negasse. Especificamente, já tivera quaisquer visões ou revelações como eles tiveram? Paulo diz que agora passará a este assunto.

E imediatamente, como se procurasse distanciar-se tão longe quanto possível daquilo que lhe é tão desnatural quanto a jactância que acabou de fazer, Paulo muda gramatica-

mente de pessoas. Ao invés de falar na primeira pessoa, escreve: "Conheço um homem" — Paulo habilmente remove sua própria pessoa daquilo que, por amor à verdade, é forçado a relatar.

Os mestres coríntios da vida superior, ao demoverem o corpo em favor do Espírito, favoreciam o serem completamente transportados fora dos seus corpos pelas suas experiências espirituais. Paulo deliberadamente confessa ignorância disto:

> Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos foi arrebatado até ao terceiro céu, se no corpo ou fora do corpo, não sei, Deus o sabe. E sei que o tal homem, se no corpo ou fora do corpo, não sei, Deus o sabe, foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem referir (vv. 2-4).

Foi esta a extensão da experiência espiritual de Paulo! Não vai além disto. Nela, conta mais acerca daquilo que ignora do que daquilo que sabe. Aquilo que seus oponentes alegam saber com tanta certeza — que foram levados fora do próprio corpo — Paulo deixa para Deus. Aquilo que seus oponentes, nas suas experiências espirituais, viram, ouviram e descreveram com detalhes exóticos, Paulo relata quase sem adjetivo nem emoção que se possa perceber. Não descreve uma só coisa que viu. E o que ouviu foram coisas "inefáveis" e "as quais não é lícito ao homem referir." É só isso que Paulo quer contar aos coríntios, famintos por milagres.

A visão de Paulo, em que nem descreve o que viu, nem relata o que ouviu, nem detalhes do que sentiu ou pensou, constitui-se em repreensão de primeira ordem àqueles em Corinto que cultivavam experiências espirituais maravilhosas para o consumo do público. O fato, além disto, de que Paulo tem de voltar quatorze anos para trás para relatar uma experiência na vida de "um homem em Cristo" (se no corpo ou fora do corpo, não sabe), indica que Paulo não era um visionário comum, do tipo cotidiano.

Paulo passa, então, a acrescentar esta nota: "De tal coisa (ou homem — ainda na terceira pessoa!) me gloriarei; não, porém, de mim mesmo (agora na primeira pessoa!), salvo nas minhas fraquezas" (v. 5). Quando Paulo se gloria das experiências, prefere gloriar-se nas suas experiências esvaziadas — tais como prisões, açoites, ansiedades ou embaraços (11:22-33). Agora, pois, Paulo prepara-se para relatar, no fim da sua longa lista de "jactância," o que era talvez sua experiência mais dolorosa. É relevante que Paulo coloca esta experiência cristã mais humilhante no fim da lista para ênfase — ao invés de colocar sua "visão." Pois esta mais baixa das experiências foi, na realidade, para Paulo, a mais alta, por razões que ele mesmo explicará.

b. *12:7-10.*

> E, para que não me ensoberbecesse (*huper*airōmai) com a grandeza (*huper*bolē) das revelações, foi-me posto um espinho na carne, mensageiro de Satanás, para me esbofetear, a fim de que não me exalte (v. 7).

Podemos somente adivinhar cautelosamente o que era este espinho, este mensageiro de Satanás. Não era em si mesmo agradável ou bom: esbofeteava Paulo. Mesmo assim, seu propósito era bom: evitar que Paulo se tornasse *huper*. Destarte, a própria característica outorgada aos super-apóstolos mediante suas experiências espirituais, foi negada a Paulo: o senso de superioridade.

Paulo não queria ser estimado por causa de qualquer coisa incomum nele ou na sua experiência; logo deliberadamente refreava-se da jactância "para que ninguém se preocupe comigo mais do que em mim vê ou de mim ouve" (v. 6), ou seja, do que aquilo que as pessoas vêem nas atividades usuais e diárias da vida e do ministério de Paulo.[43] Paulo interpretava o mensageiro satânico importuno como algo "dado" a ele, para conservar seus pés em terra firme, para conservá-lo terrestre e normal. Podemos até mesmo dizer

que lhe foi dado para impedí-lo de tornar-se (conforme seus oponentes o entendiam) "espiritual." As experiências cristãs de Paulo poderiam tê-lo emocionado demais, elevando-o acima doutras pessoas, mas o espinho conservava-o pregado à terra, conforme ele duas vezes expressa o fato: "para que não me ensoberbecesse."

Três vezes Paulo pediu ao Senhor que afastasse o problema dele. Mas o Senhor disse (o verbo no tempo perfeito: Paulo ainda o ouve!): " 'A minha graça te basta, porque o poder se aperfeiçoa na franqueza' " (v. 9). Podemos concluir, com base nesta resposta, que Paulo especificamente pedira mais poder do que sentia que tinha? Que Paulo sentia-se inibido por seu espinho e procurava o poder para vencer esta fraqueza? Se for assim, sua experiência corresponderia àquilo que já reconhecemos naqueles que procuram um batismo no Espírito Santo: o senso de frustação em si mesmo e a falta de poder suficiente para o serviço.

De qualquer maneira, a resposta que Paulo recebeu foi diferente. O poder, conforme ficou sabendo, não era alguma coisa adquirida além da "mera graça," mas, conforme lhe foi dito, a graça "é tudo quanto precisas" (v. 9 NEB). Paulo ficou sabendo que a graça não era simplemente uma primeira bênção, seguida por uma segunda. Paulo não recebeu informações sobre como se chega além da mera graça. Não lhe foi dito como vencer sua fraqueza em cinco passos. Foi-lhe dito que quando o homem tem a graça, sua fraqueza é precisamente onde Deus pode ser forte.

O poder, conforme a resposta divina dada a Paulo, vem, não por meio de vencer a fraqueza mas, sim, por meio de suportá-la. Parece que algumas fraquezas nunca são para serem vencidas, são para serem usadas. Podem, na realidade, tornar-se fonte de poder divino na sua perfeição. Isto porque o poder se Deus se aperfeiçoa na fraqueza humana. A cruz é o paradigma desta fórmula. O poder mundano, i.é., "espiritualista" é poderoso quando já não é fraco.[44]

Da resposta divina foi tirada a conclusão apostólica, determinante para a totalidade da vida de Paulo: "De boa vontade, pois, mais me gloriarei ("me jactarei," *kauchēsomai*) nas fraquezas, para que sobre mim repouse o poder de Cristo" (v. 9 — "Cristo" está na posição de ênfase). O poder de Cristo é poder *na fraqueza*; a qualquer outro poder — i.é., o poder no poder — Paulo deve ter considerado fraco em comparação. Nesta vida, somente o poder na fraqueza é divino, e tem a certeza de conservar a divindade onde pertence — com Deus e não com o vaso (II Co 4:7). O poder no poder corre o perigo da auto-deificação, pois através do seu suposto contato com o poder divino é tentado a supor que *ele mesmo* é poderoso. Somente o poder na fraqueza genuína (e não na fraqueza vencida) é o poder divino, e resguardado da jactância nas realizações espirituais. A fraqueza radical e presente é a esfera do poder real de Cristo.

Paulo termina (v. 10): "Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias (*hubr*esin: os oponentes coríntios de Paulo?), nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por amor de *Cristo*. Porque quando sou fraco (tempo presente = continuamente), então é que sou forte (também tempo presente)." *Simul potens et debilis*.

> O que é notável nesta discussão clássica de poder no Novo Testamento é a ausência de qualquer referência ao Espírito. A razão talvez se ache não somente na experiência propriamente dita, mas também no esforço deliberado de Paulo, visível em todas as partes das Epístolas aos Coríntios, no sentido de deliberadamente desviar os olhos dos espiritualistas coríntios daquilo que pensavam ser o Espírito, para a obra verdadeira do Espírito, que é exaltar a graça de Cristo, e "graça suficiente."

c. *12:11-21*. Paulo agiu como louco ao falar liberalmente das suas experiências espirituais (de modo totalmente imprevisto), mas somente porque foi forçado pela insistên-

cia dos coríntios. Não deveria ser necessário para Paulo recomendar-se na sua defesa; deveria ter tido a recomendação dos coríntios sem esta insensatez (v. 11).

Paulo, então, com aquela ironia curiosa que marca a Epístola inteira, alega não ter sido em nada inferior a esses super-apóstolos, embora nada seja em si mesmo (v. 11b). Mediante o contraste interessante neste versículo (cf. também II Co 11:5) entre *husterēsa* ("atrás de," "inferior a") e *huperlian* ("além"), podemos obter uma descrição até mais exata dos oponentes de Paulo que são apóstolos "além." Por mais longe, porém, que se estenda sua "vida adicional," Paulo declara não estar por trás deles em coisa alguma. Seja o que for que possam oferecer de mais além ou de mais completo, seja Jesus, o Espírito ou o evangelho, poder, vitória ou santidade, Paulo não está por trás deles em coisa alguma, embora entenda que ele mesmo é nada, e radicalmente fraco.

Paulo passa então a retomar outra frase dos mestres superlativos, "as credenciais do apostolado," e a usa — mais uma vez com a distância que caracteriza Paulo nesta porção da Epístola — na terceira pessoa e no passivo: "Pois as credendiais do apostolado foram apresentadas no meio de vós, com toda a persistência, por sinais, prodígios e poderes miraculosos" (v. 12). Os oponentes favoreceriam muito os milagres, e alegavam possuí-los; ademais, alegavam ter os próprios sinais de um apóstolo. Mais uma vez, Paulo não pode honestamente alegar ser destituído de sinais, por sua parte. Mas não sugere quais eram estes sinais, nem oferece qualquer descrição deles aqui, nem em qualquer dos seus escritos (cf. I Co 2:4; Rm 15:19).[45]

Não erraremos muito se supormos que Paulo fala com relutância acerca dos sinais, pois ele mesmo escrevera antes que "tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado, (que é) escândalo" (I Co 1:22-23). Isto porque os próprios sinais milagrosos não estavam sem ambigüidade. Quando Paulo chega a mencionar sinais (tais como sua "visão"), não quer especificar para os curiosos.

Depois de tocar mais uma vez na sensível questão financeira, Paulo alista aquilo que teme encontrar ao chegar ali, que talvez tenha feito parte dos problemas espirituais sérios dos espiritualistas, iras, porfias, detrações, intrigas, orgulho (*phusioseis*; cf. esta palavra em I Co 4:6; 8:1; 13:4), e tumultos (ver esta palavra em I Co 14:33)" (v. 20b). Bultmann diz com razão acerca dos pecados nesta lista que são as "conseqüências do espiritualismo," e que a maioria destes mesmos pecados "pode facilmente ser ilustrada pelas circunstâncias eclesiásticas que se pode notar em I Coríntios."[46] Mesmo assim, não é necessário voltar para I Coríntios; o próprio contexto de II Coríntios retrata diante de nós uma teologia (11:4) e uma mentalidade (11:20) que este catálogo explica eticamente. É uma ética captada de modo mais conciso na palavra-chave do corintianismo: *huper*. O catálogo é interessante por estar composto quase exclusivamente do pecados "espirituais," que nem sempre parecem pecaminosos às pessoas neles envolvidas.

Mas que os pecados do tipo espiritual, finalmente, não são garantias para a ausência dos seus companheiros eróticos é indicado pelo receio que Paulo expressa de que a "impureza, prostituição e lascívia" que antes achavam habitação em muitos coríntios, ainda não tivessem sido arrependidas (v. 21).

4. II CORÍNTIOS 13: A BUSCA DA EVIDÊNCIA E A SOLA FIDES DE PAULO

Paulo receia sua própria severidade quando chegar a Corinto. Esta severidade, Paulo insiste, será a evidência de que Cristo está nele; a evidência não será qualquer prova espiritual especial que agora buscam da parte dele em Corinto – "posto que buscais prova de que em mim Cristo fala" (13:3). Esta é uma das frases mais interessantes na Epístola

para nosso assunto. Os coríntios queriam "prova" (dokime; cf. em Português, "documentação"), evidência, de que Cristo realmente podia falar através de Paulo.[47]

A busca de evidência estava por detrás de todas as exigências anteriores dos coríntios para conhecerem as experiências, visões, e vitórias de Paulo, e por detrás da dúvida que os coríntios tinham da espiritualidade de Paulo. No sentido mais alto, Cristo não é o Vencedor o Senhor da glória, o Onipotente? Seria possível, então, que um cristão — e até mesmo um apóstolo — em quem este Senhor habitava plenamente, tivesse, ao mesmo tempo, problemas pessoais e físicos, e fraquezas não vencidas? A Paulo faltavam as evidências do Espírito, conforme os coríntios agora estavam sendo ensinados a entender estas evidências. Cristo, pois, poderia estar verdadeira ou plenamente em Paulo?

A natureza da "documentação" procurada da parte de Paulo pelos coríntios só pode ser assunto de conjeturas. A raciocinar a partir do contexto coríntio inteiro, podemos supor que a evidência fosse alguma coisa notável, pois a manifestação notável era para os coríntios o espiritual por excelência. Schmithals, no seu estudo do gnosticismo em Corinto, chegou à conclusão de que a exigência coríntia de alguma evidência de que Cristo falava em Paulo "nas suas raízes simbólicas. . . expressa. . . o desejo pelo falar extático, i.é., primariamente, pelo falar em línguas.[48] Seja qual for a evidência, Paulo não ia dar aos coríntios a satisfação de ele anuir a isto; pelo contrário, comprovaria que Cristo estava falando através dele mediante sua severidade apostólica contra o pecado não arrependido em Corinto (vv. 1-3).

Depois, em frase pungentes, difíceis de serem desemaranhadas por causa da sua ironia, mas comoventes precisamente por causa da sua confusão, Paulo gagueja mais uma vez seu tema difícil nesta carta — o poder na fraqueza:

> (Cristo) não é fraco para convosco, antes é poderoso em vós (com que sentido Paulo diz assim?). Porque, de fato foi crucificado em fraqueza, contudo vive pelo poder de Deus. Porque nós também somos fracos nele (!), mas viveremos com ele para vós outros pelo poder de Deus (v. 4).

Este tanto fica claro: para Paulo, assim como para o salmista, "o poder pertence a Deus." Mesmo "em Cristo," Paulo vê a *si mesmo* como sendo fraco. Sabemos, porém, pela sua fórmula anterior e clássica, que precisamente *quando* está fraco, *então* é forte (II Co 12:9-10; cf. II Co 4:7, 10-12). Paulo tem confiança de que exibirá esta força evangélica na sua visita iminente a Corinto (v. 4b).

Então Paulo passa para a ofensiva. Aos invés de os coríntios testarem a *ele*, procurando evidências, Paulo sugere que eles testem a si mesmos (ver a expressão enfatizada, "a vós mesmos," três vezes no v. 5). "Examinai *a vós mesmos* para ver se ralmente *estais* na fé; provai-vos *a vós mesmos*. Ou não reconheceis (o Grego tem ainda: "vós mesmos") que Jesus Cristo *está em vós*? — Se não é que (*vós*) já estais reprovados!" Paulo está convocando, na palavra de Héring, uma "*autocritique*."

É importante, demarcar o teste específico que Paulo estabelece: "Estais *na fé*?" (a tradução literal de v. 5a). Paulo não acredita que o homem chega em qualquer tempo a ir além da fé como a evidência da realidade cristã. Paulo não conhece nenhuma outra evidência. Ao invés de submeter os coríntios a alguma prova nova sensacional, das quais já sabiam demais, Paulo os sonda, procurando aquilo que é não somente básico como também definitivo, não somente inicial, como também mediai e terminal, para a fé — mais especificamente, para a sua posição na fé cristã objetiva do evangelho.

A simplicidade da evidência da fé para Paulo harmoniza-se com a simplicidade do evangelho de Cristo que Paulo prega: Paulo quer que os olhos dos coríntios estejam sobre Cristo, seu único esposo, a quem devem uma dedicação com coração singelo. Se os

coríntios quiserem olhar para si mesmos. Paulo oferece um só teste; estão na fé, aquela única fé cristã (*te pistei; fides quae creditur*) que olha para longe de si mesma, inclusive, da sua evidência e do seu poder — até mesmo da sua própria fé interior — para o único objeto da sua fé, e sujeito da sua dedicação, o Cristo. Paulo nada mais pede dos seus coríntios, no meio da vida cristã deles, do que pedira no início; a fé. A vida cristã, pois, para Paulo, não é somente "através da fé", é "para a fé" (Rm 1:17).

. Paulo termina a Segunda Epístola aos Coríntios com uma oração que, como na totalidade da sua correspondência, vincula, em união, aquilo que em Corinto estava sendo parcelado e alocado, mas que ele pode ver somente na sua inteireza: "A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós" (v. 14).[49]

RESUMO E CONCLUSÕES

Em todos os lugares da correspondência aos coríntios, especialmente na Segunda Epístola, achamos não somente um gnosticismo ultrapassado como também, estamos sendo obrigados a crer, um pentecostalismo antecipado. Desde o orgulho no poder (II Co 10), através do ministério mais pleno de Jesus, do Espírito, e do evangelho (II Co 11), e o interesse incomum nas visões e nas experiências mais altas (II Co 12), até a busca de evidências orais (II Co 13), estamos em topografia espiritual semelhante. Descobre-se que os aspectos mais destacados no corintismo do Século I correspondem, em grau marcante, com os aspectos mais distintivamente presentes no pentecostalismo do século XX. Não acreditamos que estas correspondências sejam forçadas.

A abordagem de Paulo é totalmente cristocêntrica. Sua estratégia é trazer todos os pensamentos da igreja cativos à obediência de Cristo (II Co 10:1-6), fazer com que toda a jactância subseqüente seja somente no Senhor (10:17), ter sua igreja comprometida com a dedicação de todo o coração ao seu único esposo, que é Cristo (11:2), e, como conseqüência, não tolerar qualquer ensino de "outro" Jesus, mais notável e milagroso, nem de um Espírito bem "diferente," que enche profundamente, nem de um Evangelho "diferente," mais completo (11:4).

A preocupação dos coríntios com aquilo que entendiam como sendo o espiritual, a saber: o notável e o poderoso, os erguia acima (*huper*) das esferas coletivas e individuais da atuação: especificamente, acima do tipo comum de crentes na igreja, o corpo de Cristo (I Co 12-14), e acima das fraquezas pessoais, o corpo do cristão (II Co 10-13).

Primeiramente, os coríntios devem tornar-se, no melhor sentido da palavra, mais eclesiásticos, mais dedicados à igreja (I Co 12-14). É impossível ao mesmo tempo amar a Cabeça e odiar o corpo, proclamar a Cristo e desprezar a igreja. Enquanto os coríntios sentiam-se possuidores das manifestações especiais do Espírito e de uma nova mensagem sobre como atingir as tais, necessariamente devem sentir-se exaltados acima de todos os "cristãos nominais" e suas fraquezas na igreja crucificada. Em muitos aspectos, a igreja sempre parecerá, como o próprio Paulo, externamente pouco impressionante e cheia de fraquezas. Mas ao invés de desprezar estas fraquezas na igreja — conforme o próprio Messias crucificado foi desprezado por Seus contemporâneos mais espirituais — os cristãos são conclamados, com seus dons específicos e sem igual (I Co 12), com paciência e compaixão (I Co 13), a procurar para esta instituição sempre algo ofensiva e geralmente pouco impressionante — sua edificação (I Co 14). Para a fé, portanto, esta entidade pouco impressionante é o corpo de Cristo.

Numa palavra, Paulo desejar desviar os olhares dos coríntios do espírito de *huper* que se jacta, para o espírito de *agapē* que edifica; de serem impressionados com sua

própria relevância e poder espirituais, para se preocuparem na descoberta de uma relevância humilde e paciente de um tipo bem diferente, para as fraquezas da igreja. Se o problema coríntio for de qualquer mpdo típico dos problemas na igreja primitiva, então o poder e a pureza da igreja primitiva, tão elogiada, realmente não são muito motivo para jactância. A igreja, desde seu início, tem ficado cheia de problemas, porque tem ficado cheia de pessoas.

As epístolas aos Coríntios são uma tentativa de grande alcance no sentido de formular o que Lutero mais tarde chamava de uma *theologia crucis*, uma teologia da cruz. O modo de Deus operar no mundo — para os homens, um modo ineficiente, e, assim, uma prova da sua divindade — é o caminho da fraqueza. O próprio Cristo crucificado é o conteúdo clássico deste caminho; a cruz é sua forma clássica; a igreja que se debate (juntamente com seus membros), sua esfera clássica. Os homens são salvos por crerem neste conteúdo, e servem através de assumir esta forma nesta esfera. Mas, oculto na cruz e na fraqueza (coletiva e individual) e revelado na igreja para a fé, há o poder da ressurreição. "Quando. . . fraco, então. . . forte" (II Co 12: 10).

As igrejas, não menos do que o pentecostalismo, precisam de ouvir a mensagem das Epístolas aos Coríntios. Se tanto as igrejas quanto o pentecostalismo pudessem ser persuadidos a ouvir o que o Espírito lhes diz através de Corinto, a olhar a Cristo de modo singelo, e a serví-Lo de modo singelo através dos vários dons na determinada congregação local e em qualquer outro lugar onde houver necessidade, as igrejas achariam vida em (mas nunca além de) suas fraquezas, e o pentecostalismo não somente acharia a plenitude do Espírito que busca do modo errado, ele ministraria à igreja o que ela precisa e que — se o pentecostalismo fosse feito mais responsavelmente cristocêntrico — muito precisa: a plenitude do Espírito de Cristo.

---

1. Schlatter acha a chave à teologia coríntia errante na palavra *huper,* especialmente na inclinação para ir "além" ou "por cima de" (*huper*) as Escrituras, conforme foi sugerido por Paulo em 1 Co 4:6, onde *huper* ocorre duas vezes. *Die korinthische Theologie* ("BFChTh"; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1914), págs. 7-8. O desenvolvimento feito por Schlatter desta tese específica, no entanto, não nos convenceu inteiramente. Mesmo assim, achamos, juntamente com ele, na incidência notavelmente freqüente de *huper* na correspondência coríntia a chave à consciência coríntia: se não era uma tendência para ir "além" das Escrituras, era uma tendência para ir além do apóstolo e doutros cristãos, de maneiras que esperamos deixar claras no decurso da exposição.
2. "Geist und Enthusiasmus," *Studien zur Paulus* (Zurique: Zwingli Verlag, 1954), pág. 116. "Em *Enthusiasmus,*" observa Schrenk, "o êxtase é sempre considerado a condição mais altamente prezada e buscada, o cume e meio verdadeiramente definitivo para obter a conexão com o divino. . . Os estados de *Enthusiasmus* e êxtase são cuidadosamente observados, e, como tais, são muito prezados. A pessoa procura promovê-los e implementá-los por meio de passos cuidadosamente planejados." *Ibid.,* pág. 113. Cf. Oepke, art. *ekstasis, TWNT,* II, 449-60; Reitzenstein, *Hellenistische Misterienreligionen*[3], pág. 32. Para um rico assortimento de exemplos ver Erwin Bobde *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen,* 2 vols. (5a. e 6a. ed.; Tübingen Mohr, 1910), especialmente II, 14-22, 60-61 e note seu resumo da experiência religiosa grega: "O Divino não desce; o homem tem de subir com esforços até à altura divina. . . a fim de unir-se com o Único." Ibid., II, 402. A observação de Kelsey não leva a história em conta: "Na realidade, nada pode ser achado nos antecedentes hebraicos ou gregos comparável com as experiências descritas nas cartas de Paulo e no Livro de Atos como o falar em línguas." *Tongue Speaking,* pág. 141.
3. Não entraremos extensivamente no significado de "anathema *Iēsous*": se é ele extático, docético, judaico, hipotético, ou nenhum destes, é difícil dizer com certeza. A observação mais geral que pode ser feita acerca da frase é que provavelmente indica, não um repúdio a Jesus *Cristo* mas, sim, a repugnância do Jesus meramente humano, logo, "anathema *Iēsous.*" Cf. a nota adicional de I Co 15, abaixo pág. 238 e Julius Schniewind; *Nachgelassene Reden und Ausfsatze*[2] págs. 486-87.

Bultmann acredita que 1 Co 12:3b (a frase: "ninguém pode dizer: Senhor Jesus! senão pelo Espírito Santo") "não quer dizer, de modo algum, que é só o falar que é cristão, mas, sim, o falar enquanto a pessoa está arrebatada pelo Espírito por momentos," *Theology of the New Testament,* I, 159-60. Duvidamos disto, visto que Paulo usa *eipein* aqui para a confissão cristã, provavelmente em oposição consciente ao *lalon* anterior. Sobre *lalein* como *terminus technicus* ocasional para a fala carismática, cf. Wilckens, art. *sophia, TWNT,* VII, 530 n. 380.

4. Berkhof acredita que a conexão bíblica entre o Espírito e o falar é "muito mais dominante do que estamos dispostos a acreditar... De modo geral, a Bíblia é menos piedosa do que nós. Com freqüência marcante, somos informados que o fruto principal do Espírito é que abre nossa boca e nos encoraja a falar." *Doctrine of the Holy Spirit,* pág. 36.

5. John Coolidge Hurd resume, num estudo recente competente, a situação em Corinto: Os coríntios "sustentavam que a glossolalia é a evidência principal (ou exclusiva) da possessão pelo Espírito... somente aqueles cristãos que possuem este dom devem ser classificados como espirituais." *The Origin of I Corinthians* (Nova York: Seabury Press, 1965), pág. 193. De modo semelhante, J.P.M. Sweet, "A Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia," *NTSt, 13* (abril de 1967), 240-41.

6. Para a palavra, ver Friedrich Grau, "Der neutestamentliche Begriff *Charisma,* seine Geschichte und seine Tehologie" ("Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades in der Hohen Evangelisch Fakultat der Ebehard-Karls-Universitt; Tübigen: Manuscrito Datilografado, 1946), pág. 79, 169; Kasemann, *Essays,* págs. 64-65; Küng, "The Charismatic Structure of the Church," *The Church and Ecumenism,* págs. 41, 49, 59.

7. A identificação *funcional* entre o Senhor e o Espírito é defendida de modo capaz por Hermann, *Kyrios und Penuma,* págs. 64-65, 140-44.

8. Schlatter ressalta que em I Co 12:4-7, bem como em I Co 2:16 e II Co 3:17, Paulo está procurando resguardar a unidade do Espírito e de Cristo do perigo em Corinto de ser "dissolvida pela experiência pneumática quando esta toma um lugar independente depois da incorporação de Jesus. Por esta razão, as cartas coríntias expressam as idéias cristãs de Deus em fórmulas trinitarianas." *Die korinthische Theologie,* págs. 85-86.

9. Moritz Lauterburg, *Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie* ("BFChTh"; Gütersloh: C. Bertelsmann, 1898), pág. 9.

10. Von Baer nota a relevância do fato de que, neste versículo importante, é o batismo e não a imposição das mãos que está ligado com o dom do Espírito. *Heilige Geist,* pág. 175.

11. *Die Heilsbedeutung der Taufe* (Gütersloh: G. Bertelsmann, 1897), pág. 48. Cf. Schnackenburg, *Heilsgeschehen,* pág. 24.

12. O cisma é, de fato, o resultado histórico da divisão pentecostal do batismo em Cristo para todos os cristãos, e o batismo no Espírito para cristãos especialmente dedicados. Um movimento que começa por dividir o modo de receber a Divindade culmina em dividir a comunhão dos cristãos.

13. O pentecostal Hughes escreveu recentemente acerca de I Co 12:13: "Esta Escritura certamente não está falando acerca do batismo no Espírito Santo, mas, sim, da agência do Espírito Santo na unificação do corpo de Cristo." *What Is Pentecost?,* pág. 23. Esta análise, familiar na justificação pentecostal do "batismo *no* Espírito" especial, deixa de levar em conta a parte *final* do v. 13 onde o Espírito é o dom do batismo espiritual cristão, e deixa de notar nas palavras iniciais do versículo que o batismo acerca do qual Paulo aqui fala *é,* deliberadamente, o batismo em-pelo-com o Espírito: "Pois, em */en/* um só Espírito, todos nós fomos batizados." A distinção pentecostal, estudada anteriormente (supra, pág. 47) entre um batismo *prévio do* Espírito (em que Cristo é o agente) — o primeiro como mera iniciação ou conversão cristã, o último como o pleno batismo pentecostal no Espírito — não tem apoio na gramática do Novo Testamento, nem nos seus textos. Em Mt 3:11; Mc 1:8; Lc 3:16; At 1:4; 11:16, e aqui em I Co 12:13 o texto grego fala de homens sendo batizados *en* o Espírito. Destarte, em I Co 12:13 o Espírito Santo é tanto agente *como também* dom do *único* batismo. Note as observações enfáticas de Lampe, *Seal,* pág. 57; Beasley-Murray, "The Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ," *Review and Expositor, 63* (primavera de 1966), 181.

14. "O Espírito é o fruto bem como o meio deste processo," Schnackenberg, *Heilsgeschehen*, pág. 163. Cf. Hermann, *Kyrius und Pneuma*, págs. 40-41. O aoristo no v. 13b (e o uso das palavras) provavelmente proíba que a frase seja entendida no sentido do sacramento da Ceia do Senhor. À luz do aoristo e de I Co 6:11, é provavelmente mais aconselhável para nós vermos na expressão "beber do Espírito" uma referência à experiência vitalizante de tornar-se cristão, i.é., o batismo. Ver uma discussão em Schweizer, art. *pneuma, TWNT*, VI, 415 n. 563.

15. Esta auto-consciência aparece no v. 3 na outra palavra principal para o problema coríntio — *kauchesomai* — conforme atestam alguns dos nossos melhores textos (P^{46}, A, B, C, etc.)? "Ainda que entregue o meu próprio corpo para *gloriar-me.*" RSV, margem.
16. *Charisma*, pág. 38.
17. Berkhof acredita que "temos grande necessidade de um estudo do contexto e da relevância teológica da profecia neotestamentária. Neste contexto não posso dizer mais do que, na minha opinião, a profecia é o dom de entender e expressar o que é a vontade de Deus para uma determinada situação presente." *Doctrine of the Holy Spirit*, pág. 91. As comissões freqüentemente manifestam este dom. O desespero que alguns pastores votam às reuniões das comissões poderia talvez ser modificado ao reconhecer que é freqüentemente só nas reuniões das comissões que os *charismata* dados aos membros da igreja têm a oportunidade de expressar-se.
18. *The First Epistle of Paul to the Corinthians* ("Moffatt NTC"; Londres: Hodder & Stoughton, 1938), pág. 211. Lütgert nota que, para a congregação em Corinto "um dom parece tanto mais provavelmente espiritual, quanto mais pode ser contrastado com o natural, o comum, e o quotidiano." *Freiheitspredigt und Schwarmgeist in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1908), pág. 133.
19. Contra toda defesa das línguas, baseada naquilo que as línguas fazem em prol do cristão individual, Michel conclui pelo contexto que é, "portanto, falso quando, conforme I Co 14:4, quem fala em línguas 'edifica a si memo': este ato, levado a efeito espiritualmente, não se dirige à igreja ou ao irmão (1 Co 14:17), não é visto como um serviço, e não é ditado pelo amor; pelo contrário, permanece dirigido para o próprio-eu." Art. *oikodomeō, TWNT*, V, 144. Cf. as conclusões de Berthof relativas ao pentecostalismo, *Doctrine of the Holy Spirit*, págs. 92-93. Ver também as observações perceptivas de Helmut Thielicke no capítulo "Speaking in Tongues," na sua obra *Between Heaven and Earth: Conversations with American Christians*, trad. e ed. John W. Doberstein (Nova York: Harper and Row, 1965), pág. 89.
20. Cf. Hurd, *Origins of 1 Co.*, pág. 188: "Visto que 'dez mil' é a maior cifra para a qual o sistema grego de numeração tinha um símbolo, talvez traduziríamos melhor: 'prefiro... cinco palavras com o meu entendimento... a falar um número infinito de palavras em outra língua.'"
21. "isto significa, de fato, indiretamente: "Vosso esforço em prol da glossolalia é infantil' (1 Co 13:11)." Lietzmann-Kümel, *Kor.* 4, pág. 73. Assim também Hurd, *Origins of 1 Cor.*, págs. 112-13. Cf. Robert H. Gundry, cuja defesa de línguas como sendo não-extáticas não convence. " 'Ecstatic Utterance' (NEB)," JTS, Nova Série *17* (out. de 1966), 299-307.
22. Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief* ("Meyerk"; 10a. ed.; Gottingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1925), pág. 332. Ver as qualificações em J.P.M. Sweet, *art. cit., NTSt, 13* (abril de 1957), 241-44. O que Paulo quer dizer é que os descrentes acharão confirmação para as suspeitas que levam à sua incredulidade quando encontrarem este absurdo. Certa vez, fui para um grande desjejum patrocinado pelo grupo pentecostal, a Comunidade Internacional de Homens de Negócios do Evangelho Completo. Um coro de um colégio local fora convidado a participar do programa Depois do coro ter feito a sua parte, as festividades tornaram-se cada vez mais pentecostais. Dentro em breve, para maior embaraço nosso, os colegiais, que estavam assentados numa posição de destaque perto da cabeceira da mesa, começaram paulatinamente a deixar o grande salão, até que quase todos se ausentaram. Por mais descortês que esta partida indubitavelmente fosse, eu senti que não deixou de fornecer um símbolo de um fato perturbador. Muitos são desviados da fé cristã por esta manifestação irracional pentecostal desta fé. Afirmo isto a despeito da propaganda que o pentecostalismo faz dos seus sucessos missionários. Infelizmente, os que são repelidos e saem não podem ser contados tão facilmente quanto aqueles que entram.
23. Goppelt mostra que a localidade missionária primária da igreja primitiva era a *congregação praticante. Apostoliche und nachapostolische Zeit*, pág. 60. Nesta conexão, Fr. Johannes Hoffinger, S. J. de Manila, escreve que "hoje estamos, talvez, demasiadamente preocupados e ansiosos para descobrir o modo mais eficaz de alcançar os de fora. Os cristãos dos primeiros séculos revelavam pouco desta preocupação... Mesmo assim, a adoração que havia durante estes séculos era uma força missionária da primeira ordem, a participação naqueles cultos de adoração trans-

formou os fiéis em cristãos e 'missionários' plenamente formados." *Worship: The Life of the Missions* ("Liturgical Studies"; Notre Dame, Ind.; University of Notre Dame Press, 1958), pág. 12.

24. A participação ativa da congregação no ministério é a lição mais impressionante a ser tirada para as igrejas históricas de I Co 14 — e do pentecostalismo.

25. Cf. a conclusão de Hurd, *The Origin of I Cor.*, pág. 192.

26. Schniewind, "Die Leugner der Auferstehung in Korinth," *Nachgelassene Reden*, pág. 111. Também Jack H. Wilson, "The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead," *ZNW, 59* (1968), 97. Ver a reconstrução feita por Hurd dos argumentos dos coríntios, *The Origin of I Cor.*, págs. 199-200.

27. *Freiheitspredigt*, pág. 128. Cf. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, 169.

28. Para a identificação dos novos mestres, em Corinto, a data da sua chegada, o caráter e especialmente o pano de fundo religioso da sua mensagem, ver agora Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus em II. Korintherbrief: Studien zur religiosen Propaganda in der Spatantike* ("WMANT," 11; Assen, Niederlande: Neukirchener Verlag, 1964). As conclusões que Georgi alista: Os oponentes entendiam que eram missionários cristãos de alcance mundial (*ibid.*, pág. 38) e sentiram-se incomparavelmente bem-sucedidos na obra missionária, decerto por boas razões (ibid., pág. 49). Na realidade, "alegavam — de modo crível, para muitas pessoas — ser missionários cristãos melhores do que Paulo " (ibid., págs. 205-206). Georgi chega à conclusão, de modo relevante, que *"os oponentes de Paulo em Segunda Coríntios não eram simplesmente indivíduos isolados, eram representantes de um grupo grande de missionários — talvez, na realidade, a maioria dos missionários — no período cristão primitivo"* (ibid., pág. 218, grifos dele). Para a discussão das unidades literárias — ou talvez cartas — contidas, às vezes em forma fragmentária, na atual Segunda Epístola aos Coríntios, ver os estudos de Plummer, Strachan, Schmithals, e Georgi.

29. "O caráter de um portador de *pneuma* ("Espírito") ficou sendo suspeito, no sentido religioso, quando evidenciava *dunamis* (poder) somente nas suas cartas laboriosamente escritas, mas não na comunicação direta," Reitzenstein, *Hellenistiche Mysterienreligioner*[3] *págs. 363-64. Cf. Lütgert, Freiheitspredigt*, pág. 69; Georgi, *Gegner*, págs. 46 n. 5, 192-93; Tertuliano e os Montanistas em Harnack, *History of Dogma*, II, 99-100.

30. "Entre as superioridades das quais os competidores de Paulo jactavam-se," anota Bultmann, "eram as demonstrações de possuírem o Espírito, especialmente, conforme demonstrava I Co 12:1 ss., as experiências extáticas." *Exegetische Probleme des Zweiten Korintherbriefes(Zu II Kor. 5:1-5; 5:11 — 6:10; 10:13; 12:21* ("SBU," 9; Upsala: Wretmans Boktrykerei A.—B., 1947), pág. 14. Noutro lugar, Bultmann observa de modo perceptivo que "se. . . a verdadeira essência da existência cristã for considerada como sendo experiências emocionais subjetivas, e a atividade do Espírito, de acordo com esta idéia, como sendo a produção de experiências emocionais, surgirá, então, um tipo de dotação individualista com o Espírito, e pode, é lógico, expressar-se em ações de poder, mas culmina em êxtase." *Theology of the New Testament*, I, 163. Esta frase contém uma história curta do tipo da religião do coração que vai do metodismo para o pentecostalismo.

31. Vimos a ter a convicação tentativa de que *gnōsis* pode ser tão legitimamente traduzida por "experiência" quanto por "conhecimento" visto que a *gnōsis* dos gnósticos não era conhecimento primariamente especulativo mas, sim, religioso. Apoiando esta hipótese cf. Weiss, I Kor[10] pág. xviii; Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*[3], pág. 66, 68-69; Heirinch Weinul, *Die Wirkengen des Geists und der Geister in nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaus* (Freiburg J.B.; Mohr, 1899); pág. 195; Schlatter, *Paulus der Bote Jesus: Eine Deutung seiner Briefe and die Korinther* (2ª ed.. Stuttgart. Calwer, 1956), pág. 40; Büchsel, *Geist Gottes*, pág. 371; Walther Schmithals, *Die Gnosis in Korinth: Eine untersuchung zu den Korintherbriefen* (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956), que observa que "gnōsis" é a substância da pregação corínta (gnóstica) — o dom central do Espírito," pág. 59. Note também o significado mais gnóstico-pneumático do que filosófico intelectual do termo correlato — *sophia*, "sabedoria" — conforme foi demonstrado recentemente no art. de Wilckens, *sophia, TWNT*, vil, 520,4-11, 523,17-49. Há grande quantidade de debate interno e exegético acerca da legitimidade do uso dos termos "gnóstico" e "gnosticismo" conforme se aplicam aos problemas neotestamentários

Para nosso propósitos, estes termos são convenientes porém dispensáveis — mistic(ismo) ou docet(ismo) serviriam igualmente bem.

32. Assim, e.g., Schmithals, *Gnosis in Korinth*, pág. 165 n. 1. De modo não muito diferente, a conclusão de Georgi, *Gegner*, pgá. 228 n. 1. Ademais: Lietzmann-Kümmel, *Kor*[4], págs. 6-7, 141. Ver, no entanto, o ceticismo de Hurd a respeito do partido do Cristo, *The Origin of I Cor.* pág. 96-107 e contra Scmithals, ibid., págs. 105-07.

33. Por esta mesma razão — a preferência do direto-espiritual ao indireto-humano — Kelsey, em nossos tempos, sugere que o falar em línguas seja uma evidência mais segura da presença espiritual do que a profecia. *Tongue Speaking*, pág. 17. As palavras-chaves do livro inteiro, escrito em estilo místico, são "imediato" e "direto."

34. Cf. a recomendação de duPlessis, das *duas* experiências distintas no pentecostalismo em *RGG*[3], V, 311, supra, pág. 74.

35. Sobre a cristologia dos oponentes de Paulo em Corinto ver especialmente Georgi, *Gegner*, págs. 15, 290.

36. Lütgert, *Freiheitspredigt*, pág. 67. Cf. Skibstedt, *Geistestaufe*, pág. 77, supra pág. 72. Karl Prümm, S.J., mantém uma polêmica contra a interpretação pneumática do corintismo feita por Lütgert (e depois de Lütgert, a de Schlatter, de Bultmann, e de Kasemann) e pede-lhe uma só peça de evidência por esta teoria. *Diakonia Pneumatos: Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft*, 3 vols. (Roma: Herder, 1960-1967), I, 738. Poderíamos indicar o uso de *huper* como evidência, ou este texto, ou até mesmo as observações do próprio Prümm, ibid., pág. 748.

37. Cf. Lütgert, *Freiheitspredigt*, pág. 75. Note os inícios registrados das Assembléias de Deus, o maior grupo pentecostal no Brasil, em *Hollenweger* II, 886-87.

38. Ver a observação importante que Lütgert faz sobre este texto: "A partir da insistência do apóstolo — de que em nada se considera inferior a estes homens — podemos concluir que estes homens não se propõem a dar alguma coisa diferente do que Paulo dera — e.g., a lei — pelo contrário, pretendem exceder a ele, dar mais do que Paulo dera, o Espírito, mas *mais* do Espírito, um Espírito mais completo; dar Jesus, mas um Jesus mais profundamente entendido." *Freiheitspredigt*, págs. 67-68. Héring chama estes super-apóstolos de "*les apôtres transcendants.*" *II Cor.*, pág. 83.

39. Provavelmente tivessem milagres reais que pudessem indicar — o visivelmente milagroso não era desconhecido mesmo no período pós-apostólico. Ver Weinel, *Wirkungen*, págs. 13-14. Cf. também Braun, art. *poieō, TWNT*, VI, 482; Friedrich, art. *euaggelion, TWNT*, II, 732,35 e, do memo autor "Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief," em *Abraham unser Vater: Juden und Christen im Gesprach über die Bibel.* "Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag," ed. Otto Betz et. al., (Leiden: Brill, 1963), pág. 183.

40. Cf. Georgi, *Gegner*, pág. 227 n. 3.

41. Para uma discussão extensiva das auto-designações dos oponentes ver Georgi, *Gegner*, págs. 31-82, e para o significativo do termo *diakonos* ("missionário"!) ver, em especial, ibid., págs. 31-38.

42. Em si mesma, esta fuga "nada mais era senão totalmente humilhante." Héring, *II Cor.*, pág. 92. O pentecostalismo, no entanto, vê esta passagem numa luz diferente. "Visto que Paulo introduz este relato do seu salvamento com a garantia solene de que está contando a pura verdade, devemos supor que a pequena janela na muralha fosse tão estreita que seria impossível a um homem passar por ela. . . Destarte, o salvamento de Paulo foi milagroso." Nota sobre II Co 11:32-33 no *Mülheimer New Testament*, ad. loc.

43. "Transcender os deveres de todos os dias, no entanto, era precisamente a intenção dos oponentes na sua jactância." Georgi, *Gegner*, pág. 228.

44. Ver o comentário iluminador de Lütgert, *Freiheitspredigt*, pág. 110.

45. Indicado a mim por Hermann Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der anschauung des Apostels Paulus: Eine biblisch-theologische Untersuchung* ("Neutestamentliche Abhandlungen"; Münster i W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913), págs. 43. Volz nota que, no Antigo Testamento, embora se esperasse que os profetas operassem milagres, e sabiam mesmo operá-los, mesmo assim, "os grandes profetas pessoalmente não contam nenhum dos seus feitos milagrosos." *Geist Gottes*, pág. 35.

46. *Probleme*, pág. 24.

47. "Quando exigem de Paulo uma 'certificação' *(dokimē* 13:3), "escreve Bultmann,", traem, assim, sua posição de que uma realização tangível capaz de ser apresentada para inspeção é, para eles, a prova de possuir o Espírito." *Theology of the New Testament*, I, 241. "Para os coríntios", "acrescenta Schmithals, "tudo dependia de dar a si mesmos e aos outros uma evidência do Espírito que neles habitava." *Gnosis in Korinth*, pág. 141; também G. Bornkamm, *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes* (Heidelbeg: Carl Winter Universitats Verlag, 1961), págs. 12-13; Hurd, *The Origin of I Cor.*, pág. 193.

48. *Gnosis in Korinth*; Pág. 159. Os oponentes de Paulo em Corinto acreditavam e ensinavam que línguas era "a manifestação por excelência da religiosidade extática." Ibid., pág. 142. De modo semelhante, Friedrich, *art. cit.*, em *Abraham Unser Vater*, págs. 182-84. Friedrich, no entanto, acha que as origens dos oponentes são judaicas e não gnósticas. Cf., finalmente, Sweet, art. cit., *NTSt, 13* (abril de 1967), 245.

49. Ver a conclusão de Schlatter à "teologia coríntia." "O conceito egocêntrico da fé que entende que a fé é uma participação no poder de Deus mediante o qual a pessoa recebe uma vida superior. . ., um desejo de estar ligado ao Cristo exaltado sem estimar a graça de Deus no Cristo crucificado, um enchimento com o Espírito. . . que abençoa a pessoa com sua própria grandeza. . ., tudo isto, no sentido mais profundo, era não-paulino, como também era não-joanino e não-apostólico." *Korinthische Theologie*, págs. 123-24.

Parte Três

DOCUMENTOS

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

UM REPOSITÓRIO DAS FONTES TEOLÓGICAS ATUAIS DA DOUTRINA E EXPERIÊNCIA PENTECOSTAIS DO ESPÍRITO SANTO

I. A DOUTRINA DA INTEIRA SANTIFICAÇÃO DE JOÃO WESLEY (A PERFEIÇÃO CRISTÃ) [1]

A. A DOUTRINA DA SUBSEQÜÊNCIA DA INTEIRA SANTIFICAÇÃO

1. *Subseqüente à Justificação*

a. " 'Nem ousamos afirmar, como têm afirmado alguns, que toda esta salvação é dada de uma só vez. Há, na realidade, uma obra instantânea de Deus nos Seus filhos, além da Sua obra paulatina; e não há falta, conforme sabemos, de uma nuvem de testemunhas que receberam, num só momento, ou um senso nítido do perdão dos seus pecados, ou o testemunho permanente do Espírito Santo. Mas não conhecemos uma única ocorrência, em qualquer lugar, de uma pessoa receber, num só momento, a remissão dos pecados, o testemunho permanente do Espírito, e um coração novo e limpo.' "[2]

b. " 'Não é tão cedo como a justificação; porque as pessoas justificadas devem "avançar para o que é perfeito" (Hb 6:1).' "[3]

c. "Difiro (dalguns outros clérigos na Igreja Anglicana) nos seguintes pontos: — Primeiro. Falam da justificação, ou como sendo a mesma coisa com a santificação, ou como alguma coisa conseqüente a ela. Creio que a justificação é totalmente distinta da santificação, e necessariamente antecedente a ela."

2. *Mais alta do que a Justificação*

a. " 'Nada mais debaixo do céu vivifica mais os desejos daqueles que são justificados, do que conversar com aqueles que, segundo acreditam, experimentam uma salvação ainda mais alta. Isto coloca aquela salvação plenamente à vista deles, e aumenta sua fome e sua sede por ela.' " [5]

b. " 'Se um homem puder ser profunda e plenamente convencido, depois da justificação, do pecado inato; se passar então a experimentar uma mortificação paulatina do pecado, e depois uma renovação inteira na imagem de Deus; se a esta mudança, imensamente maior do que aquela que foi operada quando foi justificado, seja acrescentado o testemunho direto da renovação, julgo impossível que este homem seja enganado nisto, como se Deus mentisse. E se alguém que, segundo sei, é um homem de veracidade

testificar a mim acerca destas coisas, não devo, sem alguma razão suficiente, rejeitar seu testemunho.' " [6]

c. " 'E assim como a mudança sofrida quando o corpo morre é de um tipo diferente, e infinitamente maior do que qualquer mudança que conheceramos antes, sim, tal qual seja inconcebível até então; assim também a mudança operada quando a alma morre para o pecado é de um tipo diferente, e infinitamente maior do que qualquer mudança anterior, e do que qualquer pessoa possa conceber até que a experimente.' "[7]

B. A DOUTRINA DA EVIDÊNCIA DA INTEIRA SANTIFICAÇÃO

1. *Uma Experiência Instantânea*

a. "Gosto da sua doutrina da Perfeição, ou do puro amor; o amor que exclui o pecado; sua insistência de que é exclusivamente pela fé; que, como conseqüência é instantânea (embora fosse precedida e seguida por uma obra paulatina), e que pode acontecer agora, neste instante."[8]

b. "É, também, um fato claro, que este poder comumente lança sua sombra sobre eles num só instante; e que, daquele momento em diante, desfrutas daquela santidade interior e exterior, que antes era estranha a eles."[9]

2. *Uma Experiência Mais Profunda*

" 'Pergunta. Quando uma pessoa pode julgar que chegou a isto?'

" 'Resposta. Quando, depois de ter plena convicção do pecado inato, mediante uma convicção muito mais profunda e clara do que experimentou antes da justificação, e depois de ter passado por uma mortificação paulatina deste pecado, experimenta uma morte total ao pecado, e uma renovação inteira no amor e na imagem de Deus, de modo que se regozije para sempre a partir de então, que ore sem cessar, e que dê graças em tudo.' "[10]

C. A DOUTRINA DAS CONDIÇÕES PARA A INTEIRA SANTIFICAÇÃO

1. *A Doutrina da Fé*

a. *Sola fide*

i. "Exatamente como somos justificados pela fé, assim também somos santificados pela fé. A fé é a condição, e a única condição, da santificação, exatamente como no caso da justificação. É a condição: Ninguém é santificado sem acreditar; sem a fé, nenhum homem é santificado. E é a única condição: a fé somente é suficiente para a santificação."[11]

ii. "Quanto à maneira, acredito que esta perfeição sempre é operada na alma por um simples ato da fé; com conseqüência, num só instante."[12]

iii. "Pode qualquer coisa ficar mais clara do que... fala-se acerca dela que pode ser recebida mediante a mera fé?"[13]

b. *Última Fides (Anti Sola Fide)*

i. "P. Como devemos aguardar esta mudança?"

"R. Não na diferença descuidadosa, nem na inatividade indolente; mas, sim, na obediência vigorosa e universal, num guardar de todos os mandamentos, na vigília e no cuidado, ao negar a nós mesmos, e ao tomar nossa cruz diariamente, bem como nas orações e jejuns, e atendendo com fidelidade às ordenças de Deus. E se qualquer homem sonhar em atingir a ela de qualquer outra maneira (sim, quem conservá-la uma vez atingida, depois de a ter recebido, mesmo na máxima medida), não engana sua própria alma. É verdade que a recebemos pela simples fé: Deus, porém, não dá, não quer dar, aquela fé a não ser que a busquemos com toda a diligência, da maneira que Ele ordenou.' "[14]

ii. " 'Mais uma vez, acautela-te do solfidianismo; exclamando nada senão "Crê!, Crê!" e condenando como ignorantes ou legalistas aqueles que falam de modo mais bíblico...

pois assim como "pelas obras a fé é aperfeiçoada," assim também o completar ou o destruir da obra da fé, e o desfrutar do favor de Deus ou o sofrer do Seu desagrado, depende grandemente de todo ato individual de obediência ou de desobediência.' " [15]

c. A Fé como uma Obra Interior

i. "E, assim, no dia seguinte (Peter Bohler) voltou com mais três, e todos eles testificaram, da sua própria experiência pessoal, que uma verdadeira fé viva em Cristo é inseparável de um senso de perdão de todos os pecados passados, e de liberdade de todos os pecados presentes. Acrescentaram, de uma só boca, que esta fé era o dom, o dom gratuito de Deus; e que Ele seguramente o daria a toda alma que o buscasse com sinceridade. Agora, eu estava totalmente convicto; e, pela graça de Deus, resolvi buscá-lo até ao fim, (1) Ao renunciar totalmente qualquer dependência, no todo ou em parte, das minhas próprias obras ou justiça; sobre as quais eu realmente fundamentara minha esperança da salvação, embora não soubesse disto, desde a minha juventude; (2) ao acrescentar ao uso constante de todos os meios da graça, a oração contínua para esta mesma coisa: a fé justificadora e salvífica, a plena confiança no sangue de Cristo derramado por *mim;* uma confiança nEle, como *meu* Cristo, como *minha* única justificação, santificação e redenção." [16]

ii. " 'Esta fé, na realidade, bem como a salvação que ela traz, é o dom gratuito de Deus. Busca, porém, e acharás. Despe-te das tuas próprias obras, e da tua própria justiça, e voa para Ele. Pois quem vier a Ele, Ele de modo algum lançará fora.' "[17]

d. A Fé como Absoluta

i. "No agosto seguinte (1738), tive uma longa conversa com Arvid Gradin, na Alemanha. Depois de ele me ter dado um relato da sua experiência, pedi a ele que me desse por escrito uma definição da 'plena certeza da fé,' o que fez nas seguintes palavras: — 'Requies in sanguine Christi; firma fiducia in Deum, et persuasio de gratia divina; tranquilitas mentis summa, atque serenitas et pax; cum absentia omnis desiderii carnalis, et cessationne peccatorum etiam internorum.'... Esta foi a primeira explicação que eu já ouvi de qualquer homem vivo daquilo que eu mesmo aprendera dos oráculos de Deus, e que tinha pedido em oração (com o pequeno grupo dos meus amigos), e tinha esperado havia vários anos."[18]

ii. "De modo que quando Peter Bohler, a quem Deus preparara para mim tão logo cheguei em Londres (em janeiro de 1738), afirmou acerca da verdadeira fé em Cristo (que é uma só) que tinha estes dois frutos que inseparavelmente a acompanhavam, 'o domínio sobre o pecado e a paz constante oriunda de um senso de perdão,' fiquei muito atônito, e considerei-o um novo evangelho. Se for assim, ficou claro que eu não possuía a fé." [19]

e. A Fé (ou a Perfeição) como Galardão

i. "É verdade que a recebemos pela simples fé; mas Deus não dá, não quer dar essa fé se não a buscarmos com toda a diligência, do modo que Ele ordenou. — Esta consideração talvez satisfaça aqueles que perguntam: por que tão poucos receberam a bênção? Indaga quantos a buscam desta maneira; e tens uma resposta suficiente.' " [20]

ii. "Deus dificilmente dá Seu Espírito até mesmo para aqueles que estabeleceu na graça, se estes não oram por Ele em todas as ocasiões, não somente uma vez, mas muitas. — Deus nada faz senão em resposta à oração.' " [21]

2. *A Condição da Impecabilidade*

a. A Impecabilidade *Absoluta*

i. " 'P. O que está subentendido em ser um *cristão perfeito?*"

" 'R. Amar a Deus com todo nosso coração, e mente, e alma (Dt 6:5).'

" 'P. Isto dá a entender que *todo o pecado interior é* removido?'

" 'R. Sem dúvida alguma: senão, como se pode dizer de nós "livrar-vos-ei de todas as vossas imundícias?" (Ez 36:29).' " [22]

ii. "Entrei em mais pormenores nestas seleções, porque então fica claro, além de toda a possibilidade de exceção, que até ao dia de hoje tanto meu irmão quanto eu mesmo temos mantido — (1) Que a perfeição cristã é aquele amor a Deus e ao nosso próximo que importa na libertação de *todo o pecado.*" [23]

iii. " 'P. O que é a Perfeição Cristã?'

" 'R. O amor a Deus com todo o nosso coração, com toda a nossa mente, e com toda a nossa força. isto que dizer que nenhum mal-humor, nada contrário ao amor, permanece na alma; e que todos os pensamentos, palavras, ações sejam governados pelo puro amor.' " [24]

iv. "A santificação inteira, ou a perfeição cristã, não é mais nem menos do que o amor puro — o amor que expulsa o pecado e governa tanto o coração quanto a vida de um filho de Deus. O fogo do Refinador expurga tudo quanto é contrário ao amor, e isto muitas vezes por uma dor que faz bem. Deixa tudo isto para Aquele que faz bem todas as coisas e que ama a ti mais do que tu amas a ti mesmo." [25]

b. A Impecabilidade *Relativa*

i. "O que, pois, comprova a argumentação daqueles que objetam contra a *perfeição?* Perfeição absoluta e infalível?' Nunca argumentei em prol dela. *A perfeição impecável?* Nem sequer argumento em prol dela, pois a expressão não é bíblica. Uma perfeição que perfeitamente cumpre a lei inteira, e, portanto, não precisa dos méritos de Cristo? Não reconheço nada disto — Agora, como sempre tenho feito, protesto contra ela. — 'Mas não há *pecado* naqueles que são *perfeitos?*' Creio que não; mas, seja como for, não sentem nenhum, não têm outra disposição senão o amor puro, enquanto se regozijam, oram e dão graças continuamente. E se o pecado for *suspenso* ou *extinto*, não disputarei; basta que nada sintam senão o amor. Isto reconheces: 'devemos buscar o alvo dia após dia'; e é somente em prol disto que argumento. Que Deus dê a ti provar disto hoje!" [26]

ii. " 'Nós, em segundo lugar, cremos que não há uma perfeição tal nesta vida que implique em libertação total, ou por ignorância ou por erro, nas coisas não essenciais à salvação, ou por causa de múltiplas tentações, ou por causa de enfermidades incontáveis, com as quais o corpo corruptível faz mais ou menos pressão sobre a alma. Não podemos achar qualquer fundamento na Escritura para supor que qualquer habitante de uma casa de barro seja totalmente isento ou das enfermidades do corpo, ou da ignorância de muitas coisas; ou para imaginar que haja qualquer pessoa incapaz de cometer um erro, ou de cair em diversas tentações.' " [27]

iii. "Certamente, a santificação (no sentido correto) é 'uma libertação instantânea de todo o pecado,' e inclui 'um poder instantâneo, dado então, para sempre apegar-se a Deus.' Mesmo assim, esta santificação (pelo menos, nos graus mais baixos) não inclui o poder de nunca pensar um pensamento inútil ou de nunca falar uma palavra inútil. Eu mesmo creio que semelhante perfeição é inconsistente com o habitar num corpo corruptível; este fato, pois, impossibilita o 'sempre pensar certo.' Enquanto respiramos, erraremos em menor ou maior grau. Se, portanto, a perfeição cristã subentende isto, não deveremos esperá-la até depois da nossa morte. — Quero que sejais tudo amor. É esta a perfeição em que acredito, e a qual ensino. E esta perfeição é consistente com mil distúrbios nervosos, ao passo que aquela perfeição altamente forçada não é. Na realidade, meu julgamento é que (neste caso especialmente) exagerar é desfazer, e que colocar a perfeição numa posição elevada demais (tão elevada que nenhum homem de quem tenhamos ouvido ou lido chegou a atingi-la) é o modo mais eficaz (por ser desapercebido) de forçá-la para fora do mundo."[28]

iv. " 'Podemos, porém, levar este pensamento mais longe ainda. Um erro de julgamento possivelmente pode causar um erro na prática. Por exemplo: O erro do Sr. de Renty acerca da natureza da mortificação, surgindo de um preconceito recebido na educação, deu ocasião àquele erro prático, de usar uma cinta de ferro. E pode haver mil casos semelhantes, mesmo naqueles que estão no mais alto estado da graça. Mesmo assim, onde todo pensamento e toda ação brota do amor, semelhante erro não é propriamente um *pecado.* Apesar disto, não pode suportar o rigor da justiça de Deus, mas, sim, precisa do sangue expiador.' " [29]

C. Resumo: A relatividade Absoluta

i. "Por Perfeição Cristã, quero dizer (1) amar a Deus com todo o nosso coração. Tens objeção a isto? Quero dizer (2) um coração e uma vida totalmente dedicados a Deus. Desejas menos do que isto? Quero dizer (3) reconquistar toda a imagem de Deus. Qual objeção há contra isto? Quero dizer (4) ter toda a mente que havia em Cristo. Isto é ir longe demais? Quer dizer (5) andar uniformemente como Cristo andava. E a isto, decerto nenhum cristão objetará. Se alguém quiser dizer mais que isto com a perfeição, ou qualquer outra coisa, eu nada tenho a ver com isso".[30]

ii. "No ano de 1764,... escrevi a soma...: (1) Existe a coisa chamada perfeição, pois é mencionada repetidas vezes na Escritura. (2) Não é tão cedo quanto a justificação; pois as pessoas justificadas devem deixar-se levar para o que é perfeito (Hb 6:1). (3) Não é tão tarde quanto a morte; pois Paulo fala de homens vivos que eram perfeitos (Fp 3:15). (4) Não é absoluto. A perfeição absoluta não pertence ao homem,... mas somente a Deus. (5) Não torna o homem infalível; ninguém é infalível enquanto estiver no corpo. (6) É impecável? Não vale a pena argumentar em prol de tal termo. É a "salvação do pecado". (7) É "o perfeito amor" (1 João 4:18). A sua essência é esta... (8) Não pode ser provada... (9) É extraviável, passível de ser perdida... (10) É constantemente antecedida e seguida por uma obra paulatina.' "[31]

iii. [32] " 'Eles (os inteiramente santificados) são libertados dos maus pensamentos, de modo que não possam dar-se a eles; não, nem sequer por um momento. Antes, quando um mau pensamento entrava, olhavam para cima, e desaparecia. Agora, porém, nem sequer entra, não havendo lugar para ele numa alma que está repleta de Deus. Estão libertos dos devaneios na oração. Sempre que derramam o coração de uma maneira mais imediata diante de Deus, não têm pensamento (nota 1. Isto é forte demais. Ver o Sermão sobre *Wandering Thoughts,* J.W.) algum acerca de qualquer coisa do passado, ou coisa ausente, ou vindoura, mas, sim, somente acerca de Deus. Em tempos passados, tinham pensamentos que entravam de repente, mas que fugiam como fumaça, mas agora nem sequer aquela fumaça aparece de modo algum. Não têm nenhum medo nem dúvida, seja quanto ao seu estado em geral, seja quanto a qualquer ação específica (nota 2. Freqüentemente este é o caso, mas somente *por algum tempo.* J.W.). A "unção do Santo" ensina-os toda hora o que devem fazer, e o que devem dizer (nota 3. Por um tempo pode ser assim; mas não sempre. J.W.) Nem sequer têm qualquer necessidade para arrazoar sobre isto (nota 4. Às vezes não têm necessidade alguma; noutras ocasiões, têm. J.W.). Estão, em certo sentido, libertos da tentação: porque embora inúmeras tentações voem em derredor deles, mesmo assim, não os perturbam. (nota 5. Às vezes não perturbam; noutras ocasiões os perturbam dolorosamente. J.W.). A todo momento, sua alma está equilibrada e calma, seu coração está firme e inamovível. Sua paz, que flui como

um rio, "ultrapassa todo o entendimento," e "exultam com alegria indizível e cheia de glória." Isto porque "Foram selados no Espírito para o dia da redenção"; têm em si mesmos o testemunho de que "a coroa da justiça lhes está guardada, a qual o Senhor, reto juiz, lhes dará naquele dia" (nota 6. Nem todos os que foram salvos do pecado; muitos deles ainda não atingiram a isto. J.W.).' " [33]

D. SUMMA SUMMARUM: SALVADOR DOS IMPECÁVEIS E JUSTIFICAÇÃO DOS PIEDOSOS

1. *Cristologia-Soteriologia*

a. " 'P. Não precisamos de Cristo, então, justamente por isto (i.é, até mesmo quando formos inteiramente santificados)?'

"R. Os mais santos entre os homens ainda precisam de Cristo como seu Profeta, como "a luz do mundo." Ele, pois, não lhes dá luz senão de momento em momento: no mesmo instante em que a retira, tudo fica sendo escuridão. Ainda precisam de Cristo como seu Rei; pois Deus não lhes dá um estoque de santidade. Mas a não ser que recebessem um suprimento momento após momento, nada senão a impiedade sobraria. Ainda precisam de Cristo como seu Sacerdote, para fazer expiação por suas coisas santas. Até mesmo a perfeita santidade é aceitável a Deus somente através de Jesus Cristo.' " [34]

b. " 'Os melhores entre os homens ainda precisam de Cristo, no Seu ofício sacerdotal, para fazer expiação por todas as suas omissões, deficiências (como alguns falam, não impropriamente), falhas no julgamento e na prática, e por todos os seus defeitos de vários tipos, pois todos estes são desvios da lei perfeita e, como conseqüência, precisam da expiação. Mas que não são propriamente pecados, conforme entendemos, demonstra-se nas palavras de Paulo: "O amor não pratica o mal contra o próximo; de sorte que o cumprimento da lei é o amor" (Rm 13:10). Ora, os erros e quaisquer enfermidades que necessariamente decorrem do estado corruptível do corpo não são de modo algum contrários ao amor; nem, portanto, no sentido bíblico, pecado.' " [35]

c. " 'Acautelai-vos do antinomismo... Até mesmo aquela grande verdade, de que "Cristo é o fim da lei," pode nos atrair a isto, se não considerarmos que Ele adotou todos os aspectos da lei moral, e os enxertou na lei do amor.' " [36]

2. *A Justificação*

"É muito mais fácil, também, tomar por certo, do que comprovar de qualquer testemunho claro das Escrituras, que a justificação é inocentar-nos da acusação trazida contra nós pela lei: pelo menos, se este modo de falar forçado e desnatural significar ou mais, ou menos, do que isto: que embora tenhamos transgredido a lei de Deus, e, assim, merecido a condenação no inferno, Deus não aplica àqueles que foram justificados o castigo que mereceram.

"Muito menos pode a justificação subentender que Deus está enganado naqueles que justifica; que Ele pensa que são aquilo que na realidade não são; que estima que são diferentes do que são. Não quer dizer, de modo algum, que Deus nos julga contra a verdadeira natureza das coisas; que nos estima por melhores do que realmente somos, ou crê que somos justos quando somos ímpios. Decerto que não. O julgamento do Deus onisciente é sempre de acordo com a verdade. Nem pode em qualquer tempo ser consistente com Sua sabedoria inerrante, pensar que eu sou inocente, julgar que eu sou justo ou santo, porque outra pessoa é justa e santa. Neste assunto, não pode confundir-me com Cristo da mesma forma que não pode confundir-me com Davi ou Abraão. Que qualquer homem a quem Deus tem dado entendimento aquilate isto sem preconceito; e não poderá deixar de perceber que semelhante noção da justificação não pode ser reconciliada nem com a razão, nem com a Escritura." [37]

II. A DOUTRINA DA JUSTIFICAÇÃO DE CHARLES FINNEY [38]

A. A CONDIÇÃO ALÉM DA FÉ: A PLENA OBEDIÊNCIA DO CRISTÃO

1. "Já vimos que o arrependimento, bem como a fé, é uma condição da justificação. Veremos que a perseverança na obediência até ao fim da vida é também uma condição da justificação. A fé é muitas vezes mencionada na Escritura como se fosse a única condição da salvação, porque, conforme já vimos, na sua própria natureza subentende o arrependimento e toda virtude." [39]

2. "Já foi demonstrado que nada é aceitável a Deus, como condição da justificação, e da salvação conseqüente, senão o arrependimento que subentende uma volta à plena obediência à lei moral... O relacionamento do conceito da justificação na escola velha e o conceito da depravação que ali se sustenta é obvio. Sustentam, conforme já vimos, que a constituição humana é pecaminosa em toda faculdade e parte. Naturalmente, uma volta à santidade pessoal e presente, no sentido de inteira conformidade com a lei, não pode ser com eles uma condição da justificação. Devem ter uma justificação enquanto permanecem pelo menos nalgum grau de pecado. Esta justificação deve ser levada a efeito pela justiça imputada. O intelecto revolta-se contra uma justificação no pecado. Então, é elaborado um esquema para desviar o olho da lei e do Legislador do pecador para seu substituto, que obedeceu perfeitamente à lei. Mas a fim de sustentar a possibilidade de sua obediência ser imputada a eles, deve ser pressuposto que ele nenhuma obediência devesse por conta própria; não se pode conceber de coisa mais absurda." [40]

B. OS COROLÁRIOS E AS CONSEQÜÊNCIAS

1. *A Impecabilidade Requerida do Cristão*

"Mas, mais uma vez, vamos à pergunta: o homem pode ser justificado enquanto o pecado permanece nele? Decerto não pode, seja segundo os princípios da lei, seja segundo os princípios do evangelho; a não ser que a lei vier a ser revogada. Que não pode ser justificado pela lei, enquanto houver uma só partícula de pecado nele, é claro demais para precisar de provas. Mas pode ser perdoado e aceito, e depois justificado, no sentido do evangelho, enquanto o pecado, qualquer grau de pecado, permanecer nele? Certamente que não. A lei, pois, a não ser que seja ab-rogada, continua a condená-lo enquanto houver qualquer grau de pecado nele. É uma contradição dizer que pode ser perdoado e ao mesmo tempo condenado. Mas se, o tempo todo, está ficando aquém da obediência total, nunca há um momento em que a lei não está pronunciando suas maldições contra ele. 'Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas da lei, para praticá-las.' A verdade é que nunca existiu, e nunca poderá existir uma coisa tal como o pecado sem a condenação. 'Amados, se o nosso coração nos acusar, certamente Deus é maior do que o nosso coração; ou seja: nos condena muito mais. 'Mas se o coração não nos acusar, temos confiança diante de Deus.' " [41]

2. *Sola Fide como Obediência Total*

"A fé evangélica presente subentende um estado de impecabilidade presente. Observa: a fé é a submissão e a entrega da vontade inteira, e da totalidade do ser, a Cristo. Esta, e nada menos do que esta, é a fé evangélica. Mas ela abrange, inclui e subentende a totalidade da obediência presente e verdadeira a Cristo. É somente por esta razão que a fé é mencionada como sendo a condição e, por assim dizer, a única condição, da salvação. Na realidade, esta fé subentende toda a virtude... sua existência no coração forçosamente deve ser inconsistente com o pecado presente ali. A fé é uma atitude da vontade, e está totalmente incompatível com a rebeldia presente da vontade contra Cristo. Isto deve ser a verdade, senão, o que é a fé?" [42]

3. *A Fé como uma Obra Interior ou Adicional*

a. "Nem ocorre que alguns são escolhidos para a salvação por causa dos seus próprios méritos ou boas obras previstas, 2 Tm 1:9... Deus não os elegeu para a salvação por causa das suas boas obras previstas, mas, sim, pela condição do seu arrependimento, fé e perseverança previstos." [43]

b. "Não tenho medo da doutrina da santidade — da santidade perfeita, instantânea e perpétua; e sei muito bem que, como a justificação, a santificação deve ser recebida pela fé." [44]

4. O Deus Limitado

a. "Deus não pode revogar a lei. Ela não está fundada na Sua vontade arbitrária. É tão inalterável e irrevogável quanto Sua própria natureza. Deus nunca poderá revogá-la ou alterá-la. Pode, por amor a Cristo, dispensar da execução da penalidade, quando o sujeito voltar à plena obediência presente ao preceito, mas em nenhum outro caso, e segundo nenhuma outra condição possível. Afirmar que Ele pode é afirmar que Deus pode alterar os princípios imutáveis e eternos da lei moral e do governo moral." [45]

b. "Já vimos em preleções anteriores, que Deus é um agente moral, auto-existente e supremo; e, portanto, Ele mesmo, como Soberano de tudo, está sujeito à lei moral em toda a Sua conduta, e a observa. Ou seja: Sua própria inteligência infinita deve afirmar que certo curso da Sua determinação é apropriado, correto e justo nEle. Esta idéia, ou afirmação, é lei para Ele; e a esta Sua vontade deve ser conformada, senão, Ele não seria justo. Esta é a lei moral, lei esta fundamentada na natureza eterna e auto-existente de Deus. Esta lei exige, como deve, a benevolência da parte de Deus. A benevolência é desejar o bem. A inteligência de Deus deve afirmar que Ele deve determinar o bem por causa do próprio valor intrínseco deste. Deve afirmar Sua obrigação no sentido de escolher o bem mais supremo possível como a grande finalidade da Sua existência. Se Deus é bom, o mais sumo bem dEle mesmo e do universo deve ter sido o fim que tinha em mira na obra da criação. Isto é de valor infinito, e deve ter sido determinado por Deus. Se Deus é bom, esta deve ter sido a finalidade dEle." [46]

c. "Mas, outra vez, é impossível que este conceito da justificação (viz., a justiça imputada ou contada a favor de alguém) seja verídico; pois a lei moral não teve sua origem na vontade arbitrária de Deus, e Ele não pode aboli-la quanto ao seu preceito ou à sua penalidade... Mas deixá-la de lado em tal sentido que o pecado não incorresse na sua penalidade, ou que a alma que pecar não fosse condenada por ela, Ele não pode fazer — é naturalmente impossível! A lei é tão inalterável e tão irrevogável, tanto no seu preceito quando na sua penalidade, quanto a natureza de Deus. Não pode haver outra situação senão que, na própria natureza das coisas, o pecado em qualquer ser, em qualquer mundo, e a qualquer tempo, incorrerá, e deve incorrer, na penalidade da lei moral. Deus pode perdoar tão freqüentemente quanto a alma peca, arrepende-se, e crê, mas evitar a verdadeira condenação onde houver pecado, não está dentro da opção de qualquer ser." [47]

III. A DOUTRINA DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO DE R. A. TORREY

A. AS PROPOSIÇÕES BÁSICAS

"Primeira Proposição: Certo número de frases sugestivas... são usadas no Novo Testamento para descrever a mesmíssima experiência (batizado no Espírito Santo ou cheio do Espírito Santo; o dom, caiu, derramado, recebido, etc...)

"Segunda Proposição: O Batismo no Espírito Santo é uma experiência específica, acerca da qual a pessoa pode e deve saber se o recebeu ou não (Atos 19:2)...

"Terceira Proposição: O batismo no Espírito Santo é uma operação do Espírito Santo, distinta da Sua obra regeneradora, e subseqüente e adicional a ela (Atos 8:12, 15-16; 19:1, 2, 6)... Um homem pode ser regenerado pelo Espírito Santo e ainda não ser batizado no Espírito Santo. Na regeneração, há uma transmissão de vida, e aquele que a recebe

está salvo; no Batismo no Espírito Santo há uma transmissão de poder, e aquele que o recebe está qualificado para o serviço.

"*Todo crente verdadeiro tem o Espírito Santo.* Mas nem todo crente tem o Batismo no Espírito Santo, embora todo crente... possa tê-lo. O Batismo no Espírito Santo pode ser recebido imediatamente após o novo nascimento — como, e.g., na casa de Cornélio. Num estado normal da igreja, todo crente teria o Batismo no Espírito Santo como na igreja em Corinto (1 Co 12:13...).

"Neste estado normal da igreja, o Batismo no Espírito Santo seria recebido imediatamente após o arrependimento e o batismo em nome de Jesus Cristo para a remissão dos pecados (Atos 2:38). Mas foi deixado que a doutrina do batismo no Espírito Santo caísse fora de vista de tal maneira, e a igreja tem tão poucas expectativas neste assunto para seus filhos jovens, que boa parte da igreja está na posição das igrejas em Samaria e Éfeso, onde alguém precisa vir e chamar a atenção da massa dos crentes ao seu privilégio no Cristo Ressureto e reinvindicá-lo para eles.

"Quarta Proposição: O Batismo no Espírito Santo é uma experiência ligada com o propósito do serviço e primariamente para isto (Atos 1:5, 8; Lucas 24:49; Atos 2:4; 9:17; 1 Co 12:4-14)... O Batismo no Espírito Santo não tem referência direta à purificação do pecado. Tem a ver com dons para o serviço mais do que com graças do caráter... É a transmissão de poder sobrenatural ou dons no serviço, e às vezes a pessoa pode ter dons incomuns pelo poder do Espírito, e poucas graças.

"Quinta Proposição... Jesus prometeu um batismo duplo, "com o Espírito Santo e com fogo'... É um batismo, mas duplo. Parece que muitos conseguem apenas parte dele, 'o Vento Santo', mas o 'fogo' é para nós também, se o reivindicarmos. E o fogo escrutina, refina, consome, ilumina, faz brilhar, energiza, espalha-se. O 'Fogo' é o que muitos precisam hoje, e é para nós.

"Sexta Proposição: O Batismo no Espírito Santo leva a pessoa a ocupar-se com Deus e Cristo e as coisas espirituais. O homem que está cheio do Espírito Santo não estará cantando baladas sentimentais, nem cançonetas cômicas, nem árias de ópera enquanto o poder do Espírito Santo estiver sobre ele. Se o Espírito Santo viesse sobre alguém enquanto este escutasse a mais inocente das canções deste mundo, este não gostaria mais dela. Ansiaria por ouvir algo acerca de Cristo."[48]

B. AS CONDIÇÕES NECESSÁRIAS

1. "As condições segundo as quais o Batismo no Espírito Santo é outorgado: "Primeira Proposição: As condições fundamentais segundo as quais o dom (ou Batismo no Espírito Santo) é outorgado são: O arrependimento, a fé em Jesus Cristo como totalmente suficiente Salvador (à parte das obras da lei), e o batismo em o nome de Jesus Cristo para a remissão dos pecados (Atos 2:38; 10:44; Gl 3:2)...

"Segunda Proposição: Para os que crêem em Jesus Cristo, o recebimento experimental do Batismo no Espírito Santo às vezes tem a condição de o crente saber que existe esta bênção e que é para ele agora (Atos 19:2, 6)...

"Terceira Proposição: Deus dá o Espírito Santo àqueles que obedecem a Ele. A obediência significa a *submissão total*. Esta está realmente envolvida no verdadeiro arrependimento e fé em Jesus Cristo. É neste ponto que milhares de pessoas deixam de receber (a bênção) hoje (Atos 5:32b)...

"Quarta Proposição: O Batismo no Espírito Santo é dado àqueles que já creram em Cristo e foram batizados na água... como resposta à oração específica (cf. Lucas 11:23). Mas talvez seja necessária muita oração sincera, e ainda o Espírito Santo deixe de vir, porque a oração não foi feita com fé (Tiago 1:6,7). A fé que recebe esta bênção, como

qualquer outra, imediatamente, é a fé que a conta como sua própria (Marcos 11:24; 1 João 5:14, 15)."[49]

2. "O primeiro passo é que *aceitemos Jesus Cristo como nosso Salvador e Senhor*... O segundo passo no caminho que nos leva à bênção de sermos batizados no Espírito Santo é *a renúncia do pecado*... Uma controvérsia com Deus, acerca da mínima coisa que seja, é suficiente para excluir a pessoa da bênção. O sr. Finney conta acerca de uma mulher que estava profundamente interessada no batismo no Espírito Santo. Todas as noites, depois das reuniões, ia para o quarto dela, e orava até altas horas da noite... Certa noite, enquanto orava, uma pequena questão de adornos dos cabelos, que provavelmente não perturbaria muitos cristãos hoje, mas que era questão de controvérsia entre ela e Deus, surgiu à tona (conforme freqüentemente surgira antes) enquanto ela ficava orando de joelhos. Colocou as mãos na cabeça, e tirou as presilhas dos cabelos e as jogou para o outro lado do quarto. 'Vão para lá!' e imediatamente o Espírito Santo caiu sobre ela. Não era tanto a questão dos adornos dos cabelos quanto a da controvérsia com Deus que a conservara fora da bênção... O terceiro passo é uma *confissão aberta do nosso pecado e nossa aceitação de Jesus Cristo*___ O quarto passo é a *submissão total a Deus*... O que significa a obediência? Alguns dirão: fazer aquilo que nos é mandado fazer. Certo, mas fazer quanto daquilo que nos é mandado fazer? Não meramente uma coisa ou duas coisas ou três... mas todas as coisas... O quinto passo é *um desejo intenso pelo Batismo no Espírito Santo*... O sexto passo é *oração específica pelo Batismo no Espírito Santo*... O sétimo passo, o último, é a *fé*... Qualquer pessoa que quiser aceitar Jesus como seu Salvador e como seu Senhor, expulsar todo o pecado da sua vida, publicamente confessar sua renúncia do pecado e sua aceitação de Jesus Cristo, entregar-se totalmente a Deus, e pedir a Deus o batismo... e aceitá-lo mediante a simples fé na pura palavra de Deus, pode receber o batismo no Espírito agora mesmo... Os sete passos citados supra levam com certeza absoluta para a bênção."[50]

C. AS APROPRIAÇÕES ESPECIAIS

1. Sobre 1 Co 1:30. "A separação do pecado e a separação para Deus foi providenciada para nós em Cristo. Mediante a apropriação de Cristo obtemos esta santificação assim fornecida. Quanto mais completamente nos apropriamos de Cristo, mais completamente somos santificados. Mas a santificação perfeita está providenciada nEle, assim como a sabedoria perfeita está providenciada nEle (Cl 2:3). Apropriamo-nos de cada uma em medida cada vez maior. Através do Cristo que habita em nós, que nos é apresentado pelo Espírito na Palavra, somos tornados semelhantes a Cristo e frutificamos." [51]

2. Sobre Atos 2:38. "O arrependimento é uma das condições primárias para receber o dom do Espírito Santo. O dom do Espírito Santo é para todos aqueles que se arrependem e que são batizados em nome de Jesus Cristo para a remissão dos pecados. É para eles 'tomarem' (o impacto exato da palavra traduzida 'receber')."[52]

3. "Entramos no descanso mediante a fé. Do começo até ao fim, a cada passo, a salvação é pela fé. Deus nos oferece gratuitamente em Jesus Cristo uma salvação múltipla; o perdão, a justificação, a vida eterna, o direito de sermos Seus filhos, a co-participação da Sua própria natureza, a santificação, a purificação do coração, Cristo que habita em nós, nossa conservação para uma salvação que será revelada no tempo do fim, o poder para ficar firme, a vitória sobre o mundo e o Maligno, o descanso. Apropriamos nós mesmos, pela fé, todos os ítens desta salvação pela fé. Pela graça somos salvos, mediante a fé, do começo até ao fim." [53]

IV. A DOUTRINA DO ESPÍRITO QUE EM NÓS HABITA, DE ANDREW MURRAY

A. A DOUTRINA DA SEGUNDA BÊNÇÃO ("DUAS")

1. "A importância de reconhecer esta distinção (entre nosso espírito e o Espírito Santo) pode facilmente ser percebida. Poderemos, então, entender o relacionamento verdadeiro entre a regeneração e a habitação do Espírito em nós. A primeira é àquela obra do Espírito Santo, mediante a qual nos convence do pecado, nos leva ao arrependimento e à fé em Cristo, e nos outorga uma nova natureza. Mediante o Espírito, Deus cumpre assim a promessa: 'Porei um novo espírito dentro em vós.' O crente agora é um filho de Deus, um templo pronto para a habitação do Espírito. Quando a fé a reivindica, a segunda metade da promessa é cumprida tão seguramente quanto a primeira. Enquanto o crente somente olhar para a regeneração e a renovação operada no seu espírito, não chegará à vida de alegria e de fortaleza que lhe foi designada. Mas quando aceitar a promessa de Deus de que há algo melhor até mesmo do que a nova natureza, do que o templo interior, de que há o Espírito do Pai e do Filho para habitar dentro dele, descortina-se uma perspectiva maravilhosa da santidade e da bem-aventurança. Fica sendo seu único grande desejo conhecer corretamente este Espírito Santo, como Ele opera e o que Ele pede, saber como poderá chegar à plena experiência da Sua habitação dentro dele, e àquela revelação do Filho de Deus dentro de nós que é obra do Espírito outorgar-nos.

"A pergunta será feita: Como são cumpridas estas duas partes da promessa divina? simultaneamente ou sucessivamente? A resposta é muito simples. Do lado de Deus, o dom duplo é simultâneo. O Espírito não está dividido: ao dar o Espírito, Deus dá a Si mesmo e tudo o que Ele é. Assim aconteceu no dia do Pentecoste. Os três mil receberam o novo espírito, com arrependimento e fé, e depois, quando já tinham sido batizados, receberam o Espírito que Habita neles, como o selo de Deus aplicado à sua fé, num só dia... Mesmo assim, temos indicações na Escritura de que haja circunstâncias, que dependem ou da capacidade do pregador, ou da fé dos ouvintes, em que as duas metades da promessa não estão tão estreitamente ligadas... Assim foi em Samaria... em Éfeso.

"Quando o padrão da vida espiritual numa Igreja está doentio e baixo, quando nem na pregação da palavra nem no testemunho dos crentes, a verdade gloriosa de um Espírito que Habita é proclamada distintamente, não devemos ficar surpresos de que, mesmo onde Deus dá Seu Espírito, Ele seja conhecido e experimentado somente como o Espírito da regeneração. Sua Presença como Habitação em nós permanecerá sendo um mistério. No dom de Deus, o Espírito de Cristo em toda a Sua plenitude é outorgado de uma vez por todas como o Espírito que Habita; mas Ele é recebido e possuído somente dentro do alcance da fé do crente." [54]

2. "Pode-se objetar que, para o crente que tem o Espírito Santo dentro dele, esperar a promessa do Pai dificilmente é consistente com a fé e a alegria da consciência de que o Espírito foi recebido e que está habitando dentro... O Pai realmente nos deu o Espírito; mas Este fica quieto, e somente opera como o Espírito do Pai. Nosso pedido da Sua operação, no sentido que o Pai nos permita que sejamos fortalecidos com poder pelo Seu Espírito, e nossa espera por isso, devem ser tão reais e específicos como se tivéssemos de rogar por Ele pela primeira vez." [55]

3. "Tão seguramente quanto havia uma operação dupla do único Espírito no Antigo e no Novo Testamento, da qual o estado dos discípulos antes e depois do Pentecoste era a ilustração mais marcante, assim também pode haver, e na grande maioria dos cristãos, há uma diferença correspondente de experiência. Esta diferença entre o mero conhecimento da Sua presença e a Sua plena revelação do Cristo que em nós habita na Sua glória, deve-se ou à ignorância ou à infidelidade." [56]

B. A DOUTRINA DAS CONDIÇÕES PARA O ESPÍRITO HABITAR EM NÓS ("ABSOLUTA")

1. *Entrega Absoluta*

"Ao estudar as condições do Pentecoste, surge naturalmente a pergunta: o que havia nos discípulos que os tornasse os vasos escolhidos para o maravilhoso dom do céu... Para Ele, significava que a morte ao pecado e ao mundo fosse a única condição para Ele ser feito participante da glória do céu e da plenitude do Espírito para Ele outorgar aos Seus discípulos na terra.

"Cristo Se empenhara em capacitá-los para o dom. Quando abandonaram tudo e O seguiram, quando aceitaram Seu ensino no sentido de odiarem e perderem sua própria vida, de negarem a si mesmos e de tomarem a cruz, de seguirem a Ele até mesmo à vergonha e total escuridão do Calvário, estavam realmente sendo preparados para sacrificar o mundo inteiro e sua própria vida, como sendo a única coisa que os preparasse para serem cheios do Espírito do seu Senhor crucificado e glorificado.

"Quando já uma vez nos esforçamos para captar o significado total deste preparo, o total esvaziamento do próprio-eu e de tudo quanto este mundo puder oferecer, começamos a entender por que há freqüentemente muita oração pedindo o poder do Espírito Santo sem qualquer resposta aparente. É porque o Espírito Santo reivindica nada menos do que uma entrega total e inteira, para a vida do céu tomar plena posse e exercer o domínio total." [57]

2. *A Oração*

a. "Tão essencial como a promessa do Pai era a oração dos Seus filhos; uma era tão indispensável (no Pentecoste) quanto a outra. Tão inconcebivelmente como a promessa, era a glória e o poder da oração mediante a qual o dom havia de ser trazido para a terra. E deste tipo será nossa oração também, enquanto nos dispomos, de todo o coração, a esperar o dom." [58]

b. "Surge a pergunta de se nós (em comparação com os primeiros discípulos no Pentecoste), em nossa oração pelo Espírito, realmente nos submetemos com o mesmo amor apaixonado, devoção de todo o coração, e obediência total ao Senhor e todos os Seus mandamentos, a sermos usados total e exclusivamente no Seu serviço e no cumprimento da Sua vontade." [59]

c. "Deus Se limitou, e Se tornou dependente na distribuição dos Seus dons, daquilo que o homem realmente quer e deseja. Este é um dos preitos mais altos da nobreza do homem, que tem o poder de dizer a Deus o que deseja, e depois esperar a resposta." [60]

V. A DOUTRINA DE DUAS FÉS, DE A. J. GORDON

"Pelo contrário, parece claro pelas Escrituras que ainda é o dever e o privilégio dos crentes receberem o Espírito Santo através de um ato específico de fé apropriadora, assim como receberam a Jesus Cristo... Há a mesma razão para aceitar (O Paracleto) para o ministério especial dEle, como há para aceitar o Senhor Jesus para o ministério especial dEle. Dizer que em receber a Cristo necessariamente recebemos no mesmo ato o dom do Espírito, parece confundir aquilo que as Escrituras separam nitidamente. É, pois, como pecadores que aceitamos a Cristo para nossa justificação, mas é como filhos que aceitamos o Espírito para nossa santificação...

"(Atos 2:38): Esta passagem demonstra que lógica e cronologicamente o dom do Espírito é subseqüente ao arrependimento...

"(Gl 3:2, 14). Estes textos dão a impressão de que, assim como há uma "fé para com nosso Senhor Jesus Cristo' para a salvação, assim também há uma fé para com o Espírito Santo para o poder e a consagração." [61]

"(O revestimento do Espírito) não é a conversão, mas, sim, alguma coisa feita com a alma convertida, um tipo de coroa de consagração colocada sobre sua fé. Na realidade, os dois eventos ficam em contraste marcante. Na conversão, o crente recebe o testemunho de Deus e 'certifica que Deus é verdadeiro' (João 3:33). Na consagração, Deus coloca Seu selo sobre o crente, de que este é verdadeiro. Este último é o 'Amém' que Deus dá ao cristão, certificando o 'Amém' que o cristão fala a Deus." [62]

VI. A DOUTRINA DO PODER DO ESPÍRITO SANTO, DE F. B. MEYER

"Tu me dizes: "Senhor, conte-me como eu mesmo posso obter este poder. 'Vou contar Conheço algo dele, graças a Deus... Qualquer mecânico sabe que esta lei é verdadeira: obedeça a lei de uma força, e a força obedecerá a você... Por exemplo, a força da água... Assim acontece com o Espírito Santo... ainda não aprendeste a lei do Espírito Santo; porque se tiveste aprendido, o Espírito Santo teria chegado fluindo através da tua vida tanto quanto através da vida de um Pedro ou de um João. Parece que pensas que Deus é um Deus do favoritismo." [63]

"Cinco condições: (1) Não podes ter o poder do Espírito Santo sem ter o próprio Espírito Santo;... (2) Deves ser purificado... (3) Deves viver para a glória de Cristo... (4) Tua pregação e doutrina devem estar em harmonia com a palavra de Deus...(5) Em quinto lugar, e por último, o Espírito Santo deve ser recebido pela fé... Todos os procedimentos de Deus com os homens seguem o mesmo princípio, pela fé. Pela fé, és regenerado, pela fé és justificado, pela fé és santificado, pela fé recebes o Espírito Santo, pela fé recebes Cristo como o poder de Deus na sua vida. É tudo pela fé." [64]

"Ele deu (o Espírito Santo) à Sua igreja, para ser sua possessão permanente durante a presente era; e espera para dar a cada membro individual daquela igreja sua participação do Pentecoste, exigindo a única condição de pedi-lo pela fé. Asim como aceitaste o perdão da mão do Cristo moribundo, toma tua participação do dom pentecostal da mão do Cristo vivo...

"Há apenas *cinco testes* mediante os quais podes saber que recebeste esta plenitude... (1) O Senhor Jesus Cristo é uma realidade viva para ti?... (2) Tens a certeza de que és um filho de Deus?... (3) Tens a vitória sobre o pecado conhecido?... (4) Tens poder em dar testemunho?... (5) Tens o espírito do santo amor? Não preciso dar mais explicações sobre este último.

"Jesus é real para ti?... Senão, três passos são necessários — a confissão, a submissão e a fé. *A confissão.* Antes de Deus poder entrar na tua alma, deverá haver um endireitar das coisas que não são como deveriam ser. Eu mesmo passei por tudo isso. Havia coisas no meu coração, há muitos anos, que obstruíam toda a plenitude de Deus... *A submissão*... Segue-se, então, a *Fé.* Gl 3:14 diz que podemos receber a promessa do Espírito Santo pela fé, assim como recebemos o perdão, ou qualquer outro dom espiritual."

---

1. "Esta doutrina é o grande depósito que Deus armazenou com o povo chamado metodista, e parece que foi principalmente com o fim de propagar isto que nos levantou." *The Letters of the Rev. John Wesley, A. M.,* ed. John Telford (8 vols.; "Standard Edition"; Londres: The Epworth Press, 1931), VIII, 238 (carta de set. de 1790). Origens documentárias: John Wesley, *A Plain Account of Christian Pefection* (Londres: The Epworth Press, 1952 (1741; ed. rev. 1767); *The*

Journal of the Rev. John Wesley, A. M., ed. Nehemiah Curnock (8 vols.; "Standard Edition"; Londres: The Epworth Press, 1938); *Wesley's Standard Sermons...* ed. Edward H. Sugden (2 vols.; 4a. ed.; Londres: The Epworth Press, 1955); John Wesley, *Sermons on Several Occasions* ("First Series"; Londres: The Epworth Press, 1952). E ver, especialmente, o sermão "Christian Perfection" (1741), e os ensaios "The Scripture Way of Salvation" (1765), "Thoughts on Christian Perfection" (1759-1787), e "Cautions and Directions..." (1762), todos impressos com uma introdução admirável em Albert C. Outler, *John Wesley* ("A Library of Protestant Thought"; Nova York: Oxford University Press, 1964), págs. 251-305. Literatura adicional: R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology: An Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life.* Londres: Oxford University Press, 1934; H. Lindstrom, *Wesley and Sanctification,* 1946; John Leland Peters, *Christian Perfection and American Methodism.* Nashville: Abingdon, 1956; Lycurgus M. Starkey, Jr. *The Work of the Holy Spirit: A Study in Wesleyan Theology.* Nashville: Abingdon, 1962; Robert C. Monk, *John Wesley: His Puritan Heritage* (1966); e F. Platt, art. "Perfection (Christian)," *ERE,* IX, 728-37.

2. Wesley, *Plain Account,* pág. 24.
3. Ibid., pág. 106.
4. Wesley *Journal,* II (13 de set. de 1739), 275.
5. Wesley, *Plain Account,* pág. 47.
6. Ibid., págs. 52-53.
7. Ibid., pág. 53. Para observações noutros lugares em Wesley ver, e.g., o sermão. "Satan's Devices" em *Sermons on Several Occasions,* de Wesley, pág. 492. Cf. Flew, *The Idea of Perfection,* pág. 316. Starkey nota que, para Wesley "a justificação implica em uma 'mudança relativa' num homem, ao passo que o novo nascimento e a santificação marcam a 'mudança verdadeira.' " *Works of the Holy Spirit,* pág. 51
8. Wesley, *Journal,* IV (1 de nov, de 1762: Carta a Thomas Maxfield), 536.
9. Ibid., V (V 27 de ago de 1768: Carta a Lawrence Coughlan, 284. Para observações semelhantes sobre a instantaneidade em Wesley, cf. seu *Plain Account,* págs. 24, 41.
10. Wesley, *Plain Account,* pág. 52. Cf. esta troca em ibid., pág. 57: " 'Pergunta. Não há, pois, qualquer perigo de estar enganado nisto?' 'Resposta. Não no tempo em que não sente pecado algum... Enquanto nada sente senão o amor animando todos os seus pensamentos e palavras e ações, não corre perigo." Palavra-chave: "sente." O diário de Wesley no domingo, 8 de jan. de 1738, é introduzido com o registro revelador: "Pela mais infalível de todas as provas, o sentimento no íntimo, estou convicto..." Ver Outler, *John Wesley,* pág. 41.
11. De 'The Scripture Way of Salvation" (1765) em Outler, *John Wesley,* pág. 278, que diz acerca deste ensaio que "se a teologia wesleyana tivesse de ser julgada por um único ensaio, este serviria tão bem como qualquer outro." Ibid., pág. 271.
12. Wesley, *Plain Account,* pág. 112. Wesley acrescenta, então, que este momento geralmente é o instante da morte... Mas creio que possa ser dez, vinte, ou quarenta anos antes." E conclui: "Creio que seja usualmente muitos anos depois da justificação; mas não conheço argumento conclusivo contra a possibilidade de ser dentro de cinco anos ou de cinco meses." Quanto à morte como sendo aquele instante ver, porém, a objeção de Wesley (usando o nome de 'um homem simples'): "Se for assim, não é alguma outra coisa, e não 'o sangue de Cristo que' o 'purifica de todo o pecado'?" Ibid., pág. 61. Robert Monk conclui que, a despeito das referências ocasionais feitas por Wesley à morte como sendo o instante da santificação, mesmo assim "a totalidade da doutrina (de Wesley) da perfeição dependia da perfeitabilidade na vida, não na morte." *John Wesley,* pág. 57. Esta observação poderia ser confirmada por certo número dos hinos de Charles Wesley.
13. Ibid., pág. 27. Para mais afirmações da *sola fide,* cf. ibid., pág. 41; *Journal,* IV (1 de nov. de 1762), 536.
14. Wesley, *Plain Acount,* págs. 53-54. A frase final é importante. A fé de Wesley requer obras para ser galgada. Cf. as observações de Wesley sobre a necessidade da oração, ibid., pág. 54.
15. Ibid., pág. 92. Para a crítica que Wesley dirigiu contra "autores luteranos e calvinistas, cujas

explicações confusas e indigestas aumentam a fé a um tamanho tão assombrador que ocultan totalmente todos os demais mandamentos," ver o *Journal*, I, (jan. 24 de 1738), 419, de Wesley. Também a crítica mordaz feita por Wesley do Comentário sobre Gálatas, de Lutero, *Journal*, II (5 de junho, 1741), 467, e cf. a nota do editor. Outler comenta: "As grandes divisas protestantes de *sola fide* e *sola Scriptura* também eram fundamentais na doutrina de Wesley da autoridade. Mas no começo, e no fim, interpretava *solus* no sentido de 'primariamente' ao invés de 'somente' e 'exclusivamente.' " *John Wesley*, pág. 28. Logo, devemos concordar com Outler quando este conclui que "é altamente enganoso interpretar (Wesley) como sendo conscientemente devedor (de Lutero e de Calvino). Na realidade, a maioria das suas referências a eles são predominantemente negativas." Ibid., págs. 119-20; cf. ibid., pág. 45.

16. *Journal*, I (24 de maio de 1938), 475-76. Note especialmente o primeiro ponto. Desde Wesley, há um evangelicalismo em que as obras são tão freqüentemente *des*feitos esforçados (interiores, na tradição mística, quanto são feitos esforçados (exteriores), na tradição moralista.
17. *Journal*, VIII, Apêndice XXVI ("The Wesley-Law Correspondence of 1738," 14 de maio de 1738), 319. A carta a Law é amarga, e talvez pareça inconsistente com a doutrina de Wesley do perfeito amor e sua dependência (provavelmente infeliz) de Law. Ver a nota do editor sobre esta carta em *Standard Sermons*, I, 269 nota.
18. *Plain Account*, págs. 9-10. Palavras-chaves: "summa," "omnis." Dois pontos de interesse adicionais: Neste retrospecto de como chegara à doutrina da perfeição cristã, é digno de nota que Wesley não faz referência alguma à sua conversão em maio de 1738. Em segundo lugar, a influência sobre Wesley dos pietistas morávios, ilustrada nas pessoas de Peter Bohler e de Arvid Gradin, era forte. Por detrás do metodismo há o moravianismo. Um estudo histórico teria que seguir à sua origem desta dependência. Ver a matéria útil em Outler, *Wesley*, págs. 53-59 e especialmente págs. 353-76, "the Rift with the Moravians."
19. *Journal*, I (24 de maio de 1738), 475. Palavras-chaves: "um novo evangelho," e "se isto for assim, era claro que eu não tinha fé." Até que a fé se tornasse absoluta não podia, segundo este novo conceito, ser considerada fé verdadeira.
20. *Plain Account*, págs. 53-54.
21. Ibid., pág. 100. Cf. as observações de Ockenga sobre a oração, supra, pág. 84
22. *Plain Account*, pág. 33.
23. *Ibid.*, pág. 41. É à luz de tais observações que é difícil entender a freqüente objeção paralela de que Wesley não ensina "a perfeição *impecável*," e.g. Outler, *Wesley*, pág. 299 e o próprio Wesley, abaixo, b. i; c. ii.
24. Ibid., pág. 42. Cf. ibid., págs. 53, 57, 109; *Sermons on Several Occasions*, págs. 108, 404.
25. *Letters*, V (A Walter Church, 21 de fev. de 1771), 223.
26. Letters, IV (A Sra. Maitland, 12 de maio de 1763), 213; cf. Journal, IV (1 de nov. de 1762), 536. Note especialmente o uso crucial da palavra "sentir" (duas vezes) supra.
27. Plain Account, pág. 28.
28. *Letters*, IV (A Dorothy Furly, 15 de set. de 1762), 188.
29. *Plain Account*, pág. 43. Cf. ibid., pág. 42; *Letters*, IV (A Elizabeth Hardy, 4 de abril de 1758), 13.
30. *Journal*, V (27 de junho de 1769), 324-25. Note os "todo."
31. *Plain Account*, pág. 106. Robert Monk, no seu estudo que é simpático a Wesley, conclui, no entanto, que "as inconsistências presentes na doutrina de Wesley (da perfeição)... tendem a descontar qualquer significado real no termo 'perfeição.' " *John Wesley*, pág. 249.
32. As notas encaixadas entre colchetes e com o acréscimo de J. W. neste texto são as adições posteriores de Wesley e ilustram as relatividades dos absolutos de Wesley.
33. *Plain Account*, pág. 23. O aspecto mais interessante desta passagem notável é sua linguagem imoderada.
34. Ibid., págs. 72-73. Palavras-chaves: "fazer expiação por suas coisas santas." O aspecto mais

relevante desta série de observações é a indisposição de Wesley de asseverar que Cristo é o mediador dos *pecados* dos santificados.

35. Ibid., pág. 44. Contraste a discussão de Lutero da mesma questão em *Heidelberg Disputation, LW, 31,* 60-64.
36. Ibid., pág. 91. Segue-se imediatamente a polêmica de Wesley contra *sola fide.* Sobre o tema de Cristo e a lei, cf. ainda, *Sermons on Several Occasions,* pág. 406; Platt, art. "Perfection (Christian)," *ERE,* IX, 731, Flew, *The Idea of Perfection,* págs. 247, 256.
37. Do sermão "Justification by Faith" *Sermons on Several Occasions,* pág. 53. Cf. ainda, ibid., págs. 54, 498-502; *Letters,* IV (A Elizabeth Hardy, 4 de abril de 1758), 10-11; e as observações sobre George Fox em *The Idea of Perfection,* pág. 282. A negação por Wesley da obra vicária de Cristo, da imputação da justiça de Cristo, e da não-imputação da lei era de conseqüência fatídica, teológica e historicamente.
38. Origens documentárias primárias: Charles G. Finney, *Lectures on Revival of Religion* (Nova York: Fleming H. Revell Co., 1868); idem, *Lectures on Systematic Theology,* ed. J. H. Fairchild (South Gate, Calif.: Colporter Kemp, 1944 /1878/); idem, *Memoirs* (Nova York: Fleming H. Revell Co., 1903 / 1876/). Literatura adicional: V. Raymond Edman, *Finney Vive Ainda: Um Estudo dos Métodos e Mensagens do Avivamento de Finney* (Belo Horizonte, M.G.: Renovação Espiritual, 1962); W. G. McLoughlin, Jr., *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham* (1959); James E. Johnson, "Charles G. Finney and Oberlin Perfectionism," *Journal of Presbyterian History, 46/*1 (março de 1968), 42-57 e *46/*2 (junho de 1968), 128-38.
39. *Systematic Theology,* pág. 390. Cf. ainda: "Uma conseqüência governamental da fé é a paz com Deus: — (1) No sentido de que Deus está satisfeito com a presente obediência da alma... É lógico que Deus está em paz com a alma, no que diz respeito à sua presente obediência." Ibid., pág. 380. Veja a distinção de Finney, não inteiramente clara: "Nossas próprias obras, ou nossa obediência à lei ou ao evangelho, não são a razão nem o fundamento da nossa justificação. Ou seja: nem nossa fé, nem nosso arrependimento, nem nosso amor, nem nossa vida, nem qualquer coisa feita por nós ou operada em nós, é o fundamento da nossa justificação. Estas são as condições da nossa justificação, no sentido de *sine qua non,* mas não o fundamento dela. Somos justificados na condição da nossa fé, mas não em troca da nosa fé; na condição do nosso arrependimento, amor, obediência, perseverança final, mas não em troca destas coisas. Estas são as condições, mas não a razão, fundamento, ou causa eficaz da nossa justificação. Não podemos ser justificados sem elas, nem somos justificados por elas, nem podemos sê-lo." Ibid., pág. 400.
40. Ibid., pág. 402. Veja a tentativa de Edman no sentido de defender as doutrinas de Finney da expiação e da justificação em *Finney Vive Ainda,* págs. 189-90 (no original). Cf. também a recomendação interessante da teologia de Finney por um certo Dr. Redford no Prefácio à *Systematic Theology,* pág. vii.
41. *Systematic Theology,* págs. 121-122. Sobre o modo de Finney entender a justificação, veja, ainda, págs. 312-12, 395, 400; sobre o pecado, ibid., págs. 122-24; sobre a lei e o evangelho, ver os *Memoirs* de Finney, pág. 339; sobre a "vida superior," *ibid.,* págs. 340-41. Na sua autobiografia, Finney escreve acerca das suas *Lectures on Systematic Theology:* "A estas várias críticas, à medida em que eram publicadas, publiquei respostas; e já há muitos anos, dentro do que tenho consciência, nenhuma disposição tem sido demonstrada como impugnação da nossa ortodoxia." *Memoirs,* pág. 348. Incrível.
42. *Systematic Theology,* pág. 377.
43. Ibid., pág. 482. "Noutras palavras, são escolhidos para a salvação por meio da sua santificação. Sua salvação é o fim — sua santificação é um meio." Ibid., pág. 483.
44. Carta de Finney a John Humphrey Noyes em James E. Johnson, art. cit., *Journal of Presbyterian History, 46* (março de 1968), 49.

45. *Systematic Theology,* pág. 122.
46. *Systematic Theology,* pág. 214. Note o emprego da palavra "deve."
47. Ibid., págs. 393. Veja as observações de Finney num sermão com o título interessante: "Where Sin Occurs God Cannot Wisely Prevent It": "Mas se Deus não pode impedir o pecado, não ficará infeliz? Não. Ele está perfeitamente satisfeito em fazer o melhor que pode, e aceitar os resultados." Em Edmann, *Finney Vive Ainda,* págs. 196-97 (no original).
48. *What the Bibla Teaches,* págs. 270-76.
49. Ibid., págs. 279-80. Veja a depreciação ortodoxa das obras, feita por Torrey, no entanto, ibid., págs. 318-22. Como Torrey conseguiu combinar esta ortodoxia com sua doutrina das várias condições para o batismo no Espírito Santo permanece sendo um mistério.
50. *The Person and the Work of the Holy Spirit,* págs. 213-37.
51. *What the Bible Teaches,* págs. 344-45.
52. Ibid., pág. 358.
53. Ibid., pág. 375. Para mais exemplos, cf. ibid., págs. 376-77.
54. *Spirit of Christ,* págs. 17-20; cf. ibid., pág. 23.
55. Ibid., pág. 128.
56. Ibid., pág. 323.
57. *Back to Pentecost,* págs. 11-13. "Foi esta rendição completa da totalidade do coração e da vida (pelos discípulos) que os tornou capazes de receber a plenitude do Espírito." Ibid., pág. 39.
58. *Back to Pentecost,* pág. 36. Cf. *Spirit of Christ,* pág. 323.
59. *Back to Pentecost,* pág. 40
60. Ibid., pág. 44. "Vamos também ver, sem fazer enganos acerca dela, *a condição* deste Poder Divino. Aquele que deseja dar ordens à natureza deve primeiramente obedecer a ela, e isto de modo absoluto." *Spirit of Christ,* pág. 141.
61. *The Ministry of the Spirit,* págs. 68-71.
62. Ibid., pág. 78.
63. *A Castaway and Other Addresses,* págs. 90-91.
64. Ibid., págs. 92-94.
65. *Back to Bethel: Separation from Sin and Fellowship with God,* págs. 97-103. A soma do significado destes documentos para o pentecostalismo é, nas palavras do provérbio (Ez 18:2), "Os pais comeram uvas verdes, e os dentes dos filhos é que se embotaram."

OBSERVAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS E BIBLIOGRAFIA

A bibliografia é dividida em três partes: (1) literatura para compreensão do movimento Pentecostal (e o Neo-Pentecostal), consistindo de fontes primárias; (2) literatura para compreensão do pano-de-fundo do movimento Pentecostal, consistindo de fontes secundárias e literatura acerca das tradições históricas, sociais e teológicas por detrás do Pentecostalismo; (3) literatura para compreensão da doutrina neo-testamentária do Espírito Santo. Uma política de exclusão teve de ser seguida na formação da bibliografia, particularmente em relação à volumosa quantidade de periódicos. Conseqüentemente somente as fontes mais interessantes ou representativas estão alistadas. Um breve ensaio bibliográfico, sugerindo os autores mais úteis, em cada categoria, na preparação deste estudo, precede a bibliografia propriamente dita.

I.

O indivíduo Pentecostal mais importante, como escritor, é o inglês Donald Gee. A publicação que Gee editou por vinte anos, desde o período de pós-guerra até sua morte em 1966, *Pentecost: A Quarterly Review of World Wide Missionary Activity,* foi, para aquela geração, o mais completo relato dos movimentos Pentecostais internacionais. Os vários livros e artigos de Gee, além disso, oferecem uma exposição lúcida das crenças essenciais dos Pentecostais.

Até recentemente, as palestras, experiências de viagens, artigos publicados, escritos impressos particularmente, e cartas mimeografadas, de David J. duPlessis provêem, para aqueles que se interessam, uma videira Neo-Pentecostal.

Além de Gee e duPlessis, os escritores pentecostais são eminentemente regionais em seu alcance e influência. Primeiro, há as histórias informativas: pelos pentecostais norte-americanos Brumback, Conn, Frodsham (o mais velho e padrão), e especialmente Kendrick; o brasileiro Conde; e as obras dos pioneiros em seus respectivos países: Hoover no Chile, Barratt na Noruega e Europa, e Pethrus na Suécia. O maior e mais abrangente estudo europeu é o de Steiner. Gee escreveu uma história do movimento pentecostal nos anos quarenta que, embora não tão abrangente quanto se esperaria, emparelha-se às obras de Kendrick e Steiner.

Doutrinariamente, as declarações pentecostais abrangentes são aquelas de Krust, Nelson, Pearlman, o *Reglamento Local* e Williams. Há muitos escritos sobre a principal doutrina pentecostal — o batismo no Espírito Santo — dos quais, os mais importantes, em adição à contribuição de Gee, são as obras de Riggs, primeiramente, e então de Conn, A. S. McPherson, e Pearlman na América do Norte; o prolífico O. S. Boyer, no Brasil; e Skibstedt, mas também Barret. Pethrus e Steiner na Europa. Que eu saiba, ainda não há nenhum grande livro provindo dos pentecostais asiáticos. Na área dos dons do Espírito, os carismata, as apresentações principais são os trabalhos algo antigos de Carter e Horton, e os

mais recentes e mais cautelosos de Gee e dos Hodges. O dom de línguas, em particular, é o assunto de um dos mais importantes trabalhos antigos de Brumback.

Se você deseja manter-se em dia com os *testimonia* do neo-pentecostalismo, a *Full Gospel Business Men's Voice* é especialmente recomendável. O endereço da importante Full Gospel Business Men's Fellowship International, para conseguir informação pentecostal e carismática, é P. O. Box 17904; 836 So. Figueroa, Los Angeles, CA, 90017, U.S.A.

Até esta data, há quatro publicações pentecostais dignas de nota: a de John Sherril — uma visão interior simpática e bem escrita por um leigo protestante; a de Ranaghan sobre o envolvimento e apreciação católicos; a de Michael Harper sobre um encômio histórico por um anglicano inglês, e a obra doutrinária do pastor luterano Laurence Christenson.

II

Antes de qualquer outra fonte secundária, a obra de vários volumes de Hollenweger, "Handbuch der Pfingstbewegung", deve ser mencionada. É uma mina de informações históricas e estatísticas sobre o Pentecostalismo, com textos doutrinários e traduções, de cada país do mundo que respondeu à sua pesquisa. O dr. Hollenweger é, ele mesmo, um ex-Pentecostal e serve, presentemente, como Secretário Executivo do Departamento de Estudos sobre Evangelismo do Concílio Mundial de Igrejas, 150 route de Ferney, 1211 Geneva, Suíça. Seu Handbuch é encontrado, fora da Europa, nas bibliotecas de vários Seminários da costa leste dos Estados Unidos e nos grandes centros pentecostais de treinamento por todos os Estados Unidos. Seu livro recente, *The Pentecostals* (T. I. de *Enthusiastisches Christentum,* 1969) é um valioso resumo do Handbuch.

Um bem equipado erudito católico, Fr. Kilian McDonnell, O.S.B., começou recentemente a estudar o pentecostalismo. Todas as suas contribuições são bem escritas, pesquisadas, e simpáticas. Seu recém-fundado *Center for Ecumenical Research* em Collegeville, Minnesota será uma importante base norte-americana para estudos pentecostais.

O livro *Tongues as of Fire* (1969) do Fr. Prudencio Damboriena é um tratamento histórico e teológico abrangente do Pentecostalismo em toda as áreas, exceto a exegética. Eu lamento não poder ter consultado o livro antes do meu ter ido ao prelo. Exceto por uma ou duas reservas de Protestante, creio que recomendaria o livro de Damboriena como o mais completo tratamento do Pentecostalismo em língua inglesa.

A compreensão da experiência central e teologia do movimento Pentecostal é consideravelmente ampliada se se estudar Wesley, especialmente seu *Plain Account,* como ponto-de-partida, através de Finney e do movimento de santidade no século dezenove, e o grupo de figuras evangélicas do século vinte, A.J. Gordon, F. B. Meyer, Andrew Murray, A. B. Simpson e, especialmente, R. A. Torrey. Lindstrom ajuda-nos a ver a doutrina de santificação de Wesley em sua perspectiva correta, embora Flew e Peters também sejam informativos. Monk e Petit introduziram-nos, mais tarde, em nossos estudos dos precursores puritanos de Wesley — e para nossa própria necessidade, ao estudo de movimento espiritual do 17º século, agora conhecido como Puritanismo. O trabalho recentemente editado por Outler sobre Wesley é valioso para entender o homem como um todo.

McLoughlin interpretou otimamente a tradição reavivalista de Finney em diante, enquanto a coleção de Lawson ilumina a tradição evangelicalista da segunda experiência reavivalista-holiness. Os dois estudos históricos de Timothy Smith provêm interpretações eruditas do reavivalismo e de uma expressão importante do movimento de santidade, os Nazarenos.

Em adição aos estudos de Hollenweger, McDonnel e Damboriena, as publicações mais úteis sobre o Pentecostalismo em geral, são aquelas por Bloch-Hoell (de uma

perspectiva escandinavia), Fleisch (sobre os estudos em alemão) e, recentemente, Nichol, cuja herança é pentecostal e que escreve ampla e simpaticamente. Mais leves e populares, mas também úteis são os ensaios de Eggenberger, a discussão por Newbigin; e os artigos e declarações de Mackay e Van Dusen. A monografia antiga de Mosiman sobre o falar em línguas continua sendo a mais sugestiva. Das várias discussões modernas sobre as línguas, o artigo por Lapsley e Simpson aponta as possibilidades de interpretação psicológica. Os livros de Hutten, Pope e Wilson e o artigo de Gerlach e Hine, junto com os estudos de Calley, Lalive, Léonard, Mintz, Vergara, Willems e Wood providenciam material sociológico para a compreensão do Pentecostalismo.

Serão achados vários livros na segunda parte da bibliografia que não são fontes secundárias no sentido estrito da palavra, mas são livros ilustrativos da espiritualidade da experiência pentecostal. Incluem, particularmente, vários dos estudos evangélico-conservadores sobre o Espírito Santo. A leitura desses livros pode convencer o hesitante que o Pentecostalismo é, em vários aspectos importantes, a conseqüência lógica e teológica de um influente Protestantismo.

Finalmente, deve ser mencionado que a pessoa que prestou a maior assistência teológica para meus estudos foi — algo inesperadamente — Martinho Lutero. Nós assumimos a leitura de Lutero na Alemanha, principalmente como um tipo de distração e um meio de aculturação. Logo, Lutero tornou-se nosso tutor teológico. A compreensão do evangelho por Lutero, e sua importante controvérsia com o movimento espiritual Protestante de sua época foram muito impressionantes para nós. Depois do Novo Testamento, sentimos que demos a maior parte de nosso reconhecimento a Lutero e aqueles materialmente influenciados por ele na compreensão dos significados da teologia cristã.

III

A tradição de comentários (particularmente, a venerável série de Meyer), o dicionário teológico de Kittel, e a série de teologia bíblica de Adolf Schlatter foram, após Lutero, as principais ferramentas para compreensão da mensagem do Novo Testamento. Os comentários paulinos em Meyer, e também em HNT, ThHK, NTD e Moffat, foram particularmente úteis. A leitura do artigo de Friedrich sobre evangelho (*euaggelion)* em Kittel foi uma "experiência mais alta". Também foram úteis os artigos de Gutbrod sobre Lei (*nomos)* e Heidland sobre imputação de justiça (*logizomai)* em Kittel. Outros estudos de palavras em Kittel que eu gostaria de indicar, com gratidão, são os artigos de Bultmann sobre jactância (*kauchaomai*) e fé (*pistis*): de Schrenk sobre justiça (*dikaios*), Schweizer sobre Espírito (*pneuma*) — embora o leitor perceba que eu me distanciei dele neste estudo —, o de Stahlin sobre *skandalon,* e o de Wilckens sobre sabedoria (*sophia*).

Adolf Schlatter — a quem, incidentalmente, a coleção Kittel é dedicada — era um pensador desconhecido para mim nos inícios de meus estudos na Alemanha, embora eu já tivesse escutado muito bem sobre ele por meus professores em Princeton, Otto Piper e James Martin. Ao entrar em contato com o pensmaento de Schlatter eu fui imediatamente capturado pelo seu sério engajamento com as realidades bíblicas. Eu ainda não reconciliei teologicamente a severidade de Schlatter e a liberdade de Lutero, mas a dialética parece presente mesmo no Novo Testamento (nas tradições Mateana e Paulina, respectivamente, embora o Jesus Sinótico e mesmo o próprio Paulo combinem ambas atitudes em formas algumas vezes espantosas). A Reforma Protestante, e duas de suas principais correntes, exibem as importantes e não mutuamente exclusivas diferenças entre a "severidade" e a "liberdade" em Calvino e a tradição Reformada de um lado e o movimento Luterano de outro lado.

Para compreensão da doutrina neotestamentária do Espírito Santo, o livro de Büchsel ainda parece-me superior aos outros. Gostaria de mencionar também a monografia de von Baer sobre o Espírito Santo nos escritos de Lucas. O batismo no Novo Testamento tem sido uma mãe particularmente frutífera de bons livros. Sinto particular respeito pelos estudos do exegeta católico-romano Schnakenburg e (talvez surpreendentemente, do outro extremo e, incidentalmente, o tradutor de Schnackenburg para o idioma inglês) o erudito europeu inglês batista, Beaslay-Murray, embora o capítulo final de seu estudo do Novo Testamento, uma polêmica pelo batismo de crentes, fosse desapontante. Para a relação entre o batismo e o Espírito Santo, particularmente com referência a um probelma anglicano, sinto-me endividado ao livro de Lampe. Vários estudos sobre batismo, em adição ao de Schnackenburg, levaram-me de uma compreensão simbólica para uma realista deste sacramento: principalmente os estudos pelo ancião Althaus, G. Bornkamm, Heitmüller e Kümmel. Sobre os dons do Espírito, o velho estudo de Lauterburg permanece o mais sólido, embora o recente ei saio de Käsemann seja provocativo. O ambiente geral do mundo do Novo Testamento foi-me nterpretado utilmente pelos livros de Goppelt e pelo comentário de Strack-Billerbeck.

Lucas, provavelmente a figura mais discutida na recente erudição neo-testamentária, foi (especialmente em Atos) amplamente dissecado por Conzelmann e Haenchen e, utilmente, re-unido mais ou menos outra vez por Wilckens e Stahlin. A bibliografia de Mattills é uma referência valiosíssima para o estudo de Atos. As cartas de Paulo aos Coríntios, particularmente a segunda, foram feitas inteligíveis para mim através da rica tradição de comentários e estudos especiais, especialmente por Lütgert e Schmithals, mas também por Bultmann, Georgi, Schlatter, Wilckens e, recentemente e muito útil, Hurd.

Os livros que mais me ajudaram na compreensão da doutrina do Espírito Santo de modo geral foram, primeiramente, o notável estudo histórico de Regin Prenter, depois, as obras de Berkhof e Hendry. No cômputo geral, a doutrina do Espírito Santo não tem sido um tópico amplamente debatido nos textos teológicos — talvez a doutrina resista à fascinação, pelas razões indicadas em nosso estudo.

(N. E.: A bibliografia do autor reflete as obras até a década de sessenta. Depois dessa data surgiram numerosos estudos sobre o Novo Testamento de um modo geral, e alguns bons estudos sobre a doutrina do Espírito Santo, em particular. A seguir, alistamos alguns livros cujas bibliografias podem ser úteis ao estudioso interessado nos assuntos discutidos neste livro. Após isso, segue uma relação de livros em português sobre a doutrina do Espírito Santo no movimento pentecostal e neo-pentecostal (carismático).

a. Comentários do Novo Testamento: Série *Hermeneia,* Fortress Press combina traduções de comentários alemães famosos e novos comentários por autores dos Estados Unidos e Europa, de linha não conservadora. Do ponto de vista evangélico há as seguintes séries de comentários do Novo Testamento: Tyndale New Testament Commentaries (Série Cultura Bíblica, publicada em português por Edições Vida Nova e Editora Mundo Cristão); New International Commentary on New Testament (publicado por Wm. B. Eerdmans Pub. Co., U.S.A.), sendo ambos baseados em traduções do texto original. Duas novas séries que tratam do texto original mais exegética e teologicamente, são: Word Commentaries (Word Books, U.S.A.) e New International Greek Testament Commentary (Paternoster Press, Inglaterra). De linha evangélica menos conservadora existem as séries: New Century Bible (Marshal, Morgan e Scott) e Black New Testament Commentaries (U.S.A.)

b. Para uma bibliografia mais atualizada sobre a doutrina do Espírito Santo no Novo Testamento, v. *Jesus and the Spirit* (1979) e *The Baptism in the Holy Spirit* (1977), ambos de autoria de James D. G. Dunn publicados pela SCM Press e Westminster Press. V. Também, os artigos Espírito, Batismo, Palavra, e Pentecoste, no *Novo Dicionário Interna-*

cional de Teologia do Novo Testamento, 1981/83, Edições Vida Nova, vols. 1 a 3. Sobre os dons do Espírito Santo, consulte *Charismata. God's Gift for God's People.* J. Koenig 1978. Do ponto de vista evangélico os livros de A. A. Hoekema podem ser consultados: *Holy Spirit Baptism* (1972) e *What About Tongue Speaking* (1966). O mais recente estudo da doutrina do Espírito Santo, de modo abrangente, é *The Holy Spirit: Lord and Lifegiver,* John Williams, 1982, Paternoster Press.

c. Fontes primárias e secundárias em português (alistadas por Editora): *Enviado por Deus,* D. Berg; *Gunnar Vingren-Diário do Pioneiro,* Ivar Vingren; *A Teologia do Espírito Santo,* Joel Pinto e Ronaldo Iwasko (Casa Publicadora das Assembléias de Deus). *Através da Bíblia Livro por Livro* e *Conhecendo as Doutrinas da Bíblia,* de M. Pearlman; *Os Dons do Espírito Santo,* Gordon Chown; *O Guia do Pastor,* R. Riggs; *História da Igreja Cristã,* J. L. Huzlbut; *Pequena Enciclopédia Bíblica,* O. S. Boyer (Editora Vida); *Os Carismáticos,* J. MacArthur Jr., (Ed. Fiel). *O Espírito Santo,* Billy Graham (Edições Vida Nova); *Cuidado, Aí Vêm os Pentecostais,* C. P. Wagner (Vida, esgotado). *Confusão Carismática,* V. Gorder; *A Doutrina do Espírito Santo,* E. Pickering; *É Bíblico o Pentecostalismo?; Os Nove Dons do Espírito Santo,* Cate; (Imprensa Batista Regular). *Pentecostais e o Pentecoste,* A. P. Reis, (Ed. Caminho de Damasco). *Espírito Santo, Batismo e Plenitude, segundo o Novo Testamento,* J.J. Dubois (Ação Bíblica do Brasil). *Coletânea da Teologia de João Wesley,* Childes; *Línguas Estranhas e O Batismo com o Espírito Santo; O Poder do Espírito Santo,* Ridout; *Pastoral sobre a Doutrina do Espírito Santo e o Movimento Carismático; O Espírito Santo Hoje,* A. B. Santos (Imprensa Metodista). *Os Espirituais, I Co 12-14,* Ceibel. *O Crescimento da Igreja Primitiva,* W. W. Viertel; *O Livro de Atos,* F. Stagg; *Renovação Espiritual no Brasil,* H. V. Fernandes; *As Manifestações do Espírito Santo,* H. Schaly; *O Triplo Segredo do Espírito Santo,* J. H. McConkey; *A Obra do Espírito Santo,* W. T. Conner; *O Espírito Santo no livro de Atos,* H. E. Dana; *O Espírito Santo na Experiência Cristã,* J. D. Crane; *Movimento Moderno de Línguas,* R. Gromachi; *Quem São Eles?,* E. C. Routh (JUERP).

PARA COMPREENDER O MOVIMENTO PENTECOSTAL
(Fontes Primárias)

Abundant Life. Tulsa, Okla.: Oral Roberts Evangelistic Assoc., 1947ff.

**Acts: Today's News of the Holy Spirit's Renewal,* 1967ff.

Atter, Gordon F. *The Third Force.* Peterborough, Ontario: The College Press, 1962.

"Baptism." Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d. Tract No. 4617.

Barratt, Thomas Bali, *In the Days of the Latter Rain.* London: Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent, 1909. Citado como *Rain.*

_____. *When the Fire Fell and An Outline of My Life.* Oslo: Alfons Hansen and Sonner, 1927. Citado como *Fire.*

Bartleman, Frank. *How Pentecost Came to Los Angeles: As It Was in the Beginning.* 2d ed.; Los Angeles: Privately Printed, 1925.

*Basham, Don W. "They Dared to Believe," *Christian Life, 28* (April 1967), 28, 52-56.

*Bennett, Dennis J. "They Spake with Tongues and Magnified God!" " in *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (Oc., 1960), 6-B; and "When Episcopalians Start Speaking in Tongues," *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (Jan. 1961), 10-12.

*Bradford, George C. " Are Presbyterians Post-Pentecostals?" *Presbyterian Life, 21* (June 1, 1968) 30.

Brandt, R. L. "The Case for Speaking with Other Tongues," *Pentecostal Evangel, 48* (June 5, 1960), 4, 29-30.

Branham, William. "Beyond the Curtain of Time!" *Full Gospel Business Men's Voice, 9* (Feb. 1961), 3-5.

*Bredesen, Harald. "Discovery at Hillside," *Christian Life, 20* (Jan. 1959), 16-18.

_____. *"The Lord Who Healeth All Thy Diseases," Full Gospel Business Men's Voice, 9* (May 1961), 3-11.

Bresson, Bernard L. *Studies in Ecstasy.* New York: Vantage Press, 1966.

*Brown, James D. "The Whole Gospel for the Whole Man," *Charisma Digest,* No. 2 (1969), pp.2-6, 21-22.

Brumback, Carl. *God in Three Persons.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1959.

_____. *Suddenly from Heaven: A History of the Assemblies of God.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1961.

_____. *What Meaneth This? A Pentecostal Answer to a Pentecostal Question.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1947.

Buntain, D. N. *The Holy Ghost and Fire.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1956.

Caldwell, William. *Pentecostal Baptism.* Tulsa, Okla.: Miracle Moments Evangelistic Assoc., Inc., 1963.

Campbell, Joseph E. *The Pentecostal Holiness Church, 1898-1948: Its Background and History.* Franklin Springs, Ga.: The Publishing House of the Pentecostal Holiness Church, 1951.

Cantelon, Willard. *El Bautismo en el Espiritu Santo,* 3d ed. Springfield, Mo.: Editorial Vida, 1955.

Carter, Howard. *The Gifts of the Spirit.* Minneapolis, Minn.: Northern Gospel Publishing House, 1946.

Champion, Richard (ed.). *Our Mission in Today's World: Council on Evangelism Official Papers and Reports.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1968.

**Charisma Digest.* Los Angeles: Full Gospel Business Men's Fellowship International, 1968ff.

Chinn, J. J. "May We Pentecostals Speak?" *Christianity Today, 5* (July 17, 1961), 5.

*Christenson, Laurence. *Speaking in Tongues and its Significance for the Church.* Minneapolis, Minn.: Bethany Fellowship, Inc., 1968.

Conde, Emilio. "Brazilian Assemblies of God Celebrate Fiftieth Anniversary," *Pentecost,* No. 57 (Sept. 1961), p. 1.

_____. *História das Assembléias de Deus do Brasil.* Rio de Janeiro: Casa Publicadora A.d.D., 1960,

_____. "Phenomenal Growth in Brazil: 'Largest Evangelical Body,' " *Pentecost,* No. 44 (June 1958), p. 1.

_____. *O Testemunho dos séculos.* Rio de Janeiro: Casa Publicadora A.d.D., 1961.

Conn, Charles W. *Like a Mighty Army: Moves the Church of God, 1866-1955.* Cleveland, Tenn.: Church of God Publishing House, 1955.

_____. *Pillars of Pentecost.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1956. Citado como *Pillars.*

_____. *Where the Saints Have Trod.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1959.

Cross, James A. (ed.). *Healing in the Church.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1962.

Dalton, Robert Chandler. *Tongues Like As of Fire: A Critical Study of Modern Tongues Movements in the Light of Apostolic and Patristic Times.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1945.

Duffield, Guy P., Jr. *Pentecostal Preaching.* New York: Vantage Press, 1957.

DuPlessis, David J. "Are We Going Back to the Churches?" in *Pentecost,* No. 35 (Dec. 1955), pp. 17-18.

_____. "A Brief History of American Pentecostal Movements." Unpublished Notebook, [1959].

_____. "A Brief History of Pentecostal Movements." Unpublished Notebook, [1959].

_____. "A Confidential Report to Pentecostal Leaders." Circular Letter, [1960].

_____. "An Ever More Insistent Challenge." Circular Letter, [1960].

_____. "Golden Jubilees of Twentieth Century Pentecostal Movements," *IRM, 47* (April 1958), 193-201.

_____. "Jesus Christ the Baptizer." *Acts, 1* (Sept.-Oct. 1967), 12-15.

*_____. *Pentecost Outside "Pentecost": The Astounding Move of God in the Denominational Churches.* Dallas: Privately Printed, 1960. Citado como du Plessis, *Pentecost.*

_____. "Mission der Pfingstbewegung," RGG ^{3}, V, 310-11.

*Neo-Pentecostal, em sua origem, conteúdo, ou ênfase.

*_____ . *The Spirit Bade Me Go: The Astounding Move of God in the Denominational Churches.* Dallas: Privately Printed, 1961. (2d rev. ed., 1963; not used.)
*_____ . "World Pentecostal and Ecumenical Movements," *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (Dec. 1960), 9-12.
_____ . "The World-Wide Pentecostal Movement." A paper read . . . on August 5, 1960 at St. Andrews, Scotland before the Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Dallas: Privately Printed, 1960.
_____ . "The World Pentecostal Movement," in *WChH* (1968), pp. 15-18.
Ecke, Karl. *Der Durchbruch des Urchristentums infolge Luthers Reformation.* 2d rev. ed. Nürnberg: Süddeutschen Missionsverlag, n.d.
_____ . "Die Pfingstbewegung: Ein Gutachten von kirchlicher Seite.". Privately Printed, 1950.
Edel, Eugen. *Der Kampf um die "Pfingstbewegung."* Mülheim-Ruhr:Emil Humburg. Schulte und Büscher, 1949.
_____ . *Miss den Tempel Gottes und die darinnen anbeten: Erlebnisse und Erkenntnisse.* 2d rev. ed. Schriftenmission Dillenburg, 1950.
*Evans, Leonard H. "A Witness," *Charisma Digest,* No. 2 (1969), pp. 11-13, 27-33.
Ewart, Frank. *The Phenomenon of Pentecost.* St. Louis, Mo.: Pentecostal Publishing House, 1947.
Faith Digest: The Monthly Voice of T. L. Osborn's Evangelistic Ministry. Tulsa, Okla.: T. L. Osborn Evangelistic Association, Inc., 1956ff.
*Farah, Charles "The Laying on of Hands and the Reception of the Holy Spirit," *View,* No. 1 (1966), pp. 1-9.
Fischer, Harold A. "Progress of the Various Modern Pentecostal Movements toward World Fellowship." Fort Worth: Texas Christian University, 1952. Unpublished Master's thesis.
Flower, J. Roswell. "Birth of the Pentecostal Movement," *Pentecostal Evangel 38* (Nov. 26, 1950), 3.
_____ . *"Flashes Back to the Beginning," Pentecost,* No. 36 (June 1956), p. ii.
_____ . "Holiness, the Spirit's Infilling, and Speaking with Tongues," *Paraclete, 2* (Summer 1968), 7-9.
Frodsham, Stanley H. *Jesus Is Victor: A Story of Grace, Gladness and Glory in the Life of Alice M. Frodsham.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1930.
_____ . *Rivers of Living Water: The Secret of a Perpetual Pentecost.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d.
_____ . *Spirit-Filled, Led, and Taught.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d.
_____ . *With Signs Following: The Story of the Latter Day Pentecostal Revival.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1926.
*Frost, Robert C. *Aglow with the Spirit.* Northridge, Calif.: Voice Christian Publications, Inc., 1965.
**Full Gospel Business Men's Voice,* 1953ff.
Garvin, Edna L. "Nine Words that Changed My Life," *Pentecostal Evangel, 48* (June 5, 1960), 5-7, 21-23.
Gause, R. H. *Church of God Polity.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1958.
Gee, Donald. *Concerning Spiritual Gifts: A Series of Bible Studies:* 2d rev. ed. Springfield, Mo.; Gospel Publishing House, 1947. Citado como *Spiritual Gifts.*
_____ . *Fruitful or Barren? Studies in the Fruit of the Spirit.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1961.
_____ . *God's Great Gift: Seven Talks Together about the Holy Spirit.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d. Citado como *Gift*
_____ . "The Initial Evidence of the Baptism in the Holy Spirit." Kenley, Surrey, 1959.
_____ . *The Ministry-Gifts of Christ.* Springfield, Mo.; Gospel Publishing House, 1930.
_____ . *Pentecost.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1932.
_____ . (ed.). *Pentecost.* (See under *Pentecost,* below.)
_____ . *The Pentecostal Movement: Including the Story of the War Years (1940-47).* Rev. ed. London: Elim Publishing Co., 1949.
_____ . (ed.). *Pentecostal World Conference Messages: Preached at the Fifth Triennial Pentecostal World Conference, Toronto, Canada, 1958.* Toronto: Full Gospel Publishing House, 1958.

_____. *Spiritual Gifts in the Work of the Ministry Today.* "The L.I.F.E. Bible College Alumni Assoc. Lectureship on Spiritual Gifts": Los Angeles: n.p., 1963.

_____. *Upon All Flesh: A Pentecostal World Tour.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1935.

Gericke, P., M.D. *Christliche Vollkommenheit und Geisteserlebnisse.* Rietenau, Germany: Privately Printed, [1950].

*Ghezzi, Bert. "Just the Beginning," *Acts, 1* (Sept.-Oct. 1967), 34.

Greenway, H. W. *This Emotionalism.* London: Victory Press, 1954.

Hall, J. G. "The Baptism in the Holy Spirit." Pamphlet, n.p., n.d.

*Harper, Michael. *As at the Beginning: The Twentieth Century Pentecostal Revival.* London: Hodder and Stoughton, 1965.

_____. "Editorial," *Acts, 1* (Sept.-Oct. 1967), 1-2, 47-48.

*"Have Ye Received the Holy Ghost Since Ye Believed?" Van Nuys, Calif.: The Blessed Trinity Society of Prayer, n.d.

Hodges, Melvin L. "Creating Climate for Church Growth," in *Church Growth and Christian Mission,* ed. Donald A. McGavran (New York: Harper and Row, 1965), pp. 27-39.

_____. "A Pentecostal's View of Mission Strategy," *IRM, 57* (July 1968), 304-10.

_____. *Spiritual Gifts.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1964.

Holdcroft, L. Thomas. "Spirit Baptism: Its Nature and Chronology," *Paraclete, 1* (Fali 1967), 27-30.

Hoover, Willis C. *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile.* Valparaiso: Imprenta Excelsior, [1909], 1948.

Horton, Harold. *The Baptism in the Holy Spirit.* London: Victory Press, 1956.

_____. *The Gifts of the Spirit.* 2d rev. ed.; Bedfordshire, Eng.: Redemption Tidings Bookroom, 1946.

Horton, Wade H. (ed.). *The Glossolalia Phenomenon.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1966.

_____. *Pentecost Yesterday and Today.* Cleveland, Tenn.: Patway Press, 1964.

Hoy, Albert L. "The Holy Spirit in Imposition," *Paraclete, 1* (Fali 1967), 18-22; "The Gift of Interpretation," *Paraclete, 3* (Summer 1969), 28-31. "Public and Private Uses of the Gift of Tongues," Paraclete, 2 (Fali 1968), 10-14.

Hughes, Ray H. *Church of God Distinctives.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1964.

_____. *Religion on Fire.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1956.

_____. *What Is Pentecost?* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1963.

Hurst, D. V., and T. J. Jones. *The Church Begins: A Study Manual on the First Twelve Chapters of the Acts.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1959.

Hurst, D. V. "The Evidence Points to the Evidence," *Paraclete, 2* (Wmter 1968), 22-30.

"Introducing the Assemblies of God." Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, [1960].

Jarvis, Edward, J. " 'This Is That,' " *Pentecostal Evangel, 49* (Jan. 15, 1961), 6-7.

*Jensen, Jerry (compiler). *Baptists and the Baptism of the Holy Spirit* (1963); *Catholics and the Baptism in the Holy Spirit* (1968); *Episcopalians and the Baptism in the Holy Spirit* (1964); *Lutherans and the Baptism in the Holy Spirit* (1966); *Methodists and the Baptism of the Holy Spirit* (1963); *Presbyterians and the Baptism of the Holy Spirit* (1963). Los Angeles: Full Gospel Business Men's Fellowship International, 1963-1968.

*_____. (compiler). *Charisma in the Twentieth Century Church.* Los Angeles: Full Gospel Busines Men's Fellowship International, 1968.

Kendrick, Klaude. "The Pentecostal Movement: Hopes and Hazards," *Christian Century, 80* (May 8, 1963), 608-10.

_____. *The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1961.

Kortkamp, A. W. "What the Bible Says about the Baptism of the Spirit." Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d. Tract No. 4285.

Krust, Christian Hugo. *Fünfzig Jahre Deutsche Pfingstbewegung-Mülheimer-Richtung nach ihrem geschichtlichen Ablauf dargestellt.* Altdorf bei Nürnberg: Missionsbuchhandlung und Verlag, 1958.

_____. *Was Wir Glauben, Lehren, und Bekennen.* Altdorf bei Nürnberg: Missionsbuchhandlung und Verlag, 1963.

*Kuhlman, Kathryn. *I Believe in Miracles.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1962.

Lindsay, Gordon. *The Gordon Lindsay Story.* Dallas: The Voice of Healing, n.d.

Luce, Alice Evelyn. *Pictures of Pentecost in the Old Testament.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, n.d.

McAllister, Robert, "Brazil: Pentecostal Opportunity," *Acts, 1* (July-Aug. 1967), 14-16.

MacDonald, William G. *Glossolalia in the New Testament.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, [1964].

McPherson, Aimee Semple. *The Baptism of the Holy Spirit.* Four-Square Gospel Evangelism, vol. 2, lesson 6: "Jesus Christ, the Baptizer with the Holy Spirit." Los Angeles: Four-Square Correspondence Courses of the Lighthouse of International Foursquare Evangelism, 1928.

_____. *The Foursquare Gospel.* Los Angeles: Echo Park Evangelistic Association, Inc., 1946.

_____. *The Holy Spirit.* Los Angeles: Challpin Publishing Co., 1931.

_____. *In the Service of the King.* New York: Boni and Liveright, 1927.

_____. *The Story of My Life.* Hollywood, Calif.: An International Correspondents' Publication, 1951.

_____. *This is That: Personal Experiences, Sermons, and Writings.* Los Angeles: Echo Park Evangelistic Association, Inc., 1923.

Melodies of Praise. Edwin P. Anderson (ed.). Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1957.

Menzies, William W. "The Spirit of Holiness: A Comparative Study," *Paraclete, 2* (Summer 1968), 10-16.

Miller, Elmer C. *Pentecost Examined by a Baptist Lawyer.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1936.

Mülheimer Ausgabe, Neue. Das Neue Testament in der Sprache der Gegenwart. 6th ed. Altdorf bei Nürnberg: Missionsbuchhandlung und Verlag, 1958. Çitado como Mülheimer NT.

Myland, D. Wesley. *The Latter Rain Covenant and Pentecostal Power: With Testimony of Healings and Baptism.* Chicago: The Evangel Publishing House, 1910.

Nelson, P. C. *Bible Doctrines: A Series of Studies Based on the Statement of Fundamental Truths as Adopted by the General Council of the Assemblies of God.* 2d rev. ed. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1948.

Nickel, Thomas R. *The Amazing Shakarian Story.* Los Angeles: Full Gospel Business Men's Fellowship International, n.d.

Olson, N. Lawrence. "A Half-Century of Pentecost in Brazil," *Pentecostal Evangel, 49* (Sept. 24, 1961), 6-7

Osborn, T. L. *Impact.* Tulsa, Okla.: T. L. Osborn Evangelistic Association, Inc., 1960.

_____. *The Purpose of Pentecost.* Tulsa, Okla.: T. L. Osborn Evangelistic Association, Inc., n.d.

*Osteen, John H. "Pentecost Is Not a Denomination: It Is as Experience," *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (June 1960), 4-9.

*Pagard, Ken. "American Baptists and the Holy Spirit," *Acts, 1* (1969), 21-25.

Paraclete: A Journal concerning the Person and Work of the Holy Spirit, 1967ff.

Paulk, Earl P., Jr. *Your Pentecostal Neighbor.* Cleveland, Tenn.: Pathway Press, 1958.

Pearlman, Myer. *The Heavenly Gift: Studies in the Work of the Holy Spirit.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1935. Citado como *Gift.*

_____. *Knowing the Doctrines of the Bible.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1937. Citado como *Doctrines.*

Pentecost: A Quarterly Review of World-Wide Pentecostal Activity. Published for the Pentecostal World Conferences, 1947-1966.

Pentecostal Evangel, 1913ff.

The Pentecostal Message. Franklin Springs, Ga.: Pentecostal Holiness Church, 1950.

Pethrus, Lewi. *The Wind Bloweth Where It Listeth: Thoughts and Experiences concerning the Baptism of the Holy Spirit.* 2d ed. Tr. Harry Lindblom. Chicago: Philadelphia Book Concern, 1945. Citado como *Wind.*

Pfingstjubel. 5th ed. Altdorf bei Nürnberg: Missionsbuchhandlung und Verlag, n. d.

The Phenomena of Pentecost. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1931.

Rabe, Paul. "Scriptural Principles for Receiving the Baptism in the Holy Spirit." An Address given at the World Conference [of Pentecostal Churches] in Stockholm, 1955. *Pentecost,* No. 38 (Dec. 1956), pp. 8-9.

Ramabai, Pandita. "Showers of Blessing at Mukti, India, 39 Years Ago," *Pentecostal Evangel, 34* (May 4, 1946), 12-13.

*Ranaghan, Kevin and Dorothy, *Catholic Pentecostals.* "Deus Books"; Paramus, N.J.: Paulist Press, 1969.

Reed, Glenn A. "Pentecostal Truths 322." Mimeographed Notes to a Course Taught at Central Bible Institute, Springfield, Mo., 1952-54.

*Reed, William Standish, M.D. "God's Holy Calling: A Minister of Healing," *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (Dec. 1960), 3-6 (6-8).

Reglamento local. Rafael D. Williams (ed.). 9th ed. Santa Ana, El Salvador, C.A.: Conferencia Evangelica de los Asambleas de Dios en Centro America. Libreria "Bethel," Apartado 99, 1959.

*Rice, Robert, "Charismatic Revival," *Christian Life, 25* (Nov. 1963), 30-32.

Riggs, Ralph M. *The Spirit Himself.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1949.

_____. "Those 'Store-Front' Churches: A Phenomenal Development in the Religious Life of America," *United Evangelical Action, 6* (Aug. 1, 1945), 4.

Roberts, Oral. *The Baptism with the Holy Spirit and the Value of Speaking in Tongues Today.* Tulsa, Okla.: Oral Roberts, 1964.

_____. *The Fourth Man.* Tulsa, Okla.: Oral Roberts, 1961.

_____. *My Own Story.* New York: Summit Book Co., 1961.

Rutheven, Jon. "The Cessation of the Charismata," *Paraclete, 3* (Spring 1969), 23-30, (Summer 1969), 21-27.

*Sherrill, John L. *They Speak with Other Tongues.* Westwood, N.J.: Revell, 1964.

Skibstedt, Werner. *Die Geistestaufe im Licht der Bibel.* Tr. and ed. Otto Witt. Reisach, Württemberg: Karl Fix, Verlag Deutsche Volksmission entschiedener Christen, 1946.

Spence, Hubert T. *Pentecost Is Not a Tangent.* 3d ed. Franklin Springs, Ga.: Petencostal Holiness Church, n.d.

Squire, Fred H. *Divine Healing Today.* London: Victory Press, 1954.

Steiner, Leonhard. *Mit folgenden Zeichen: Eine Darstellung der Pfingstbewegung.* Basel: Verlag Mission für das Volle Evangelium, 1954.

_____. "The Pentecostal Movement and World Evangelism." An Address given at the World Conference [of Pentecostal Churches at Stockholm] on June 20 [1955], in *Pentecost,* No. 33 (Sept. 1955), pp. 2-3.

Stiles, J. E. *The Gift of the Holy Spirit,* Burbank, Calif.: Privately Printed, n.d.

*Stone, Jean. "A High Church Episcopalian Becomes Pentecostal," *Full Gospel Business Men's Voice,* (Oct. 1960), 9-10.

Sumrall, Lester F. *Through Blood and Fire in Latin America.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1944.

**Trinity.* 1962-1966.

United Pentecostal Church. *What We Believe and Teach.* St. Louis: Pentecostal Publishing House, n.d.

**View: A Quarterly Journal Interpreting the World-Wide Charismatic Renewal,* 1966-1968.

Wigglesworth, Smith. *Ever-Increasing Faith.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1924.

Wilkerson, David, with John and Elizabeth Sherrill. *The Cross and the Switch-blade.* New York: Bernard Geis Associates, 1963.

Williams, Ernest Swing. *Systematic Theology.* 3 vols. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1953.

Wilson, Elizabeth A. Galley. *Making Many Rich.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1955.

Winehouse, Irwin. *The Assemblies of God: A Popular Survey.* New York: Vantage Press, 1959.

Womack, David A. "Are We Becoming Too Formal?" in *Pentecostal Evangel, 48* (Dec. 4, 1960), 3, 31.

_____. *The Wellsprings of the Pentecostal Movement.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1968.

"The Word of God on the Baptism of the Holy Ghost." Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, Tract No. 4286

Zimmerman, Thomas F: "What Is the Assemblies of God?" in *Pentecostal Evangel* (Special Outreach Issue), *48* (Sept. 11, 1960), 6-9, 15.

PARA COMPREENDER O PANO-DE-FUNDO DO MOVIMENTO PENTECOSTAL
(Fontes Secundárias, Interpretativas e a Tradição Histórica)

Allan, Tom. "Our Historic Churches Need Pentecostal Fire," *Full Gospel Business Men's Voice, 8* (Oct. 1960), 30.

Alland, Alexander, Jr. " 'Possession' in a Revivalistic Negro Church," *JSSR, 1* (April 1962), 204-13.

Althaus, Paul. *Die Theologie Martin Luthers.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. Gerd Mohn, 1962. Available in E.T.

Arlt, Augusto E. Fernandez. "The Significance of the Chilean Pentecostals' Admission to the World Council of Churches," *IRM, 51* (Oct. 1962), 480-82.

Baëta, Christian G. "Conflict in Mission: Historical and Separatist Churches, " in *The Theology of the Christian Mission,* ed. Gerald H. Anderson (London: SCM, 1961), pp. 290-99.

Barnhouse, Donald Grey. "Finding Fellowship with Pentecostals," *Eternity, 9* (April 1958), 8-10.

Barth, Karl, and Heinrich Barth, "Der heilige Geist und das christliche Leben," in *Zur Lehre vom heiligen Geist.* "Zwischen den Zeiten," Beiheft No. 1. München: Kaiser, 1930, pp. 39-105.

*Barth, Markus, *Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gepräch über die Kirchliche Taufe.* Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1951.

Bass, Clarence B. *Backgrounds to Dispensationalism: Its Historical Genesis and Ecclesiastical Implications.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1960.

Bauer, Walter. *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum.* "BHTh," 10. Tübingen: Mohr, 1934.

Bergsma, Stuart. *Speaking with Tongues.* Grand Rapids, Mich.: Baker, 1965.

Bittlinger, Arnold. *Gifts and Graces: A Commentary on I Cor. 12-14.* Tr. Herbert Klassen and Michael Harper. London: Hodder and Stoughton, 1967.

Bloch-Hoell, Nils *The Pentecostal Movement: Its Origin, Development and Distinctive Character.* Oslo: Universitetsforlaget, 1964.

Bloesch, Donald G. "The Charismatic Revival: A Theological Critique," *Religion in Life, 35* (Summer 1966), 364-80.

Boardman, W. E. *The Higher Christian Life.* Boston: Henry Hoyt, 1859.

Boisen, A. T. "Religion and Hard Times: A Study of the Holy Rollers," *Social Action, 5* (March 15, 1939), 8-35.

Bonwetsch, G. Nathanael. *Die Geschichte des Montanismus.* Erlangen: Deichert, 1881.

_____ . "Montanismus," *RE,* XIII, 417-26.

The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church. Tr. and ed., Theodore G. *Tappert et al. Philadelphia: Fortress, 1959.*

Bornkamm, Heinrich. *Mystik, Spiritualismus und die Anfänge des Pietismus im Luthertum.* "Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen," 44. Giessen: Töpelmann, 1926.

Braden, Charles S. "Centrifugal Christian Sects," *Religion in Life, 25* (Summer 1956), 336-48.

Braga, Erasmo, and Kenneth G Grubb. *The Republic of Brazil: A Survey of the Religious Situation.* London: World Dominion Press, 1932.

Brandenburg, H. "Heiligungsbewegung," *RGG*[3], II, 1932.

Bright, William, "Have You Made the Wonderful Discovery of the Spirit-Filled Life?" Los Angeles: Campus Crusade for Christ, 1966.

_____ . "The Christian and the Holy Spirit" and "Ye Shall Receive Power" in *Ten Basic Steps toward Christian Maturity: Step Eight:* Los Angeles: Campus Crusade for Christ, n.d.

Bruckner, A. *Erweckungsbewegungen: Ihre Geschichte und ihre Frucht für die christliche Kirche.* Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1909.

Buchner, Eberhar. "Die Pfingstleute," *Christliche Welt, 25* (1911), 29-34.

Calley, Malcolm J. C. "Aboriginal Pentecostalism: A Study of Changes in Religion: 4 vols. Sydney University of Sydney, 1955. Unpublished Ph. D. dissertation.

God's People: West Indian Pentecostal Sects in England. London: Oxford University Press, 1965. Calvin John. *Institutes of the Christian in Religion.* John T. Mcneil (ed.). Tr. Ford Lewis Battles. "Library of Christian Classics", 20-21. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1965.

*Certo número de fontes nesta lista parecerá, logicamente, pertencer à bibliografia bíblico-teológica (III), mas, teologicamente, são mais úteis para nossos propósitos em ilustrar doutrinas e formas de experiência pentecostais que, com a exceção do falar em línguas, eles algumas vezes representam, independentemente, aquilo que se poderia chamar de para-pentecostal.

Castro, Emilio. "Ecumenical Relationships in Latin America," *Lutheran World, 15* (1968), 271-78.
Chacon, Arturo. "The Pentecostal Movement in Chile," *Student World, 57* (1954), 85-88.
Chadwick, Samuel. *The Way to Pentecost.* New York: Revell, n.d.
Chafer, Lewis Sperry. "The Baptism of the Holy Spirit," *Bibliotheca Sacra, 109* (1952), 199-216.
Chandler, Russell. "Fanning the Charismatic Fire," *Christianity Today, 12* (Nov. 24, 1967), 39-40.
Chery, H. Ch., O.P. *L'Offensive des sectes en France.* Paris. Les Editions du Cerf, 1960.
Clark, Elmer T. "Non-Theological Factors in Religious Diversity," *EcRev, 3* (July 1951), 347-56.
_____. *The Small Sects in America.* Rev. ed. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1949.
Clasen, L. " 'Heiligung im Glauben': Mit Rücksicht auf die heutige Heiligungsbewegung," *ZThK, 10* (1900). 439-88.
Coats, R. H. "Holiness. II. Historical Development," *ERE,* VI, 745-50.
Coxill, H. Wakelin. See *World Christian Handbook,* below.
Cremer, E. *Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo: \Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. "BFChTh." Gütersloh: Bertelsmann, 1915.*
_____. *Rechtfertigung und Wiedergeburt.* "BFChTh.". Gütersloh: Bertelsmann, 1907.
Criswell, W. A. *The Holy Spirit in Today's World.* Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1966.
Cully, Kendig Brubaker (ed.). *Confirmation: History, Doctrine, and Practice.* Greenwich, Conn.Seabury, 1962.
Cutten George Barton. *Speaking with Tongues: Historically and Psychologically Considered.* New Haven: Yale University Press, 1927.
Dallmeyer, Heinrich. *Die Zungenbewegung: Ein Beitrag zu ihrer Geschichte und eine Kennzeichnung ihres Geistes.* Lindhorst: Adastra Verlag, n.d.
Damboriena, Prudencio. S. J. "The Pentecostals in Chile, *Catholic Mind, 60* (March 1962), 27-32.
_____. *El Protestantismo en América Latina.* "Estudios Socio-Religiosos Latino-Americanos." 2 vols. Bogotá (Colômbia): Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES, 1962-63.
_____. *Tongues As of Fire:* Pentecostalism in Contemporary Christianity. Wash., D.C.: Corpus Books, 1969.
Davenport, Frederick Morgan. *Primitive Traits in Religious Revivals: A Study in Mental and Social Evolution.* New York: Macmillan, 1905.
Davies, Horton. "Pentecostalism: Threat or Promise?" *ExT, 76* (March 1965), 197-99.
Davis, George T. B. *Torrey and Alexander: The Story of a World-Wide Revival.* New York: Revell, 1905.
Davis, J. Merle. *How the Church Grows in Brazil. A Study of the Economic and Social Basis of the evangelical Church in Brazil.* New York: Department of Social and Economic Research and Counsel, I.M.C., 1943.
De Haan, M. R. *Holy Spirit Baptism.* Grand Rapids: Radio Bible Class, 1964.
The Diocese of California, Division of Pastoral Services, Study Commission on Glossolalia. *Preliminary Report.* San Francisco, Calif., May 13, 1963.
The Diocese of Chicago, "Report on Spiritual Speaking," *The Living Church, 144* (Jan. 1, 1961), 10-11.
Douglass, Harlan Paul. "Cultural Differences and Recent Religious Divisons," *Christendom, 10* (1945), 89-105.
Doyle, Peter. "The Theology of Episcopalian Pentecostalism," *Churchman, 80* (Winter 1966), 303-12.
Drews, Paul. "Aus der Gemeinschaftsbewegung," *Christliche Welt, 22* (1908), 244-47, 271-76, 290-93.
Drummond, Andrew, L. *Edward Irving and His Circle: Including Some Consideration of the 'Tongues' Movement in the Light of Modern Psychology.* London: James Clarke, n.d.
Dusenberry, Verne. "Montana Indians and the Pentecostals," *Christian Century, 75* (July 23, 1958), 850-51
Dyer, Helen S. *Pandita Ramabai.* New York: Revell, 1911.
Dynes, Russel R. "Church-Sect Typology and Socio-Economic Status," *The American Sociological Review, 20* (Oct. 1955), 555-60.
Edman, V. Raymond. *Finney Lives On: The Man, His Revival Methods and His Message.* New York: Revell, 1951.

Edwards, Jonathan. *Religious Affections.* John E. Smith (ed.). New Haven: Yale University Press, 1959.

_____. *Thoughts on the Revival of Religion in New England, 1740 and A Narrative of the Surprising Work of God in Northampton, Mass., 1735.* New York: American Tract Society, n.d.

Eggenberger, Oswald. *Evangelischer Glaube und Pfingstbewegung: Mit besonderer Berüchsichtigung der Verhältnisse in der Schweiz.* "Schriftenreihe zur Sektenkunde." Schweizerischer Protestantischen Volksbund (ed.). St. Gallen, Switzerland. Evangelischer Verlag A.G. Zollikon, 1956.

_____. "Die Geistestaufe in der gegenwärtigen Pfingstbewegung (Darstellung und Versuch einer Beurteilung)," *ThZ, 11* (1955), 272-95.

_____. "Pfingstbewegung. I. Konfessionskundlich," *RGG*^{3}. V. 308-10.

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Tr. Willard R. Trask. "Bollinger Series," 86; New York: Pantheon Books, 1964.

England, Stephen Jackson. Simon Magus and Simonianism in the First Four Centuries." New Haven: Yale University, 1940. Unpublished Ph.D. dissertation.

Epp, Theodore, H. *The Other Comforter: Pratical Studies on the Holy Spirit.* Lincoln, Neb.: Back to the Bible Broadcast, 1966.

Farrell, Frank. "Outburst of Tongues," *Christianity Today, 7* (Sept. 13, 1963), 3-6.

"Fastest-Growing Church in the Hemisphere," *Time* (Nov. 2, 1962), p. 38.

Finney, Charles G. *Lectures on Revivals of Religion.* New York: Revell, 1868.

_____. *Finney's Lectures on Theology.* Minneapolis, Minn.: Bethany *Fellowship,* [1840], 1968.

_____. *Lectures on Systematic Theology.* J. H. Fairchild (ed.). South Gate, Calif.: Colporter Kemp, [1878], 1944.

_____. *Memoirs.* New York: Revell, [1876], 1903.

Fischer, Max. *Der Kampf um die Geistestaufe.* Stuttgart: Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1950.

Fleisch, Paul. Articles on "Blankenburger Allianz," "Boardman," "Erweckungsbewegung," "Finney," "Gnadauer Verband," "Gemeinschaftsbewegung," "Heiligungsbewegung," "Jellinghaus,", "Keswickbewegung,", "Mahan," "Methodismus," "Paul," "Pfingstbewegung,", "Smith," "Torrey," in *RGG*^{2}.

_____. "Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren," *Neue Kirchliche Zeitschrift, 38* (1927), 663-702.

_____. "Gemeinschaftsbewegung," *EKL,* I, 1484-92.

_____. *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland: Ein Versuch dieselbe nach ihren Ursprungen darzustellen und zu würdigen.* Leipzig: Wallmann, 1903. Cited as *Fleisch,* I/1.

_____. *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. 1: Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907).* 3d rev. ed. Leipzig: Wallmann, 1912. Cited as *Fleisch,* I/2.

_____. *Die Pfingstbewegung in Deutschland: Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren dargestellt.* "Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland," vol. 2, part 2. Hannover: Heinr. Feescher Verlag, 1957. Cited as *Fleisch,* II/2.

_____. *Die Zungenbewegung in Deutschland.* II: *Die deutsche Gemeinschaftsbewegung seit Auftreten des Zungenredens.* 3d rev. ed. Leipzig: Wallmann, 1914, Cited as *Fleisch,* II/1.

Flew, R. Newton. *The Idea of Perfection in Christian Theology: An Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life.* London: Humphrey Milford: Oxford University Press, 1934. (Now in a 2d. ed.).

Flugfeuer fremden Geistes. Offenbach am Main: Gnadauer Verlag, 1957.

Förster, Herbert. "Die Pfingstbewegung und ihr Verhältnis zur Okumene," *Evangelische Missionszeitschrift, 20* (Aug. 1963), 115-21.

Gaddis, Merle E. "Christian Perfectionism in America." Chicago: University of Chicago, 1929. Unpublished Ph.D. dissertation.

Gerdes, Hayo, "Zu Luthers Lehre vom Wirken des Geistes," *Luther Jahrbuch, 25* (1958), 42-60.

Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine. "Five Factors Crucial to the Growth of a Modern Religious Movement," *JSSR, 7* (Spring 1968), 23-40.

Gilbert, Arthur, "Pentecost among the Pentecostals," *Christian Century, 78* (June 28, 1961), 794-96.

Gingrich, Gerald Ira. *Protestant Revival Yesterday and Today: A Historical Study of the Characteristics*

of Twelve Revival Movements and of Their Application in the Mid-Twentieth Century. New York: Exposition Press, 1959.

Goldschmidt, Walter R. "Class Denominationalism in Rural California Churches," *The American Journal of Sociology, 49* (Jan. 1944), 348-55.

Gordon, A. J. *The Ministry of the Spirit.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, [1894], 1949.

Graham, Billy. "Be Baptized with the Holy Spirit," *Full Gospel Business Men's Voice, 9* (April 1961), 31.

Gromacki, Robert Glenn. *The Modern Tongues Movement.* Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1967.

Grützmacher, Richard H. *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes.* Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme), 1902.

Hall, Gordon L. *The Sawdust Trail.* Philadelphia: Macrae Smith Co., 1964.

Hall, Thor. "A New Syntax for Religious Language," *Theology Today, 24* (July 1967), 172-84.

Harnack, Adolf. *History of Dogma.* Tr. Neil Buchanan. 7 vols. in 4. 3d ed. New York: Dover, 1961 [1900].

Haselden, Kurt. "The World Council Grows," *Christian Century, 78* (Dec. 13, 1961), 1487.

Hayes, D. A. *The Gift of Tongues.* New York: Methodist Book Concern, 1913.

Hebert, Gabriel. *Fundamentalism and the Church of God.* London: SCM, 1957.

Henke, Frederick G. "The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day," *American Journal of Theology, 13* (April 1909), 193-206.

Henry, Carl F. H. "Pentecostal Meeting Makes Holy Land History," *Christianity Today, 5* (May 22, 1961), 25, 30.

Herberg, Will, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology.* New York: Doubleday, 1955.

Hills, James W. L. "The New Pentecostalism: Its Pioneers and Promoters," *Eternity, 14* (July 1963), 17-18.

Hitt, Russell T. "The New Pentecostalism." Philadelphia: Evangelical Foundation, 1963.

Hoekema, Anthony A. *What about Tongue-Speaking?* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1966.

Hofinger, Johannes, S. J. *Worship: The Life of the Missions.* "'Liturgical Studies.". Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1958.

Holl, Karl. *Gesammelte Aufätze zur Kirchengeschichte: 1. Luther.* 7th ed. Tübingen: Mohr, 1948.

Hollenweger, Walter J. "Enthusiastisches Christentum in Brasilien," *Reformatio, 13* (1964), 484-88 623-31.

———. *Enthusiastisches Christentum: Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart.* Zürich. Zwingli, 1969.

———. "Evangelism and Brazilian Pentecostalism," *EcRev, 20* (April 1968), 163-70.

———. "Geist- und Bibelverständnis bei Spiritualisten der Gegenwart: Eine frömmigkeits- und dogmengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berüchsichtigung der Schweizerischen Pfingstmission und ihrer historischen Wurzeln." Zürich: University of Zürich, 1960. Unpublished Akzessarbeit.

———. "Handbuch der Pfingstbewegung." 9 vols. Geneva: Privately Photocopied, 1965. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Zürich. Cited as *Hollenweger.*

———. "Handbuch der Pfingstbewegung (Handbook of Pentecostalism)." Promotional Flier, n.d.

———. "Literatur von und über die Pfingstbewegung (Weltkonferenzen, Holland, Belgien)," *Nederlands Theologisch Tijdschrift, 18* (1963), 289-306.

———. "The Pentecostal Movement and the World Council of Churches," *EcRev, 18* (July 1966), 310-20.

———. "Pfingstbewegung," *Hundbuch des lateinamerikanischen Protestantismus.* [Projected].

———. "Die Pfingstbewegung in Indonesien." Geneva: Unpublished manuscript, 1966.

———. "Unusual Methods of Evangelism in the Pentecostal Movement in China," *A Monthly Letter about Evangelism,* Nos. 8-9 (Nov.-Dec. 1965), pp. 1-5.

Holt, John B. Holiness Religion: Cultural Shock and Social Reorganization," *American Sociological Review, 5* (Oct. 1940), 740-47.

Hopewell, James F. "Protestant Theological Education in Latin America," *Lutheran World. 15* (1968), 329-34.

Hopkins, Charles Howard. *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915.* "Yale Studies in Religious Education," 14. New Haven: Yale University Press, 1950.

Horn, William M. "Speaking in Tongues: A Retrospective Appraisal," *Lutheran Quarterly, 17* (Nov. 1965), 316-29.

Housley, John B. "Protestant Failure in Chile," *Christianity and Crisis, 26* (Oct. 31, 1966), 244-46.

Hutten, Kurt. "Die Einheit der Kirche und die Sekten," *Deutsches Pfarrerblatt, 56* (1956), 366-69, 394-95.

_____. "Geistestaufe," *RGG*[3], II, 1303-04.

_____. *Die Glaubenswelt des Sektierers: Das Sektentum als Antireformatorische Konfession — Sein Anspruch und seine Tragödie.* Hamburg: Im Furche Verlag, 1957.

_____. Articles in *MD (Materialdienst: Langschnitt durch die geistigen Strömungen und Fragen der Gegenwart),* especially 1951ff.

_____. *Seher, Grübler, Enthusiasten: Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart.* 5th rev. ed. Stuttgart: Quell-Verlag der Evang. Gesellschaft, 1958.

Ihmels, L. "Zur Lehre von der Heiligung bei Theodor Jellinghaus," *Neue Kirchliche Zeitschrift, 27* (1916), 89-128.

_____. "Rechtfertigung," *RE,* XVI, 482-515.

Jacobs, Hayes B. "Oral Roberts: High Priest of Faith Healing," *Harper's 124* (Feb. 1962), 40.

James, Maynard. *I Believe in the Holy Ghost.* Minneapolis, Minn.: Bethany Felowship Inc., 1965.

James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature.* "Gifford Lectures, 1901-02." 2d ed. London: Longmans, Green, 1907.

Jellinghaus, Theodor. *Das Völlige, gegenwärtige Heil durch Christum.* 2d. ed. Basel: C. F. Spittler, 1886.

Jennings, George J. "An Ethnological Study of Glossolalia," *Journal of the American Scientific Affiliation, 20* (March 1968), 5-16.

Joest, Wilfred. *Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese.* 3d ed. Göttingen: Vandenhoeck un Ruprecht, 1961.

Johnson, Charles A *The Frontier Camp Meeting: Religion's Harvest Time.* Dallas: Southern Methodist University Press, 1955.

Johnson, James E. "Charles G. Finney and Oberlin Perfectionism," *Journal of Presbiterian History, 46/1* (March 1968), 42-57 and *46/2* (June 1968), 128-38.

Kelsey, Morton T. *Tongue Speaking: An Experiement in Spiritual Experience.* Garden City, New York: Doubleday, 1964.

Kline, Meredith G. *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism.* Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1968.

Knox, R. A. *Enthusiasm. A Chapter in the History of Religion — with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* Oxford: At the Clarendon Press, 1950.

Knudsen, Ralph E. "Speaking in Tongues," *Foundations, 9* (Jan.-Mar. 1966), 43-57.

Köberle, Adolf. "Heilsordnung," *RGG*[3], III, 189-90.

_____. *Rechtfertigung und Heiligung: Eine biblische, theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung.* 2d rev. ed. Leipzig: Dörffling und Franke, 1929. Available in E.T. as *The Quest for Holiness.*

Kolarz, Walter. *Religion in the Soviet Union.* London: Macmillan, 1961.

Krüger, H. "Pfingstbewegung," *EKL,* III, 172-74.

Kühn, Bernhard. *Was ist's mit der Geistestaufe? Schriftstudie über Eph. 5:18.* Neumünster i. H.: Vereinsbuchhandlung G. Ihloff, n.d.

LaBarre, Westen. *They Shall Take Up Serpents: Psychology of the Southern Snake-Handling Cult.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962.

Lalive d'Epinay, Christian. "The Pentecostal 'Conquista' in Chile," *EcRev, 20* (January 1968), 16-32.

_____. "The Training of Pastors and Theological Education: The Case of Chile," *IRM, 56* (April 1967), 185-92.

Lang, G. H. *The Modern Gift of Tongues: Whence Is It? A Testimony and an Examination.* London: Marshall Bros:, n.d.

Lanternari, Vittorio. *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults.* Tr. Lisa Sergio. New York: Knopf, 1963.

Lapsley, James N., and John H. Simpson. "Speaking in Tongues," *Princeton Seminary Bulletin, 58* (Fev. 1965), 3-18=*Pastoral Psychology, 15* (May 1964), 48-55 and (Sept. 1964), 16-24.

Lawson, J. Gilchrist. *Deeper Experiences of Famous Christians: Gleaned from Their Biographies, Autobiographies and Writings.* Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1911.

Léonard, Emile G. "L'Evangile au Bresil," *Revue de l'Evangelisation,* 7-38 (July-Aug. 1952), 208-35.

_____. *L'Illuminisme dans un protestantismo de constitution recente (Bresil). Paris: Presses Universitaires de France, 1953.*

_____. "O Protestantismo Brasileiro: Estudo de eclesiologia e de história social," *Revista de História,* No. 12 (1952), pp. 403-43.

Lindström, Harald. *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation.* Stockholm: Nya Bokförlags Aktiebolaget, 1946.

Lombard, Emile. *De la Glossolalie chez les premiers chretiens et des phenomenes similaires: Etude d'exegese et de psychologie.* Paris: G. Bridel, 1910.

Loofs, Friedrich. "Methodismus," *RE,* XII, 747-801.

Lowell, C. Stanley, "New Protestantism in Latin America," *Christianity Today, 4* (Jan. 18, 1960), 9-14.

Luther, Martin. "Against the Heavently Prophets in the Matter of Images and Sacraments, 1525." Tr. Bernhard Erling and Conrad Bergendoff. *Luther's Works.* American Edition. Vol. 40, "Church and Ministry: II." Conrad Bergendoff (ed.). Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958, pp. 73-223.

_____. "Heidelberg Disputation, 1518." Tr. Harold J. Grimm. *Luther's Works.* American Edition. Vol. 31, "Career of the Reformer: I." Harold J. Grimm (ed.). Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957, pp. 35-70.

_____. *Ausgewahlte Werke.* Ed. H. H. Borcherdt and Georg Merz. Band 4: Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister. 3d. ed.: München: Kaiser, 1957.

McCrossan, T. J. *Are All Christians Baptized with the Holy Ghost at Conversion?* Seattle, Wash.: Privately Printed, 1932.

_____. *Speaking with Other Tongues: Sign or Gift. Which?* New York: Christian Alliance Publishing Co., 1927.

McDonnell, Kilian, O.S.B. "Catholic Pentecostalism: Problems in Evaluation," *Dialog, 9* (Winter 1970), 35-54.

_____. "The Ecumenical Significance of the Pentecostal Movement," *Worship, 40* (Dec. 1966), 608-33.

_____. "Holy Spirit and Pentecostalism," *Commonweal, 89* (Nov. 8, 1968), 198-204.

_____. "The Ideology of Pentecostal Conversion," *JEcSt, 5* (Winter 1968), 105-26.

McGavran, Donald: John Huegel: Jack Taylor. *Church Growth in Mexico.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1963.

Mackay, John A. "The Christian Mission at This Hour," in *The Ghana Assembly of the International Missionary Council.* Ronald K. Orchard (ed.). London: Edinburgh House Press, 1958, pp. 100-24.

_____. "Latin America and Revolution: II, The New Mood in the Churches," *Christian Century, 82* (Nov. 24, 1965), 1439-43.

_____. "The Latin American Churches and the Ecumenical Movement." New York: The Committee on Cooperation in Latin America, Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the USA, [1963].

_____. "The Spiritual Spectrum of Latin America." New York: Latin America Department, Division of Overseas Ministries, National Council of the Churches of Christ in the USA, [1965].

Mackie, Alexander. *The Gift of Tongues: A Study in Pathological Aspects of Christianity.* New York: Doran, 1921.

McLoughlin, William G., Jr. *Modern Revivalism: Charles Grandison Finney to Billy Graham.* New York: The Ronald Press, 1959.

Mason, Arthur James. *The Relation of Confirmation to Baptism: As Taught in Holy Scripture and the Fathers.* London: Longmans, Green, 1891.

Maurer, Wilhelm. "Luther und die Schwärmer," *Schriften des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses.* Friedrich Hübner (ed.). No. 6 Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1952, pp. 7-37.

Maxson, Charles Hartshorn. *The Great Awakening in the Middle Colonies.* Glouster, Mass.: Peter Smith, [1920], 1958.

Mayer, F. E. *The Religious Bodies of America.* 2d ed. St. Louis: Concordia, 1956.

Mead, Frank S. *Handbook of Denominations in the United States.* 2d rev. ed. Nashville: Abingdon, 1961.

Mead, Sidney E. "Denominationalism: The Shape of Protestantism in America," *Church History, 23* (Dec. 1954), 291-320.

Meinhold, Peter. "Pfingstbewegung," *Weltkirchen Lexikon,* 1140-43.

Meyer, F. B. *Back to Bethel: Separation from Sin and Fellowship with God.* Chicago: Revell, 1901.

_____. *A Castaway and Other Addresses.* Chicago: Revell, 1897.

Miller, Haskell M. "Religion in the South," *Christendom, 7* (Summer 1942), 305-18.

Miller, Irving R. "The Prophetic Meaning of Sectarian Ecstasy" *Religion in Life, 17* (Winter 1947-48), 104-11.

Mintz Sidney W. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History.* New Haven: Yale University Press, 1960.

Molland, Einar. *Christendom: The Christian Churches, Their Doctrines, Constitutional Forms, and Ways of Worship.* London: A. R. Mowbray, 1959.

Monk, Robert C. *John Wesley: His Puritan Heritage.* Nashville: Abingdon, 1966.

Moore, Everett LeRoy. "Handbook of Pentecostal Denominations in the United States." Pasadena, Calif.: Pasadena College, 1954. Unpublished Master's thesis.

Mosiman, Eddison. *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht.* Tübingen: Mohr, 1911.

Les Mouvements de Pentecôte: Lettre pastoral du Synode général de l'Eglise Réformée des Pays-Bas. Tr. Frank van het Hof. Neuchâtel, Switzerland: Delachaux and Niestlé, 1964.

Muelder, Walter G. "From Sect to Church," *Christendom, 10* (1945), 450-62.

Müller, Alexander. "Die internationale Pfingstbewegung," *Informationsblatt,* 8 (May 22, 1959), 157-61.

Müller, Karl. "Rechtfertigung oder Heiligung?" *Im Kampf um die Kirche: Versuch einer Losung der Spannungen zwischen Kirche, Theologie und Gemeinschaft.* L. Thimme (ed.). (Gotha: Verlagsbuchhandlung P. Ott, 1930), pp. 94-116.

Murray, Andrew. *Absolute Surrender and Other Addresses.* Chicago: The Moody Press, 1897.

_____. *Back to Pentecost: The Fulfillment of "The Promise of the Father."* London: Oliphants Ltd., n.d.

_____. *The Spirit of Christ: Thoughts on the Indwelling of the Holy Spirit in the Believer and the Church.* New York: A. D. F. Randolph and Co., 1888.

Murray, J. S. "What We Can Learn from the Pentecostal Churches," *Christianity Today, 11* (June 9, 1967), 10-12.

Nee, Watchman. *The Normal Christian Life.* Fort Washington, Pa.: Chistian Literature Crusade, 1961.

Neighbour, R. E. *The Baptism in the Holy Ghost, or Before and After Pentecost.* Cleveland, Ohio: The Union Gospel Press, 1930.

_____. *Talking in Tongues.* Elyria, Ohio: Gems of Gold Publishing Co., n.d.

Nelson, Wilton M. "Evangelical Surge in Latin America", *Christianity Today, 7* (July 19, 1963), 5-6.

Newbigin, Lesslie. *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church.* New York: Friendship Press, 1954.

Nichol, John Thomas. *Pentecostalism.* New York: Harper and Row, 1966.

_____. *"The Role of the Pentecostal Movement in American Church History", The Gordon Review, 2* (Dec. 1956), 127-35.

Nida, Eugene A. *The Indigenous Churches in Latin America.* New York: The Committee on Cooperation in Latin America, Division of Foreign Missions, National Council of the Churches of Christ in the USA [1960].

Niebuhr, H. Richard. *The Kingdom of God in America.* New York: Willett, Clark and Co., 1937.

———. *The Social Sources of Denominationalism.* Hamden, Conn.: The Shoe String Press, [1929], 1954.
Nuttall, Geoffrey F. *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience.* Oxford: Basil Blackwell, 1946.
Oates, Wayne E. *The Holy Spirit in Five Worlds: The Psychedelic, the Nonverbal, the Articulate, the New Morality, the Administrative.* New York: Association Press, 1968.
Ockenga, Harold John. *Power through Pentecost.* "Preaching for Today." Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1959.
———. *The Spirit of the Living God.* New York: Revell, 1947.
O'Connor, Edward, C.S.C. "A Catholic Pentecostal Movement," *Acts, 1* (Sept.-Oct. 1967), 31-34.
Oepke, Albrecht. "Die Kindertaufe — Eine Wunde unserer Kirche?" in *Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, 1* (Dec. 15, 1947), 29-35.
Oesterreich, Traugott Konstantin. *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsgeschichte.* Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1917.
O'Hanlon, Daniel, S.J. "The Pentecostals and Pope John's 'New Pentecost," *View,* No. 2 (1964), pp. 20-23.
Oman, John B. "On 'Speaking in Tongues': A Psychological Analysis," *Pastoral Psychology, 14* (Dec. 1963), 48-51.
Otto, Walter F. *Dionysos: Mythos und Kultus.* "Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike," 4.2d ed. Frankfurt ám Main: Vittorio Klostermann, 1933.
Outler, Albert C. *John Wesley.* "A Library of Protestant Thought." *New York:* Oxford University Press, 1964.
Parkes, William. "Pentecostalism: Its Historical Background and Recent Trends," *London Quarterly and Holborn Review, 191* (April 1966), 147-53.
Parsons, Anne. "The Pentecostal Immigrants: A Study of an Ethnic Central City Church," *Practical Anthropology*, 14 (Nov-Dec. 1967), 249-66.
Pattison, E. Mansell. "Behavioral Science Research on the Nature of Glossolalia," *Journal of the American Scientific Affiliation, 20* (Sept. 1968), 73-86.
"The Pentecostal Movement in Europe," *EcRev, 19* (Jan. 1967), 37-47.
"Pentecostal Tongues and Converts," Time, 90 (July 28, 1967), 64.
Peters, John Leland. *Christian Perfection and American Methodism.* Nashville: Abingdon, 1956.
Pettit, Norman. *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life.* "Yale Publications in American Studies," 11: New Haven: Yale University Press, 1966.
Pfister, Oskar. *Die psychologische Entratselung der religiosen Glossolalie und der automatischen Kryptographie.* Leipzig: Deuticke, 1912.
Phillips, McCandlish. "And There Appeared to Them Tongues of Fire", *Saturday Evening Post* (May 16 1964), 30-40.
Phillipson, John S. "Two Pentecostal Experiences," *America, 120* (March 29, 1969), 360-63.
Pike, James, "Glossolalia," *The Living Church, 146* (May 19, 1963), 11.
———. "Pastoral Letter Regarding 'Speaking in Tongues,' " *Pastoral Psychology, 15* (May 1964), 56-61.
Platt, Frederic. "Perfection (Christian)," *ERE,* IX, 728-37.
Pope, Liston, *Millhands and Preachers: A Study of Gastonia.* "Yale Studies in Religious Education," 15; New Haven: Yale University Press, 1953.
Powers, James F. "Catholic Pentecostals," *America, 119* (July 20, 1968), 43-44.
Prenter, Regin. *Spiritus Creator.* Tr. John M. Jensen. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1953.
Ranson, Charles W. "Centrifugal Christian Sects," *Religion in Life, 25* (Summer 1956), 349-58.
Read, William R.; Victor M. Monterroso: Harmon A. Johnson. *Latin American Church Growth.* Grand Rapids, Mich. Eerdmans, 1969.
———. *New Patterns of Church Growth in Brazil.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1965.
Reuber, Kurt. *Mystik in der Heiligungsfrömmigkeit der Gemeinschaftsbewegung.* Gütersloh: Bertelsmann, 1938.
Roberts, W. Dayton. "Pentecost South of the Border," *Christianity Today, 7* (July 19, 1963), 32.
Robertson, Edwin. *Tomorrow Is a Holiday.* London: SCM, 1959.
Robinson, H. Wheeler. *The Christian Experience of the Holy Spirit.* London: Nisbet, 1928.

Rohde, Erwin. *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.* 2 vols. 5th and 6th ed.. Tübingen: Mohr, 1910.

Rose, Delbert R. *A Theology of Christian Experience: Interpreting the Historic Wesleyan Message.* Minneapolis, Minn.: Bethany Fellowship, Inc., 1965.

Roth, Alfred. *Fünfzig Jahre Gnadauer Konferenz in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte Gnadaus.* Giessen: Brunnen-Verlag, 1938.

Roth, E. "Neuerer englische Literatur zum Taufproblem," *ThLZ, 76* (1951), 709-16.

Rust, Hans. *Das Zungenreden: Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie.* "Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens," 118. München: J. F. Bergmann, 1924.

_____ . "Zungenreden," *RGG*^{2}, V, 2142-43.

Ryrie, Charles Caldwell. *The Holy Spirit.* Chicago: Moody Press, 1965.

Sadler, A. W. "Glossolalia and Possession: An Appeal to the Episcopal Study Commission," *JSSR, 4* (Oct. 1964), 84-90.

Samarin, William J. "Glossolalia as Learned Behaviour", *Canadian Journal of Theology, 15* (Jan. 1969), 60-64.

Schepelern, Wilhelm. *Der Montanismus und die phrygischen Kulte: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.* Tübingen: Mohr, 1929.

Schmidt, Kurt Dietrich. "Luthers Lehre vom Heiligen Geist," *Schrift und Bekenntnis: Zeugnisse Lutherischer Theologie.* Hamburg: Im Furche Verlag, 1950.

Schmidt, Martin. "Finney, Charles Grandison," *RGG*^{3}, II, 957-58.

_____ . *John Wesley: A Theological Biography.* Vol. 1 From 17th June 1703 until 24th May 1738. Tr. Norman P. Goldhawk. Nashville: Abingdon, 1962.

_____ . "Wesley, John," *EKL,* III, 1783-85.

Schmidt, Wolfgang. *Die Pfingstbewegung in Finnland.* "Finska Kyrkohistoriska Somfundets Handlingar," 27. Helsingfors: Centraltryckereit, 1935.

Schulte, Walter, M. D. "Sektierer und Schwarmgeister — psychiatrisch gesehen," *Deutsches Pfarrerblatt, 53* (1953), 295-97.

Scroggie, W. Graham. *The Baptism of the Spirit: What Is It? Speaking with Tongues: What Saith the Scriptures?* London: Pickering and Inglis, n.d.

Seeberg, Reinhold. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Vol. I: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter. 6th ed. = unaltered reprographic production of the 3d ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.

_____ . *Text-Book of the History of Doctrines.* 2 vols. Tr. Charles E. Hay. Grand Rapids, Mich.: Baker, 1956.

Shaw, P. E. *The Catholic Apostolic Church.* New York: King's Crown Press, 1946.

Shoemaker, Samuel M. *With the Holy Spirit and with Fire.* New York: Harper and Bros., 1960.

Simpson, A. B. *The Holy Spirit, or Power from on High: An Unfolding of the Doctrine of the Holy Spirit in the Old and New Testaments.* Part II.: The New Testament. Harrisburg, Pa.: Christian Publications, 1896.

Simpson, J. G. "Irving and the Catholic Apostolic Church," *ERE,* VII, 422-28.

Singh, Sadhu Sundar. *Gesichte aus der jenseitigen Welt.* Aarau: Verlag der christlichen Buchhandlung, n.d.

Smith, Hannah Whitall. *The Christian's Secret of a Happy Life.* "Spire Books",; Westwood, N. J.: Revell,[1870], 1968.

Smith, Timothy L. "Historic Waves of Religious Interest in America," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science, 332* (Nov. 1960), 9-19.

_____ . *Called unto Holiness: The Story of the Nazarenes: The Formative Years.* Kansas City, Mo.: Nazarene Publishing House, 1962.

_____ . *Revivalism and Social Reform.* Nashville: Abingdon, 1957.

Smith, Wilbur. "Notes on the Literature of Pentecostalism," *Moody Monthly, 55* (Dec. 1955), 31-35.

Sprague, William B. *Lectures on Revivals of Religions.* London: The Banner of Truth Trust, [1832], 1959.

Stagg, Frank: E. Glenn Hinson: Wayne E. Oates. *Glossolalia: Tongue Speaking in Biblical, Hitorical, and Psychological Perspective.* Nashville: Abingdon, 1967.

Stalker, James. "Revivals of Religion," *ERE*, X, 753-57.
Starkey, Lycurgus M., Jr. *The Work of the Holy Spirit: A Study in Wesleyan Theology.* Nashville: Abingdon, 1962.
Stolee, Haakon J. *Pentecostalism: The Problem of the Modern Tongues Movement.* Minneapolis, Minn.: Augsburg, 1936.
_____ . *Speaking in Tongues.* Rev. ed. [of *Pentecostalism,* above]. Minneapolis, Minn.; Augsburg, 1963.
Stott, John R. W. *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit.* Chicago: Inter-Varsity Press, 1964.
Strachan, Kenneth. *The Missionary Movement of the Non-Historical Groups in Latin America.* "Part III of the Study Conference on the Message of the Evangelical Church in Latin America: Buck Hill Falls, Pa., Nov. 10-12, 1957." New York: Committee on Cooperation in Latin America of the Division of Foreign Missions of the National Council of the Churches of Christ in the USA, [1957].
Sundkler, Bengt G. M. *Bantu Prophets in South Africa.* 2d ed. London: Oxford University Press, 1961.
Sweet, William Warren. *The American Churches: An Interpretation.* Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1948.
_____ . *Revivalism in America: Its Origin, Growth, and Decline.* New York: Scribner's 1945.
_____ . *The Story of Religion in America.* Rev. ed. New York: Harper, 1950.
Swete, Henry Barclay. *The Holy Spirit in the Ancient Church: A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers.* London: Macmillan, 1912.
"A Symposium on Speaking in Tongues," *Dialog, 2* (Spring 1963), 152-63.
Taylor, Clyde W., and Wade T. Coggins. *Protestant Missions in Latin America: A Statistical Survey.* Washington, D.C.: Evangelical Foreign Missions Association, 1961.
Thielicke, Helmut. *Between Heaven and Earth: Conversations with American Christians.* Tr. John W. Doberstein. New York: Harper and Row, 1965.
_____ . *Theologische Ethik.* Erster Band: Prinzipienlehre. Dogmatische, philosophische, und kontroverstheologische Grundlegung. 2d rev. ed. Tübingen: Mohr, 1958. E.T. in progress.
Thimme, Ludwig. *Kirche, Sekte und Gemeinschaftsbewegung vom Standpunkt einer christlichen Soziologie aus.* 2d ed. Schwerin i. Mecklb.: Verlag von Friedrich Bahn, 1925.
Thompson, Claude H. "The Witness of American Methodism to the Historical Doctrine of Christian Perfection." Madison, New Jersey: Drew University, 1949. Unpublished Ph.D. dissertation.
Thornton, L. S. *The Common Life in the Body of Christ.* 3d ed. London: Dacre Press, 1950.
_____ . *Confirmation: Its Place in the Baptismal Mystery.* Westminster: Dacre Press, 1954.
Torrey, R. A. *The Baptism with the Holy Spirit.* New York: Revell, 1897.
_____ . *The Person and Work of the Holy Spirit: As Revealed in the Scriptures and in Personal Experience.* London: James Nisbet, 1910.
_____ . *What the Bible Teaches: A Thorough and Comprehensive Study of What the Bible Has to Say concerning the Great Doctrines of Which It Treats.* London: James Nisbet, [1898].
Troeltsch, Ernst. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* "Gesammelte Schriften," 1. Tübingen: Mohr, 1919.
Tschuy, Theo. "Lateinamerika im Umbruch," *Der Wanderer, 37* (1963), 1-16.
_____ . "Shock Troops in Chile," *Christian Century, 77* (Sept. 28, 1960), 1118.
Unger, Merrill F. *The Baptizing Work of the Holy Spirit.* Chicago: Scripture Press, 1953.
Van Dusen, Henry P. "Caribbean Holiday", *Christian Century, 72* (Aug. 17, 1955), 946-48.
_____ . *Spirit, Son and Father: Christian Faith in the Light of the Holy Spirit.* New York: Scribner's, 1958.
_____ . "The Third Force in Christendom," *Life, 44* (June 9, 1958), 113-24.
Vergara, Ignacio, S.J. *El Protestantismo en Chile.* Santiago de Chile: Editorial del Pacifico, S.A., 1962.
Visser 't Hooft, W. A. (ed.). *The New Delhi Report: The Third Assembly of the World Council of Churches, 1961.* New York: Association Press, 1962.
Vivier, Lincoln M. van Eetveldt. "Glossolalia." Johannesburg: University of Witwatersrand, 1960. Unpublished M.D. dissertation.
Wach, Joachim. *Sociology of Religion.* Chicago: University of Chicago Press, 1944.
_____ . *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian.* Chicago: University of Chicago Press, 1954.

Walker, Alan. "Where Pentecostalism Is Mushrooming," *Christianity Today, 12* (Jan. 17, 1968), 81-82.

Walvoord, John F. *The Holy Spirit.* Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1954.

Warburton, T. Rennie. "Holiness Religion: An Analogy of Sectarian Typologies," *JSSR, 8* (Spring 1969), 130-39.

Warfield, Benjamin Breckinridge. "Edwards and the New England Theology," *ERE,* V. 221-27.

_____ . *Miracles: Yesterday and Today, True and False.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, [1918], 1953.

_____ . *Perfectionism,* 2 vols. New York: Oxford University Press, 1931.

Warren, Max. *Revival: An Equiry.* London: SCM, 1954.

Watkin-Jones, Howard. *The Holy Spirit from Arminius to Wesley: A Study of Christian Teaching concerning the Holy Spirit and His Place in the Trinity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries.* London: Epworth, 1929.

Webster, Douglas.*Pentecostalism and Speaking in Tongues.* London: Highway Press, 1964.

Weinel, Heinrich. *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus.* Freiburg i.B.; Mohr, 1899.

Welliver, Kenneth Bruce. "Pentecost and the Early Church: Patristic Interpretation of Acts 2." New Haven: Yale University, 1961. Unpublished Ph.D. dissertation.

Wesley, John. *The Journal of the Rev. John Wesley. A. M., Sometime Fellow of Lincoln College, Oxford.* Standard Edition. Nehemiah Curnock (ed.). 8 vols. London: Epworth, 1909.

_____ . *The Letters of the Rev. John Wesley. A.M., Sometime Fellow of Lincoln College, Oxford. Standard Edition. John Telford (ed.). 8 vols. London: Epworth, 1931.*

_____ . *A Plain Account of Christian Perfection.* London: Epworth, [1767], 1952.

_____ . *Sermons on Several Occacions.* First Series. London: Epworth, 1952.

_____ *Standard Sermons.* Edward H. Sugden (ed.). 2 vols. 4th ed. London: Epworth, 1955.

Whale, J. S, *The Protestant Tradition: An Essay in Interpretation.* Cambridge, Eng: At the University Press, 1955.

Whitam, Frederick L. "New York's Spanish Protestants," *Christian Century, 79* (Feb. 7, 1962), 162-64.

Whitley, W. T. "Enthusiasts (Religious)," *ERE,* V, 317-21.

Willems, Emilio. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile.* Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

_____ . "Validation of Authority in Pentecostal Sects of Chile and Brazil," *JSSR, 6* (Fall 1967), 253-58.

Williams, Charles. *The Descent of the Dove: The History of the Holy Spirit in the Church.* New York: Meridian Books, [1939], 1956.

Williams, George Huntston. *The Radical Reformation.* Philadelphia: Westminster, 1962.

Wilson, Bryan R. "The Pentecostal Minister: Role Conflicts and Status Contradictions," *The American Journal of Sociology, 64* (1959), 494-504.

_____ . *Sects and Society: A Sociological Study of Elim Tabernacle, Christian Science and Christadelphians.* Berkeley: University of California Press, 1961.

Wolfram, Walter Andrew. "The Sociolinguistics of Glossolalia." Hartford, Conn.: Hartford Seminary Foundation, 1966. Unpublished M.A. thesis.

Wood, William W. *Culture and Personality Aspects of the Pentecostal Holiness Religion.* The Hague: Mouton and Co., 1965.

Woodside, Edmund R. "Glossolalia: The Gift of Tongues: A Bibliography," *Fuller [Seminary] Library Bulletin,* No. 11 (July-Sept. 1951), pp. 3-5.

World Christian Handbook. 1957 Edition: E. J. Bingle and Sir Kenneth Grubb (eds.). *1962 Edition:* H. Wakelin Coxill and Sir Kenneth Grubb (eds.). London: World Dominion Press, 1957, 1962. *1968 Edition: idem,* London: Lutterworth Press for the Survey Application Trust, 1967.

World Council of Churches. "The Pentecostal Movement and the Swedish Baptist Union," *Bulletin, 6* (Spring 1960), 9-12.

Yinger, J. M. (ed.). *Religion, Society, and the Individual.* New York: Macmillan, 1957.

III. PARA COMPREENDER A DOUTRINA NEO-TESTAMENTÁRIA DO ESPÍRITO SANTO
(Fontes Bíblicas e Teológicas)

Adler, Nikolaus. *Das erste christliche Pfingstfest: Sinn und Bedeutung des Pfingstberichtes Apg. 2:1-13.* "NTA," 18/1. Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, *1938.*

_____ . *Taufe und Handauflegung: Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8:14-17.* "NTA," 19/3. Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1951.

Aland, Kurt. *Did the Early Church Baptize Infants?* Tr. G. R. Beasley-Murray. "The Library of History and Doctrine." Philadelphia: Westminster, 1963.

Allen, Roland. *Pentecost and the World: The Revelation of the Holy Spirit in the "Acts of the Apostles."* London: Oxford University Press, 1917.

Althaus, Paul. *Die Heilsbedeutung der Taufe.* Gütersloh: Bertelsmann, 1897.

Andrews, Elias, "Spiritual Gifts," *IDB,* IV, 435-37: "Tongues, Gift of, *IDB,* IV, 671-72.

Asting, Ragnar. *Die Heiligkeit im Urchristentum.* "FRLANT," N.F., 29. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1930.

Bachmann, Philipp, and Ethelbert Stauffer. *Der erste Brief des Paulus an die Korinther.* "KNT." 4th ed. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1936.

Bachmann, Philipp. *Der zwete Brief des Paulus an die Korinther.* "KNT." 4th ed. Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1922.

Von Baer, Heinrich. *Der Heilige Geist in den Lukasschriften.* "BWANT." Stuttgart: Kohlhammer, 1926.

Barrett, C. K. *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text.* London: S.P.C.K., 1958.

_____ . *The Holy Spirit and the Gospel Tradition.* New York: Macmillan, 1947.

_____ . *Luke The Historian in Recent Study.* London: Epworth, 1961.

Barth, Karl. "The Christian Life (Fragment): Baptism As the Foundation of the Christian Life." *Church Dogmatics,* IV/4. Tr. G. W. Bromiley. Edinburgh: T. and T. Clark, 1969.

Bauer, Walter, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* 5th rev. ed. Berlin: Töpelmann, 1958. Available in E.T.

_____ *Der Wortgottesdienst der Ältesten Christen.* Tübingen: Mohr, 1930.

Bauernfeind, Otto. *Die Apostelgeschichte.* "ThHK." Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1939.

Beare, Frank W. "Speaking with Tongues: A Critical Survey of the New Testament Evidence," *JBL, 83* (Sept. 1964), 229-46.

Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament.* London: Macmillan, 1962.

_____ . *Baptism Today and Tomorrow.* New York: St. Martin's Press, 1966.

_____ "The Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ," *Review and Expositor, 63* (Spring 1966), 177-85.

The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. F. J. Foakes-Jackson and Kirsopp Lake (eds.). Vol. 4: English Translation and comentary by Kirsopp Lake and Henry J. Cadbury. London: Macmillan, 1933. (See Also under Foakes-Jackson: Lake; and New, below).

Behm, Johannes, Glössa, *TWNT, I, 719-26.*

_____ . *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft, und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht.* Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1911.

Berkhof, Hendrikus. *The Doctrine of the Holy Spirit.* "The Annie Kinkead Warfield Lectures," 1963-64: Richmond, Va.: Knox, 1964.

Bertrams, Hermann. *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus: Eine biblisch-theologische Untersuchung.* "NTA." Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1913.

Betz, Otto. *Der Paraklet: Fürsprecher im haretischen Spätjudentum, im Joh.-Ev., und in den neuge-*

fundenen gnostischen Schriften. "Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums," 2; Leiden: Brill, 1963.

Blass, Friedrich. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.* Albert Debrunner (ed.). 10th ed.- Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. Available in E.T.

Bornkamm, Günther. *Das Ende des Gesetzes: Paulusstudien.* "BEvTh," 16. München: Kaiser, 1952.

_____. "Paulus," *RGG*^{3}, V, 166-90.

_____. *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes.* Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag, 1961.

Brown, Raymond E., S.S. *The Gospel according to John (Chapters 1-12).* "Achor Bible", Garden City, New York: Doubleday, 1966.

_____. "The Kerygma of the Gospel according to John," *Interpretation, 21* (Oct. 1967), 387-400.

_____. "The Paraclete in the Fourth Gospel," *NTSt, 13* (January 1967), 113-32.

Bruce, F.F. *The Acts of the Apostles. Greek Text with Introduction and Commentary.* 2d ed. London: Tyndale Press, 1952.

_____. *Commentary on the Book of the Acts. English Text with Introduction, Exposition and Notes.* "The New International Commentary on the New Testament." Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1954.

Büchsel, Friedrich. *Der Geist Gottes in Neuen Testament.* Gütersloh: Bertelsmann, 1926.

_____. *Die Johannesbriefe.* "ThHK." Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1933.

Bultmann, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes.* "MeyerK." 14th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956.

_____. *Die drei Johannesbriefe.* "MeyerK." 7th ed.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1967.

_____. *The History of the Synoptic Tradition.* Tr. John Marsh. Oxford: Basil Blackwell, 1963.

_____. *Kauchaomai, TWNT,* III, 646-54; *pistis, TWNT,* VI, 174-230.

_____. *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes zu 2. Kor. 5:-1-5; 5: 11 — 6:10; 10-13; 12:21.* "SBU", 9 Uppsala: Wietmans Boktryckerei A.-B., 1947.

_____. *Theology of the New Testament.* Tr. Kendrick Grobel. 2 vols. New York: Scribner's, 1951.

_____. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen.* 2d ed. Zürich: Artemis-Verlag, 1954. Available in E.T.

Burton, Ernest De Witt. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians.* "ICC." Edinburgh: T. and T. Clark, 1921.

Cadbury, Henry J. *The Book of Acts in History.* London: Adam and Charles Black, 1955.

Caird, G. B. *The Apostolic Age.* London: Gerald Duckworth, 1955.

Calvin, Johannes. *Die Apostelgeschichte.* "Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung," 2. Neukirchen, Krels Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, n.d.

Von Campenhausen, Hans Freiherr. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten.* "BHTh." Tübingen: Mohr, 1953.

Cerfaux, L. and J. Dupont, O.S.B. *Les Actes des Apôtres.* "La Sainte Bible." 3d rev. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1964.

Conzelmann, Hans. *Die Apostelgeschichte.* "HNT," 7. Tübingen: Mohr, 1963.

_____. *The Theology of St. Luke.* Tr. Geoffrey Buswell. London: Faber and Faber, 1960.

Cullmann, Oscar, *Baptism in the New Testament.* Tr. J. K. S. Reid. "Studies in Biblical Theology." London: SCM, 1961.

_____. *Peter: Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Study.* Tr. Floyd V. Filson. London: SCM, 1953.

_____. *Urchristentum und Gottesdienst.* 2d rev. ed. Zürich: Zwingli Verlag, 1950. Available in E.T.

Currie, Stuart D. " 'Speaking in Tongues': Early Evidence autside the New Testament Bearing on 'Glössais Lalein' ", *Interpretation, 19* (July 1965), 274-94.

Davies, John Gordon. *Der Heilige Geist, die Kirche, und die Sakramente.* Stuttgart: Evangelische Verlagswerk, 1958.

_____. "Pentecost and Glossolalia," *JTS,* N.S., *3* (Oct. 1952), 228-31.

Davies, W. D. "Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit," in *The Scrolls and the New Testament* ed. Krister Stendahl. New York: Harper, 1957.

Delling, Gerhard. *Der Gottesdienst im Neuen Testament.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952.

_____. *Die Taufe im Neuen Testament.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963.

De Wette, W. M. L. *Kurze Erklärung der Apostelgeschichte.* Leipzig: Weidmannsche Buchhandlung,. 1838.

Dibelius, Martin, *Aufsätze zur Apostelgeschichte.* Heinrich Greeven (ed.). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1951. Available in E.T.

_____. *An die Kolosser, Ephesus; An Philemon erklärt.* Heinrich Greeven (ed.). "HNT," 12. 3d rev. ed. Tübingen: Mohr, 1953.

_____. Hans Conzelmann. *Die Pastoralbriefe.* "HNT," 13. 3d ed. Tübingen: Mohr, 1955.

Dibelius, Otto. *Die werdende Kirche: Eine Einführung in die Apostelgeschichte.* "Die urchristliche Botschaft," 5. 5th rev. ed. Hamburg: Im Furche Verlag, 1951.

Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments: Three Lectures, with an Appendix on Eschatology and History.* London: Hodder and Stoughton, 1936.

_____. *The Johannine Epistles.* "Moffatt NTC." London: Hodder and Stoughton, 1953.

Duncan, George S. *The Epistle of Paul to the Galatians.* "Moffatt NTC." London: Hodder and Stoughton, 1948.

Dupont, Jacques, O.S.B. *The Sources of the Acts.* Tr. Kathleen Pond. New York: Herder and Herder, 1964.

Eichholz, Georg. "Was heisst charismatische Gemeinde? (I. Kor. 12)," *Kirchliche HochschuleWuppertal: Freundesgabe.* Wuppertal-Barmen: Buchdruckerei Albert Sighart, 1959, pp. 1-25.

Flemington, W. F. "Baptism," *IDB,* I, 348-53.

_____. *The New Testament Doctrine of Baptism.* London: S.P.C.K., 1953.

Flender, Helmut. *St. Luke: Theologian of Redemptive History.* Tr. Reginald H. and Ilse Fuller. London: S.P.C.K., 1967.

Foakes-Jackson, F. J. *The Acts of the Apostles.* "Moffatt NTC." London: Hodder and Stoughton, 1931.

Foakes-Jackson, F. J., and Kirsopp Lake. "The Development of Thought on the Spirit, the Church, and Baptism," *BC, 1* (1920), 321-44.

Friedrich, Gerhard. *Epaggelia, TWNT,* II, 573-83; *euaggelizomai, TWNT,* II, 705-35; *prophētēs, TWNT,* VI, 781-863.

_____. "Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief," in *Abraham Unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel.* "Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag. Otto Betz (ed.). Leiden: Brill, 1963.

Fuchs, Ernst. *Christus und der Geist bei Paulus: Eine biblisch-theologische Untersuchung.* "Untersuchungen zum Neuen Testament," 23. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1932.

Fuller, Reginald H. "Tongues in the New Testament," *American Church Quarterly, 3* (Fall 1963), 163-68.

Gäumann, Niklaus. *Taufe und Ethik: Studien zu Romer 6.* Munich: Kaiser, 1967.

Georgi, Dieter. *Die Gegner des Paulus im 2. Korinterbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike.* "WMANT," 11. Assen, Niederlande: Neukirchener Verlag, 1964.

Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity.* Tr. Eric J. Sharpe. Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1961.

Glöel, Johannes. *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus: Eine biblisch-theologische Untersuchung.* Halle a.S.: Niemeyer, 1888.

Goppelt, Leonhard. *Christentum und Judentum im ersten und zweiten* Jahrhunder: *Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche.* "BFChTh." Gütersloh: Bertelsmann, 1954. The first half available in E.T.

_____. "Kirche un Häresie nach Paulus." *Gedenkschrift für D. Werner Elert: Beiträge zur historischen und systematischen Theologie.* Friedrich Hübner, Wilhelm Maurer, und Ernst Kinder (eds.). Berlin: Lutherisches Verlagshaus, 1955, pp. 9-23.

_____. *Die apostolische und nachapostolische Zeit.* "Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch," 1; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, [1962].

Goulder, M. D. *Type and History in Acts.* London: S.P.C.K., 1964.

Grasser, Erich. "Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart," *ThLZ, 26* (1960), 93-167.

Grau, Friedrich. "Der neutestamentliche Begriff *Charisma:* Seine Geschichte und seine Theologie." Tübingen: Ebehard-Karls-Universität, 1946. Unpublished Dr. Theol. dissertation.

Grundmann, Walter. *Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt.* "BWANT," 4/8. Stuttgart: Kohlhammer, 1932.

_____ . *Dunamai, TWNT,* II, 286-318.

Gundry, Robert H. " 'Ecstatic Utterance' (NEB)," *JTS,* N.S., *17* (Oct. 1966), 299-307.

Gunkel, Herman. *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus: Eine biblisch-theologische Studie.* 2d ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899.

Gulbrod, Walter. *Die paulinische Anthropologie. "BWANT," 4/15. Stuttgart: Kohlhammer, 1934*

_____ . *Nomos, TWNT,* IV, 1016-84.

Haenchen, Ernst. *Die Apostelgeschichte.* "MeyerK." 12th rev. ed.: Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959.

_____ . "Gab es eine vorchristliche Gnosis?" in *ZThK, 49* (1952), 316-49.

Hamilton, Neill Q. *The Holy Spirit and Eschatology in Paul.* "Scottish Journal of Theology Occacional Papers," 6. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957.

Hanson, R. P. C. "The Divinity of the Holy Spirit." *Church Quarterly, 1* (April 1969), 298-306.

Hauck, Friedrich. *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes. Kirchenbriefe.* "NTD," 10. 5th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1949.

Haupt, Erich. *Die Gefangenschaftsbriefe.* "MeyerK." 6th and 7th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1897.

Heidland, Hans Wolfgang. *Logizomai, TWNT,* IV, 287-95.

Heitmüller, Wilhelm. *Im Namen Jesu: Eine Sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe.* "FRLANT," 1/2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1903.

_____ . *"Sphragis," in Neutestamentlichen Studien: Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern.* Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1914, pp. 40-59.

_____ . *Taufe und Abendmahl in Urchristentum.* Tübingen: Mohr, 1911.

Hendry, George S. *The Holy Spirit in Christian Theology.* London: SCM, 1957.

Héring, Jean. *La Première Épitre de Saint Paul aux Corinthiens.* "Commentaire du Nouveau Testament," 7. 2d rev. ed. Neuchâtel, Switz.: Editions Delachaux et Niestlé, 1959. Available in E.T.

_____ *La Seconde Épitre de Saint Paul aux Corinthiens.* "Commentaire du Nouveau Testament," 8. Neuchâtel, Switz.: Delachaux et Niestlé, 1958. Available in E.T.

Hermann, Ingo. *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe.* "Studien zum Alten und Neuen Testament," 2. München: Kösel Verlag, 1961.

Hilgenfeld, Adolf. *Die Glossolalie in der alten Kirche in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des alten Christenthums.* Leipzig: Breitkopf und Hartel, 1850.

Holtzmann, H. J. *Die Apostelgeschichte* in *Hand-Commentar zum Neuen Testament,* vol 1 2d ed. Freiburg I. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von Mohr, 1892, pp. 307-428.

Hull, J. H. E. *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles.* London: Lutterworth, 1967.

Hurd, John Coolidge. *The Origin of 1 Corinthians.* New York: Seabury, 1965.

Jeremias, Joachim. *Infant Baptism in the First Four Centuries.* Tr. David Cairns. "Library of History and Doctrine." Philadelphia: Westminster, 1960.

_____ . *Samareia, TWNT,* VII, 88-94.

Joest, Wilfred. "Paulus und das Lutherische Simul Iustus et Peccator," *KuD, 1* (Oct. 1955), 269-94.

Johansson, Nils. "I Corinthians 13 and I Corinthians 14". *NTSt, 10* (April 1964), 383-92.

Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity.* Boston: Beacon, 1957.

Käsemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes.* "Studies in Biblical Theology." London: SCM, 1964.

_____ . Review of Markus Barth's *Der Augenzeuge,* in *ThLZ, 73* (1948), 665-70.

Keck, Leander E., and J. Louis Martyn (eds.). *Studies in Luke-Acts: Essays in Honor of Paul Schubert.* Nashville: Abingdon, 1966.

Knopf, Rudolf. *Die Apostelgeschichte.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1907.

Knox, Wilfred L. *St. Paul and the Church of the Gentiles.* Cambridge: At the University Press, 1939.

Kraeling, Carl H. *John the Baptist.* New York: Scribner's, 1951.

Kretschmar, Georg. "Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis," *EvTh, 13* (1953), 354-61.

_____. "Himmelfahrt und Pfingsten," *ZKG, 66* (1954-55), 209-53.

Kümmel, Werner Georg. *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus.* "SBU." Uppsala: Wietmans Boktryckereri A.-B., 1943.

_____. "Das Urchristentum. I Gesamtdarstellungen," *ThR, 22* (1954), 138-70; "Das Urchristentum. Nachträge zu Teil I-III," *ThR, 18* (1950), 1-53.

Küng, Hans, S.J. "The Charismatic Structure of the Church," *The Church and Ecumenism.* "Concilium: Theology in the Age of Renewal," 4: "Ecumenical Theology". New York: Paulist Press, 1965, pp. 41-61.

Lake, Kirsopp. "Note 9. The Holy Spirit," *BC, 5* (1933), 96-11.

_____. "Note 10. The Gift of the Spirit on the Day of Pentecost," *BC, 5* (1933), 111-21.

Lampe, G. W. H. *"Acts." Peake's Commentary on the Bible.* Matthew Black and H. H. Rowley (eds.). London: Nelson, 1962, pp. 882-926.

_____. "Holy Spirit," *IDB,* II, 626-39.

_____. "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke," *;Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot.* D. E. Nineham (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1955, pp. 159-200.

_____. *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers.* London: Longmans, Green, 1951.

Lauterburg, Moritz. *Dez Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie.* "BFChTh," 2/1. Gütersloh: Bertelsmann, 1898.

Lietzmann, Hans. *An die Galater.* "HNT," 10. 3d ed. Tübingen: Mohr, 1932.

_____. *An die Korinther I, II.* "HNT," 9. 4th rev. ed. Tübingen: Mohr, 1949.

Lightfoot, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon: A Revised Text with Introductions, Notes and Dissertations.* Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1879.

_____. *Saint Paul's Epistle to the Galatians: A Revised Text with Introduction, Notes, and Dissertations.* 9th ed. London: Macmillan, 1887.

Lock, Walter. *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles (I and II Timothy and Titus).* "ICC." Edinburgh: T. and T. Clark, [1924], 1952.

Lofthouse, W. F. "The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel," *ExT, 52* (June 1941), 334-36.

Lohmeyer, Ernst. *Die Briefe an die Philipper, and die Kolosser, und an Philemon.* "MeyerK." 11th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956.

_____. *Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt.* "MeyerK." 15th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1959.

_____. *Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitung und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung.* Werner Schmauch (ed.). "MeyerK". 3d ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.

_____. " *'Gesetzeswerke': Probleme paulinischer Theologie, II.," ZNW, 28* (1929), 177-207.

_____. *Das Urchristentum. I. Buch: Johannes der Täufer.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1932.

_____. *Urchristliche Mystik: Neutestamentliche Studien.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1955.

Lohse, Eduard. "Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes," *EvTh, 13* (1953), 422-36.

_____. *Pentēkostē, TWNT,* VI, 44-53.

Lütgert, Wilhelm. *Freiheitspredigt und Schwarmgeist in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik des Christuspartei.* "BFChTh." Gütersloh: Bertelsmann, 1908.

_____. *Gesetz und Geist: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes.* "BFChTh." Gütersloh: Bertelsmann, 1919.

Martin, Ira Jay, 3rd. "Glossolalia in the Apostolic Church," *JBL, 63* (1944), 123-30.

_____ *Glossolalia in the Apostolic Church: A Survey Study of Tongue-Speech.* Berea, Ky.: Berea College Press, 1960.

Mattill, A. J., Jr., and Mary Bedford Mattil. *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles.* "New Testament Tools and Studies," 7. Bruce M. Metzger (ed.). Leiden: Brill, 1966.

Mentz, Hermann. *Taufe und Kirche in ihrem usprunglichen Zusammenhang.* BEvTh," 29. Munchen. Kaiser, 1960.

Meyer, Heinrich August Wilhelm. *Kritisch Exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte.* "MeyerK." 3d rev. ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1861.

Michaelis, Wilhelm. *Täufer, Jesus Urgemeinde: Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten.* "Neutestamentliche Forschungen," 2/3. Gütersloh: Bertelsmann, 1928.

Michel, Otto. *Der Brief an die Romer übersetzt und erklärt.* "MeyerK." 11th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1957.

Moffatt, James. *The First Epistle of Paul to the Corinthians.* "Moffatt NTC." London: Hodder and Stoughton, [1938], 1954.

Moody, Dale. *Baptism. Foundation for Christian Unity.* Philadelphia: Westminster, 1967.

Morton, A. Q., and G. H. C. Macgregor. *The Structure of Luke and Acts.* New York: Harper and Row, 1964.

Nestle, Eberhard (ed.). *Novum Testamentum Graeca cum apparatu critico curavit.* 21st ed. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1952.

New, Silva. "Note 11. The Name, Baptism, and the Laying on of Hands," *BC, 5* (1933), 121-40.

Nösgen, K. F. *Der Heilige Geist: Sein Wesen und die Art seines Wirkens.* 2 vols. Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1905.

Oepke, Albrecht. *Baptō, TWNT,* I, 527-43; *ekstasis, TWNT,* II, 447-56.

_____ . *Der Brief des Paulus an die Galater.* "ThHK," 9 2d rev. ed. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1957.

O'Neill, J. C. *The Theology of Acts in Its Historical Setting.* London: S.P.C.K., 1961.

Ott, Wilhelm. *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie.* "Studien zum Alten un Neuen Testament," 12. Müchen. Kösel-Verlag, 1965.

Oulton, J. E. L. "The Holy Spirit, Baptism, and Laying on of Hands in Acts," *ExT, 66* (May 1955), 236-40.

Parratt, J. K. "The Laying on of Hands in the New Testament," *ExT, 80* (April 1969), 210-14; and "The Rebaptism of the Ephesian Disciples," *ExT, 79* (March 1968), 182-83.

Pieper, Karl. *Die Simon-Magus Perikope (Apg. 8:5-24): Ein Beitrag zur Quellenfrage in der Apostelgeschichte.* "NTA," 3/5. Münster i.W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1911.

Pcknee, Cyril E. *Water and the Spirit: A Study in the Relation of Baptism and Confirmation.* London: Darton, Longman and Todd, 1967.

Preisker, Herbert. "Apollos und die Johannesjünger in Act. 18:24 — 19:6," *ZNW, 30* (1931), 301-04.

Preuschen, Erwin. *Die Apostelgeschicht.* "HNT," 4. Tübingen: Mohr, 1912.

Prümm, Karl, S.J. *Diakonia Pneumatos: Der Zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft.* 3 vols. Rome: Herder, 1960-1967.

Rackham, Richard Belward. *The Acts of the Apostles.* "Westminster Commentaries." 14th ed. London: Methuen, [1901], 1951.

Reicke, Bo. *Glaube und Leben der Urgemeinde: Bemerkungen zu Apostelgeschichte 1-7.* ;Zürich: Zwingli, 1957.

Reitzenstein, Richard. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen.* 3d rev. ed. Leipzig: Verlag von B. G. Teubner, 1927.

Rengstorf, Karl Heinrich. *Apostolos, TWNT,* I, 397-448.

Robertson, Archibald, and Alfred Plummer. *A Criticai and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians.* "ICC." 2d ed. Edinburgh: T. and T. Clark, 1955 [1901].

Robinson, J. Armitage. *St. Paul's Epistle to the Ephesians: A Revised Text, and Translation with Exposition and Notes.* 2d ed. London: Macmillan, 1904.

Robinson, John A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology.* "Studies in Biblical Theology." London: SCM, 1957.
Schlatter, Adolf. *Die Apostelgeschichte.* "Erläuterungen zum Neuen Testament." Stuttgart: Calwer, 1928.
_____. *Einleitung in die Bible.* 4th ed. Stuttgart: Calwer, 1923.
_____. *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt, und glaubt: Ein Kommentar zum vierten Evangelium,* 3d ed. Stuttgart: Calwer, 1960.
_____. *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit: Ein Kommentar zum ersten Evangelium.* 5th ed. Stuttgart: Calwer, 1959.
_____. *Die Geschichte der ersten Christenheit.* 2d ed. Gütersloh: Bertelsmann, 1926. Available in E. T.
_____. *Die Geschichte des Christus.* 2d ed. Stuttgart: Calwer, 1923.
_____. *Der Glaube im Neuen Testament.* 2d ed. Calw und Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1896.
_____. *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Romerbrief.* 3d ed. Stuttgart: Calwer, 1959.
_____. *Paulus der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther.* 2d ed. Stuttgart: Calwer, 1956.
_____. *Die Theologie der Apostel.* 2d ed. Stuttgart: Calwer, 1922.
_____. *Die korinthische Theologie* "BFChTh," 18/2. Gütersloh: Bertelsmann, 1914.
_____. "Der Wandel nach dem Geist in der Unterweisung des Paulus," *Jarhbuch der Tehologischen Schule Bethel, 4* (1933), 9-26.
Schlier, Heinrich. *Eleutheros, TWNT,* II, 484-500.
_____. *Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar.* Düsseldorf: Patmos, 1957.
_____. *Der Brief an die Galater.* "MayerK." 11th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1951.
_____. "Zur Kirchlichen Lehre von der Taufe," *ThLZ, 72* (1947), 321-36.
_____. "Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Romerbriefes," *EvTh, 5* (1938), 335-47.
_____. *Die Zeit der Kirche: Exegetische Aufsätze und Vortrage.* Freiburg: Herder, 1956.
Schmauch, Werner. *Beiheft: Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser un an Philemon* [by] Ernst Lohmeyer. "MeyerK." 9; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.
Schmidt, Karl Ludwig. *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis.* "Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums," 1/2. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1919.
Schmithals, Walter. *Die Gnosis in Korinth: Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956. (Now in 2d ed.)
_____. "Die Häretiker in Galatien," *ZNW, 47* (1956), 25-67.
Schmoller, Alfred. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament.* 12th ed. Stuttgart: Privileg. Württ. Bibelanstalt, 1960.
Schnackenburg, Rudolf. *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus: Eine Studie zur paulinische Theologie.* "Münchener Theologische Studien." München: Karl Zink Verlag, 1950. Available in E.T.
_____. *Das Johannesevangelium.* I: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4. "Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament," 4; Freiburg: Herder, 1965.
Schneider, Johannes. *Die Taufe im Neuen Testament.* Stuttgart: Kohlhammer, 1951.
Schniewind, Julius. *Das Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt.* "NTD." 9th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960.
_____. *Das Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt.* "NTD." 10th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
_____. *Die Freude der Busse: Zur Grundfrage der Bibel.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956.
_____. *Nachgelassene Reden und Aufsatze.* Berlin: Topelmann, 1952.
Schrenk, Gottlob. *Dikë, dikaios, TWNT,* II, 176-229.
_____. "Geist und Enthusiasmus," *Studien zu Paulus.* Zürich: Zwingli, 1954, pp. 107-27.
Schweitzer, Albert. *Die Mystik des Apostels Paulus.* 2d ed. Tübingen: Mohr, 1954. Available in E. T.
Schweizer, Eduard. Pneuma, TWNT, VI, 330-453; *sarx,* VII, 98-151; *söma,* VII, 1024-91.

_____ . "Die Bekehrung des Apollos, Apg. 18:24-26," *EvTh, 15* (1955), 247-54.
_____ . "Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, Spätjudischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes." in *The Background of the New Testament and Its Eschatology: In Honour of Charles Harold Dodd.* W. D. Davies and D. Daube (eds.). Cambridge: At the University Press, 1956, pp. 482-508.
_____ . *Geist und Gemeinde im Neuen Testament und Heute.* "Theologische Existenz Heute," N.F. 32. Müchen: Kaiser, 1952.
_____ . *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament.* Zürich: Zwingli, 1959.
_____ . "The Spirit of Power: The Uniformity and Diversity of the Concept of the Holy Spirit in the New Testament." Tr. John Bright and Eugene Debor. *Interpretation, 6* (1952), 259-78.
Scobie, Charles H. H. *John the Baptist.* Philadelphia: Fortress, 1964.
Scroggs, Robin. "The Exaltation of the Spirit by Some Early Christians," *JBL, 84* (1965), 359-73.
Seeberg, Alfred. *Der Katechismus der Urchristenheit.* Leipzig: A Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1903.
Sevenster, G. "Christologie des Urchristentums," *RGG*^{3}, I 1745-62.
Sieffert, Friedrich. *Der Brief an die Galater.* "MeyerK." 9th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1899.
Sleeper, C. Freeman. "Pentecost and Resurrection," *JBL,* 86 (Dec. 1965), 389-99.
Smalley, Stephen S. "Spiritual Gifts and I Corinthias 12-16," *JBL, 87 (Dec. 1968), 427-33.*
Sohm, Rudolph. *Kirchenrecht.* "Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft." Leipzig: Duncker und Humblot, 1892.
Sokolowski, Emil. *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zu einander: Eine Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1903.
Stählin, Gustav. *Skandalon, TWNT,* VII, 338-58.
_____ . *Die Apostelgeschichte.* "NTD." 10th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1962.
Steinmann, Alphons. *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt.* 4th rev. ed. Bonn: Peter Hanstein, 1934.
Strack, Herman, L., and Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 2d ed. 6 vols. München: C. H. Beck, 1956.
Sweet, J. P. M. "A Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia," *NTSt, 13* (April 1967), 240-57.
Swete, Henry Barclay. *The Holy Spirit in the New Testament: A Study of Primitive Christian Teaching.* London: Macmillan, 1910.
Talbert, Charles H. *Luke and the Gnostics: An Examination of the Lukan Purpose.* Nashville: Abingdon, 1966.
Taylor, Greer, M. "The Function of PISTIS CHRISTOU in Galatians," *JBL, 85 (March 1966), 58-76.*
Taylor, Vincent. The Gospel according to Sr. Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. London: Macmillan, 1959.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Begründet von Gerhard Kittel, ed. Gerhard Friedrich. 8 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1932-1970. E.T.: *Theological Dictionary of the New Testament,* tr. and ed. Geoffrey W. Bromiley. 6 vols. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964-1969. Cited as *TWNT.*
Vielhauer, Philipp. "Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte," *EvTh, 10* (July 1950-51), 1-15. Available in E. T. in Keck and Martyn, above.
Volz, Paul. *Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschiessenden Judentum.* Tübingen: Mohr, 1910.
Weiss, Johannes. *Der erste Korintherbrief.* "MeyerK." 10th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1925.
Wendland, Heinz-Dietrich. "Gesetz und Geist: Zum Problem des Schwarmertums bei Paulus," *Schriften des Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses, 6* (1952), 38-64.
_____ "Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen nach Paulus," *ThLZ, 77* (1952), 457-70.
Wendt, Hans Heinrich. *Kritisch Exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte.* "MeyerK." 6th and 7th eds.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1888.
White, R. E. O. *The Biblical Doctrine of Initiation.* London: Hodder and Stoughton, 1960.

Wikenhauser, Alfred. *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt.* "Regensburge: Neues Testament," 5. 3d rev. ed. Regensburg: Verlag Friedrich Pustel, 1956.
Wilckens, Ulrich. *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsegeschichtliche Untersuchungen.* "WMANT," 5. Neukirchen Kreis Moers: Neukirchener Verlag, 1961.
_____. *Sophia, TWNT,* VII, 465-529.
_____. *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Korintherbrief 1 und 2.* "BHTh." Tubingen: Mohr, 1959.
Wilkens, Wilhelm. "Wassertaufe und Geistesempfang bei Lukas," *ThZ, 23* (Jan.-Feb. 1967), 26-47.
Wilson, Jack H. "The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead," *ZNW, 59* (1968), 90-107.
Wilson, R. McL. *The Gnostic Problem: A Study of the* Relation between *Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy.* London: A. R. Mowbray, 1958.
Windisch, Hans. *Die Katholischen Briefe erklärt.* "HNT," 15. 3d rev. ed. Herbert Preisker (ed.). Tübingen: Mohr, 1951.
_____. *Der Zweite Korintherbrief.* "MeyerK." 9th ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1924.
_____. *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel.* Tr. James W. Cox. "Facet Books," Biblical Series, 20; Philadelphia: Fortress, 1968.
_____. *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes: Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte.* Tübingen: Mohr, 1908.
Wink, Walter. *John the Baptist in the Gospel Tradition.* London: Cambridge University Press, 1968.
Yates, J. E. *The Spirit and the Kingdom.* London: S.P.C.K., 1963.

Emanuence Digital

Teologia do Espírito Santo

A Experiência Pentecostal e o Testemunho do Novo Testamento

FREDERICK DALE BRUNER

A Igreja Cristã vive e cresce no poder do Espírito Santo. Sem o poder da terceira pessoa da Trindade a Igreja seria uma instituição humana totalmente impotente face ao pecado e ao inimigo do Senhor.

A descoberta e utilização do poder do Espírito são um tema atualíssimo na doutrina e prática das igrejas cristãs em nossa terra. Neste livro, o dr. Bruner analisa a doutrina e experiência pentecostal do Espírito, particularmente as questões relativas ao batismo no Espírito Santo e ao exercício dos *charismata.*

Após cuidadoso exame dos textos doutrinários e da vida de igrejas pentecostais de vários continentes, o autor procura interpretar o ensino neo-testamentário do batismo no Espírito Santo, da ação do Espírito na vida do cristão para torná-lo semelhante a Jesus, do exercício correto dos dons espirituais, e o ensino acerca da maneira em que o Espírito Santo dá poder à Igreja para o cumprimento de sua missão.

CONTEÚDO

PARTE UM: O ESPÍRITO SANTO NA EXPERIÊNCIA PENTECOSTAL

1. O Lugar e Significado do Movimento Pentecostal Contemporâneo
2. O Pano-de-Fundo e os inícios do Movimento Pentecostal
3. O Batismo no Espírito Santo no Movimento Pentecostal
4. Os Dons do Espírito Santo no Movimento Pentecostal

PARTE DOIS: O ESPÍRITO SANTO NO TESTEMUNHO DO NOVO TESTAMENTO

5. O Batismo no Espírito no livro de Atos: Um Estudo Comparativo
6. O Caminho do Espírito Santo de acordo com o Novo Testamento, e as Conseqüências para a doutrina Pentecostal
7. HUPER: Os problemas espirituais relevantes em Corinto.

Documentos: Um Repositório das modernas fontes teológias da Doutrina Pentecostal e Experiência do Espírito Santo.

O Dr. Frederick Dale Bruner é professor no *Union Theological Seminary* em Palapala, nas Filipinas. Especializou-se em Teologia de Missões na *Academia de Missões* em Hamburgo, Alemanha.