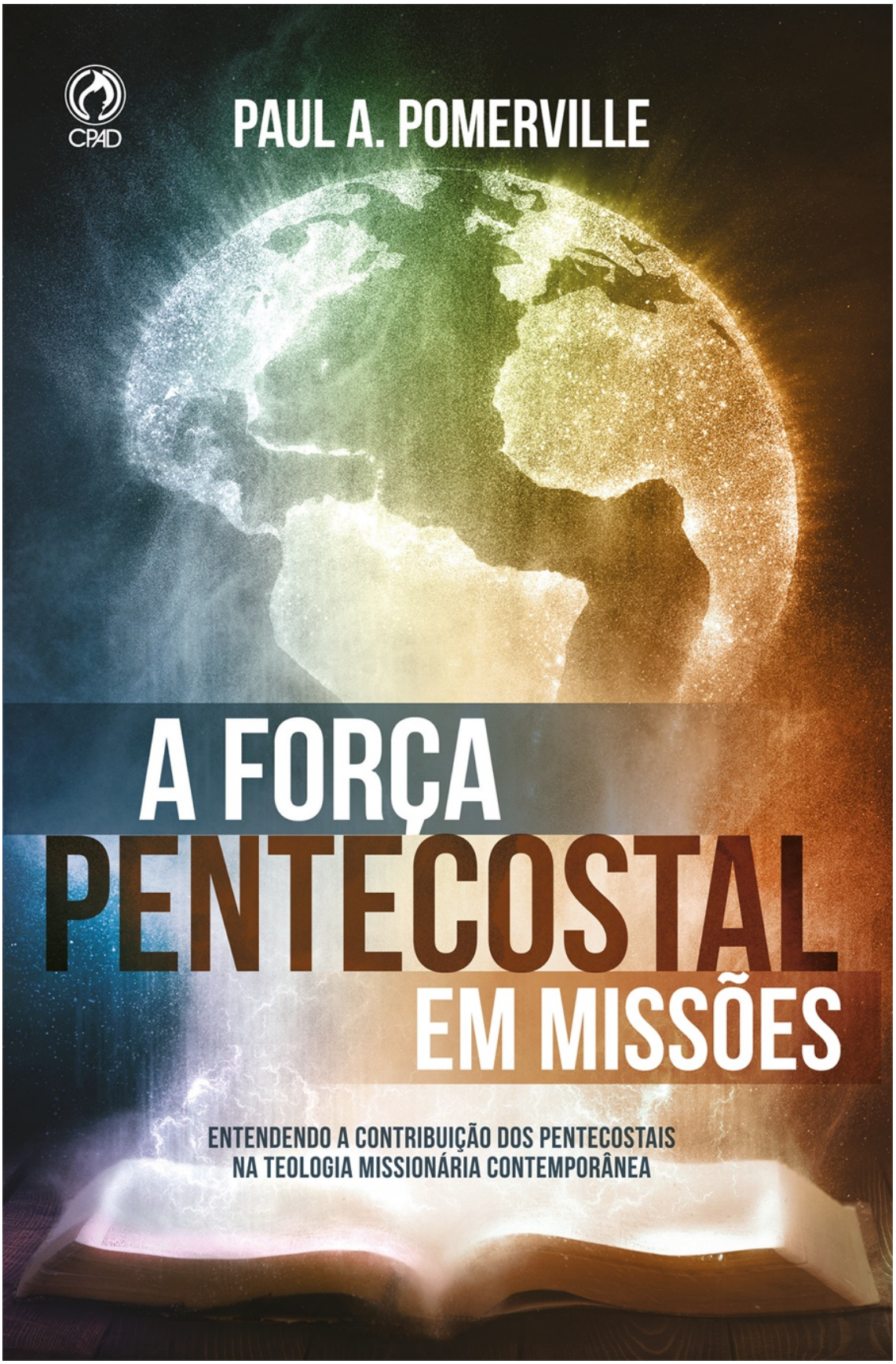
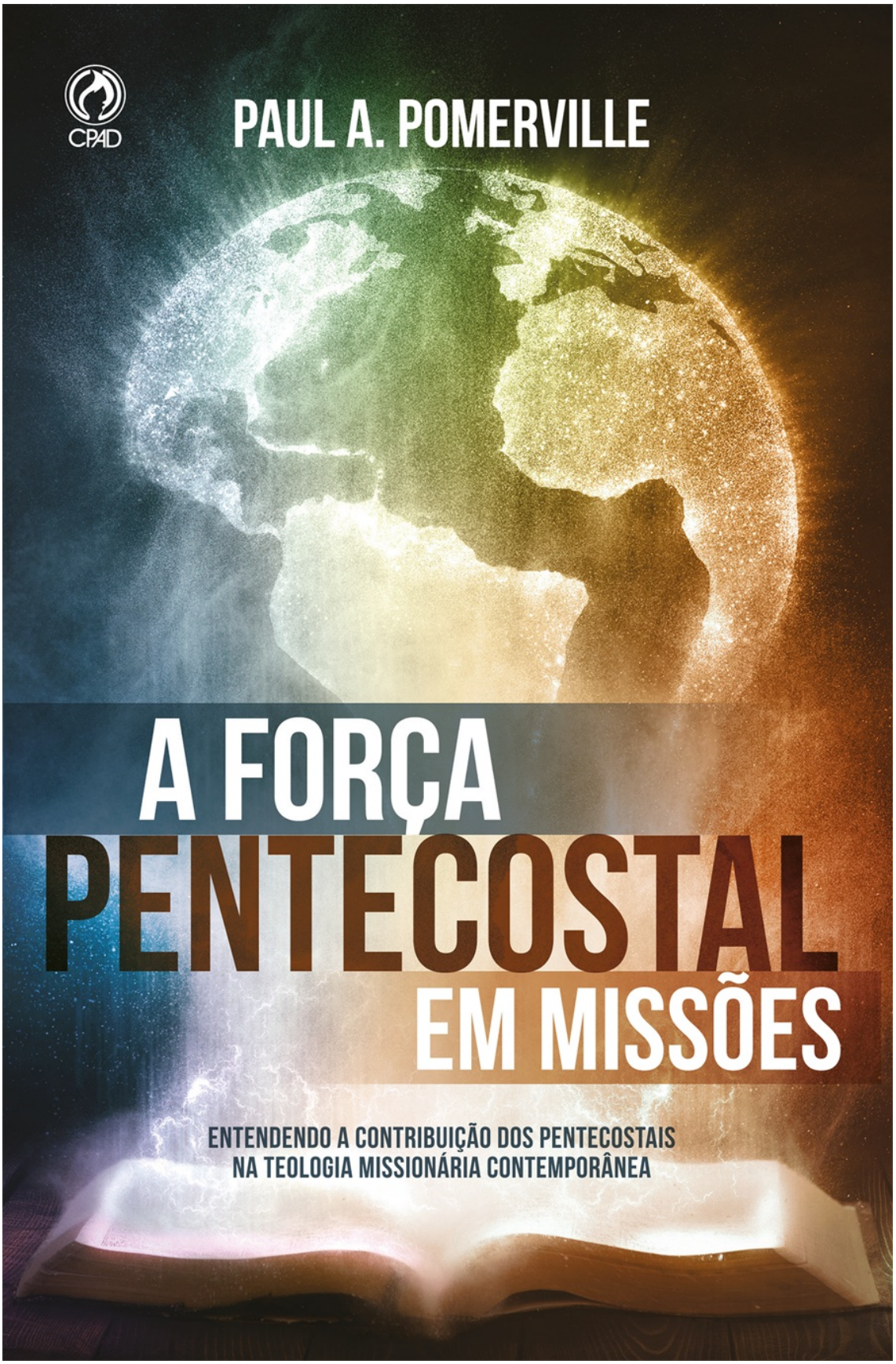

CPAD
PAUL A. POMERVILLE
A FORÇA
PENTECOSTAL
EM MISSÕES
ENTENDENDO A CONTRIBUIÇÃO DOS PENTECOSTAIS
NA TEOLOGIA MISSIONÁRIA CONTEMPORÂNEA


CPAD
PAUL A. POMERVILLE
A FORÇA
PENTECOSTAL
EM MISSÕES
ENTENDENDO A CONTRIBUIÇÃO DOS PENTECOSTAIS
NA TEOLOGIA MISSIONÁRIA CONTEMPORÂNEA

A FORÇA PENTECOSTAL EM MISSÕES

PAUL A. POMERVILLE

A FORÇA PENTECOSTAL EM MISSÕES

Entendendo a Contribuição dos Pentecostais
na Teologia Missionária Contemporânea

Traduzido por Luís Aron de Macedo

1ª edição

CPAD

Rio de Janeiro
2020

Todos os direitos reservados. Copyright © 2020 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: The Third Force in Missions

Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, EUA

Primeira edição em inglês: 2016

Tradução: Luís Aron de Macedo

Preparação dos originais: Daniele Pereira

Revisão: César Moisés Carvalho

Capa : Fábio Longo

Projeto gráfico e editoração: Elisangela Santos

Conversão par ePub: Cumbuca Studio

CDD: 266 - Missões

e-ISBN: 978-65-86146-69-1

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 2009, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: https://www.cpad.com.br.

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

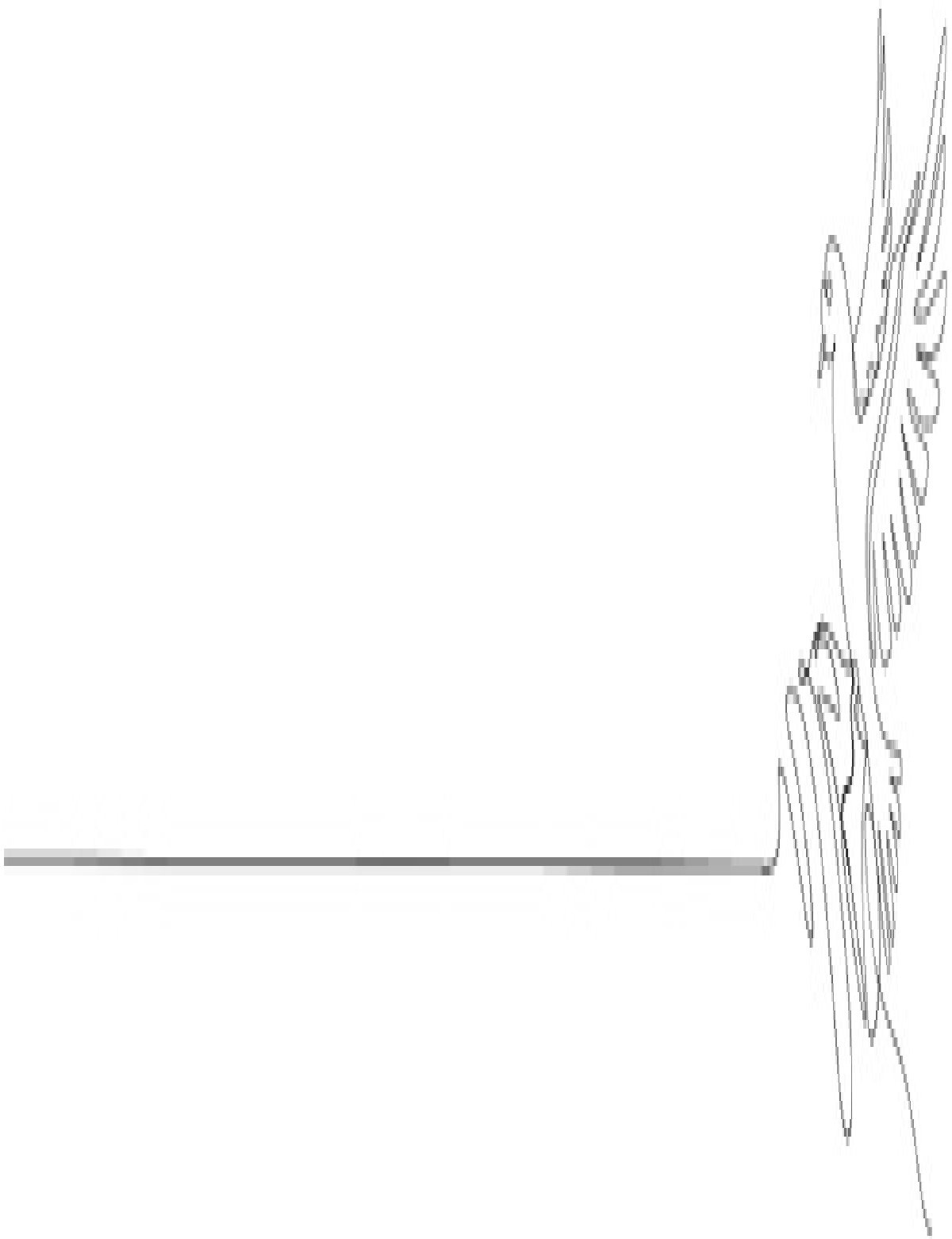
Casa Publicadora das Assembleias de Deus

Av. Brasil, 34.401 – Bangu – Rio de Janeiro – RJ

CEP 21.852-002

1ª edição: 2020

Prefácio de Arthur F. Glasser (1985)



A publicação deste tão esperado volume sobre a contribuição distinta do movimento pentecostal à teologia da missão contemporânea é ocasião de regozijo. O Dr. Paul A. Pomerville é excepcionalmente qualificado para produzir este estudo. Ele serviu proveitosamente à Igreja Americana, é missionário de campo eficaz na Indonésia e, através de diligente estudo, adquiriu sólida compreensão da complexidade — em teoria, a práxis e a teologia — da comunicação intercultural da fé cristã.

É comum as pessoas descreverem os pentecostais como evangélicos com um algo a mais. Por esse algo a mais entende-se uma experiência dinâmica e alegre de Deus que é profunda e contínua e que aumenta o sentido do senhorio de Cristo e da liderança do Espírito. Com isso, está a afirmação de que as Escrituras tornam-se ensinadas pelo Espírito, que a oração alcança novos níveis de edificação e que a santidade pessoal é reforçada em todos os sentidos. Além disso, o testemunho do Cristo vivo torna-se mais espontâneo e é tangivelmente confirmado na mente daqueles que o ouvem.

Tudo isso é verdade. Muitos evangélicos têm sido desafiados pelo imediatismo e realidade de Deus que os pentecostais refletem com a liberdade e disposição descarada de confessar abertamente a lealdade a Cristo. As realizações de suas igrejas são igualmente impressionantes, refletindo a firme convicção de que a plena experiência do Espírito Santo não apenas move a igreja para mais perto de Jesus em seu centro, mas, ao mesmo tempo, pressiona a igreja a sair pelo mundo em missão.

Tendo em vista, porém, que esse algo a mais está quase totalmente no âmbito da religião experiencial, há aqueles que questionam se o movimento pentecostal tem alguma contribuição substancial para dar ao que a igreja entende sobre a teologia de sua missão mundial. Eles afirmariam que os blocos construtivos básicos de uma teologia trinitária de missão já existiam muito antes de os pentecostais aparecerem em cena: a soberana graça eleitora de Deus Pai, a suficiência universal do evangelho de Deus Filho, e o

chamado para ser e capacitar a igreja para fazer discípulos de todos os povos pelo Deus Espírito Santo. No entanto, quando se coloca o estudo de Pomerville ao lado da forma clássica da teologia missionária protestante, logo se torna evidente que conceitos e temas foram fornecidos a partir do referencial pentecostal que acrescenta abrangência e força à estrutura mais antiga.

Ao examinar este estudo, você se verá cada vez mais apreciando e respeitando o movimento pentecostal em todo o mundo por sua devoção a Cristo e sua obediência missionária. Você também se tornará cada vez mais grato por sua contribuição significativa ao conhecimento evangélico do chamado missionário e cada vez mais grato a Deus pela provisão do Espírito Santo em capacitar a igreja a mostrar-se mais plenamente à altura de suas demandas.

Alegro-me com o privilégio de elogiar este livro ao público cristão. Minha oração é que ele ajude muitos a alcançar um sentido mais profundo do significado do movimento pentecostal. Deus levantou a "terceira força" no século XX para "apressar a vinda" de seus dias, acelerando a obediência missionária de sua igreja.

Arthur F. Glasser

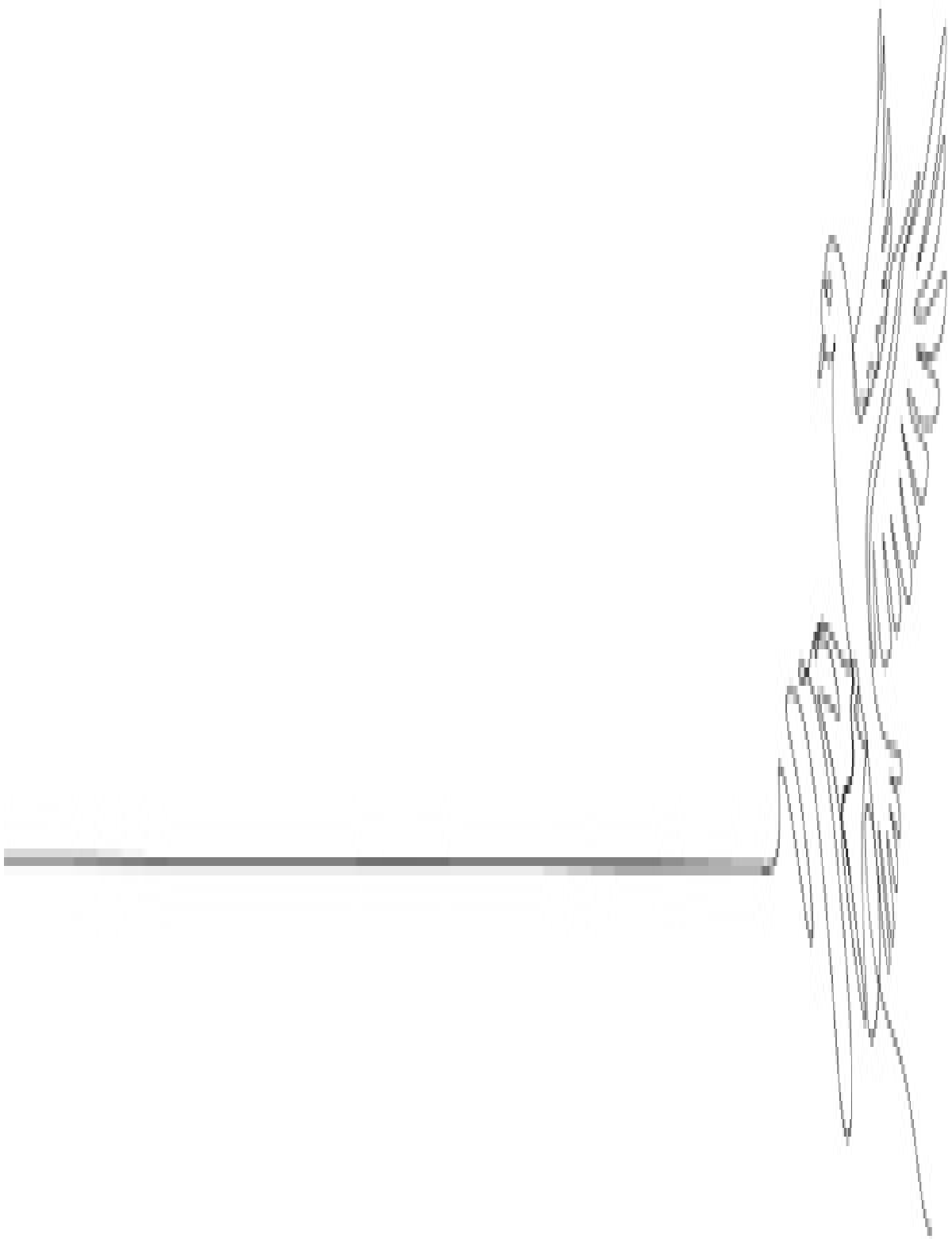
Decano Emérito e Professor Sênior

de Teologia e de Estudos do Leste Asiático

Escola Missionária Mundial

Seminário Teológico Fuller

Prefácio de William W. Menzies (1985)



Uma característica notável do atual movimento pentecostal desde o seu início na virada do século tem sido a paixão por evangelismo e missões. Sentindo a urgência de alcançar os perdidos antes da volta iminente de Cristo, os crentes batizados com o Espírito espalharam-se para lugares remotos levando o evangelho. Esses pioneiros, na maioria das vezes sem preparo acadêmico adequado e recursos materiais, estabeleciam regularmente fortes igrejas nacionais em áreas que, para outros, pareciam quase impermeáveis à penetração cristã significativa. Particularmente nas culturas animistas que tinham consciência clara do mundo dos espíritos e demônios, os pentecostais asseguravam uma resposta incomum. Será que esse crescimento da igreja é o resultado de um gasto total de energia física? Esses crentes tropeçaram em uma técnica particularmente eficaz? É possível que subjacente à experiência e à prática dos pentecostais haja uma teologia que mereça exploração?

Paul Pomerville, missiólogo da Assembleia de Deus americana, investiga as implicações teológicas subjacentes à contribuição incomum das missões pentecostais à atual igreja cristã. Neste livro, o autor demonstrou de modo convincente que os pentecostais, embora devedores em extremo do evangelismo ortodoxo conservador, têm uma contribuição teológica distinta a fazer. Baseando-se em seu considerável conhecimento de teologia histórica, Pomerville deixa claro que, desde a época do Iluminismo, o protestantismo escolástico tem ampliado sua influência no evangelicalismo moderno. A influência é revelada no desconforto com as manifestações sobrenaturais do poder de Deus, na avidez de atribuir como "superstição" a crença séria no demoníaco. Os pentecostais, conscientes do poder de Deus para ter autoridade sobre os espíritos malignos e o poder satânico, não são exatamente idênticos aos seus "primos" evangélicos.

Este livro é importante por várias razões. Em primeiro lugar, é um chamado sério para os pentecostais articularem sua teologia como apologética para o consumo congregacional local e como contribuição para a missiologia evangélica. O que os pentecostais têm procurado enfatizar,

talvez quase intuitivamente, agora precisa ser expresso com clareza e habilidade. Pomerville assinala incidentalmente que os pentecostais correm o risco de perder essa oportunidade por padrão, caso permitam que o evangelicalismo dite a agenda hermenêutica e teológica para eles.

Em segundo lugar, este estudo é uma análise perspicaz do desenvolvimento da teologia evangélica. Pomerville está gentilmente apresentando aos seus queridos colegas evangélicos uma importante razão para a disparidade na penetração das culturas animistas entre o fundamentalismo orientado pelo racionalismo e o pentecostalismo orientado pelo Espírito. As raízes históricas do fundamentalismo talvez precisem ser reexaminadas para que novas direções sejam exploradas, o que ocasionará um novo sopro do Espírito de Deus.

Quando Paul Pomerville me pediu para ler o manuscrito, percebi que ele estava escrevendo um livro de significado incomum. Ele lançou um desafio útil para os pentecostais, que deveriam estar articulando sua teologia com maior clareza, e um desafio para os evangélicos considerarem novas maneiras de criar espaço para o fortalecimento do Espírito. Dessa forma, Pomerville coloca a missiologia sob nova luz, com um consequente impacto brilhante em um mundo escuro. Este livro deve ser lido cuidadosamente por todo cristão sincero que esteja preocupado em alcançar sua geração para Cristo. Suspeito que este estudo se tornará um dos ensaios mais provocativos a surgir no campo da teologia da missão nesta década.

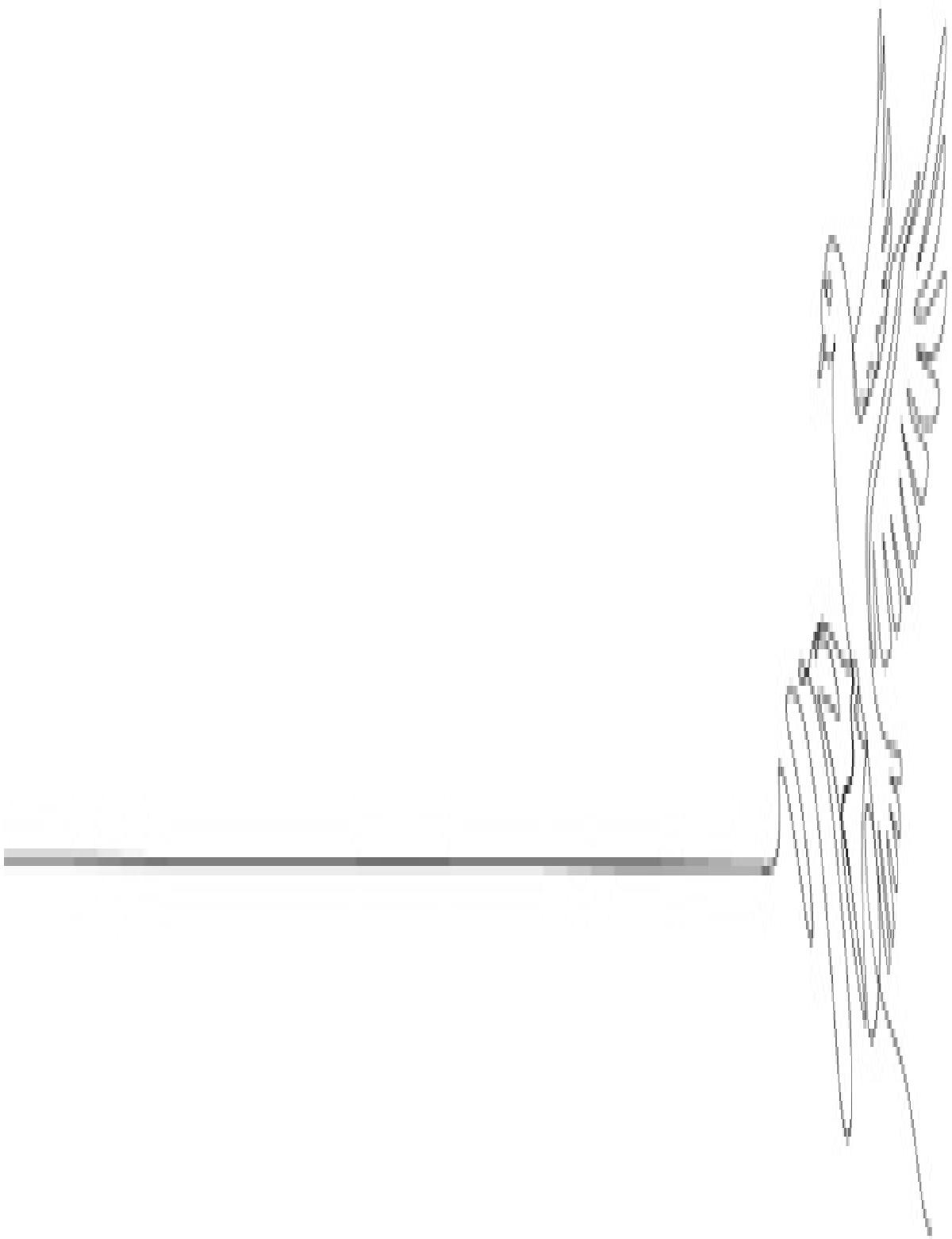
William W. Menzies

Vice-Presidente de Assuntos Acadêmicos

Seminário Teológico da Califórnia

Fresno, Califórnia

Prefácio à Primeira Edição (1985)



Como a terceira força no cristianismo, o pentecostalismo tem uma contribuição significativa para as missões contemporâneas. O objetivo deste livro é indicar qual é essa contribuição. Esperamos que outros sejam estimulados a aprofundar a reflexão teológica na busca de uma teologia pentecostal de missão.

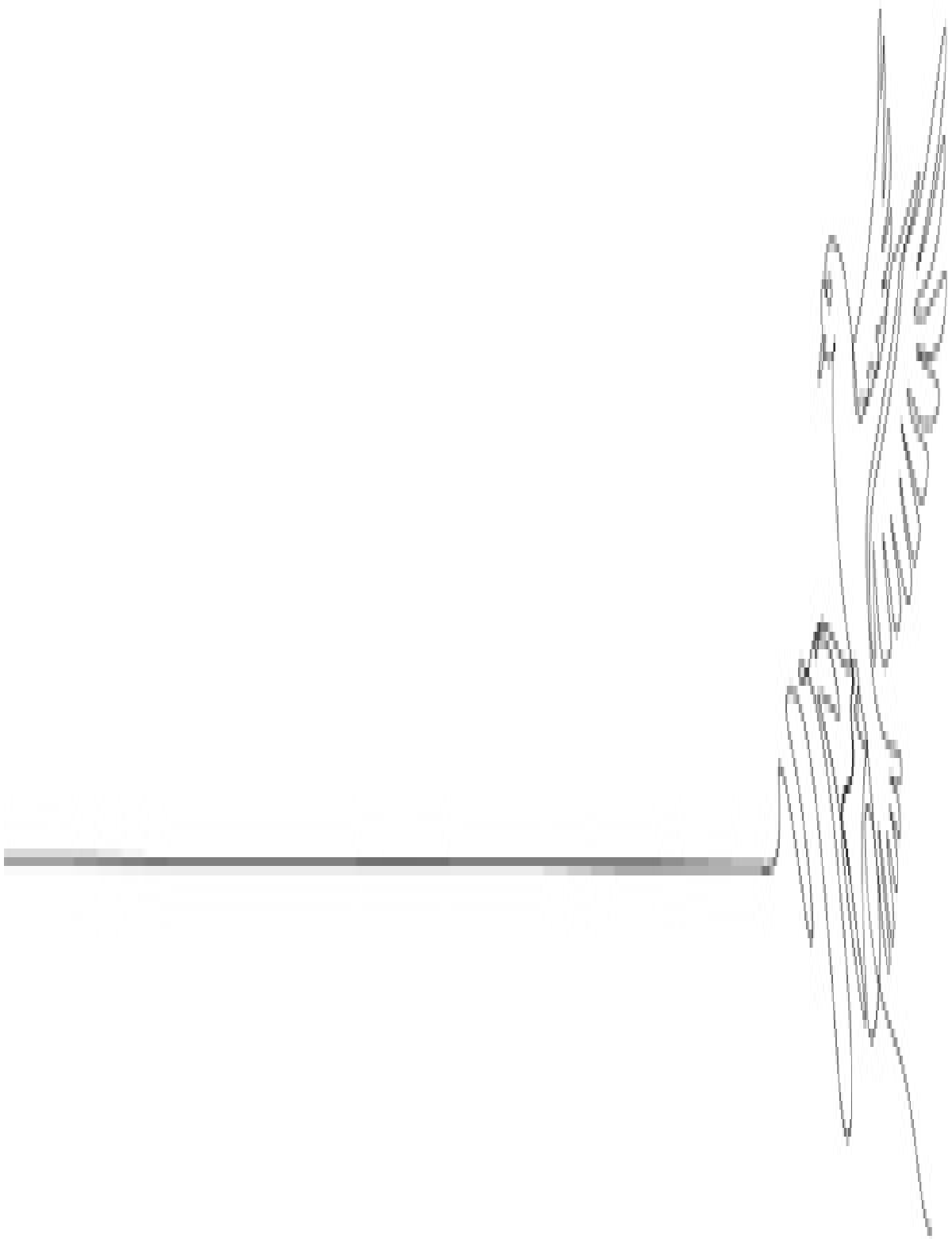
A expressão "terceira força" foi cunhada em meados do século XX, quando a vitalidade e o crescimento fenomenal do movimento pentecostal tornaram-se evidentes. Os clérigos perceptivos viram que, com o catolicismo romano e o protestantismo, o pentecostalismo constituía um "terceiro ângulo" ou "terceira força" no cristianismo contemporâneo. Mas a frase não foi usada apenas para referir-se às estatísticas ou ao tamanho do movimento. Foi aplicada ao pentecostalismo porque o movimento reviveu uma dimensão da fé cristã que quase foi ofuscada no mundo ocidental — a experiência do Espírito Santo. O desaparecimento da dimensão experiencial do cristianismo é o pano de fundo para a contribuição do pentecostalismo às missões contemporâneas. A teologia e experiência do Espírito devem ser usadas para resolver problemas contemporâneos relacionados à missão.

Um dos principais valores da minha abordagem à contribuição do pentecostalismo é que a metodologia não é de natureza polêmica. O fato de o autor ser missiólogo dentro do movimento pentecostal tem suas vantagens. Contudo, tanto os teólogos protestantes convencionais quanto os teólogos católicos romanos são as principais fontes para afirmar a doutrina negligenciada da pneumatologia na tradição cristã comum e suas implicações nas questões da teologia missionária contemporânea. Nosso esforço é enriquecer a teologia pentecostal de missão a partir da tradição cristã comum, mas, ao mesmo tempo, desenvolver novos insights pentecostais sobre questões missionárias contemporâneas. O enfoque um tanto quanto "ecumênico" na abordagem também inclui o movimento pentecostal no mundo não ocidental. Um dos principais contextos das questões contemporâneas missionárias diz respeito ao Movimento da Igreja Independente Africana. A noção de que as igrejas independentes africanas

representam, em sua maioria, movimentos pentecostais indígenas, destaca a questão importante da teologia missionária — a contextualização do evangelho em culturas não ocidentais. A inclusão desses "pentecostais ocultos" no movimento pentecostal em todo o mundo dá à igreja ocidental numerosos casos de estudo da encarnação do evangelho na cultura africana.

Sou grato ao Dr. Arthur F. Glasser, da Escola de Missão Mundial do Seminário Teológico Fuller, pela direção e aconselhamento na pesquisa da contribuição do pentecostalismo à teologia missionária contemporânea. Meu agradecimento especial também é estendido ao Dr. William W. Menzies pela leitura do manuscrito, oferta de conselhos inestimáveis e incentivo para publicar minhas descobertas, e ao Dr. Ben Aker pela contribuição editorial.

Prefácio à Segunda Edição (2015)



Por que um livro escrito há trinta anos seria publicado em segunda edição? Pelo fato de que o assunto do livro ainda é atual, ainda é de interesse e valor, e ainda tem certa qualidade duradoura. O movimento pentecostal-carismático mundial foi o tema da primeira edição de A Força Pentecostal em Missões , em 1985. O livro propunha que os pentecostais eram a terceira força nas missões e que, com as missões protestantes e católicas romanas, eles tinham uma contribuição a dar para a missão da igreja no mundo. Os movimentos pentecostais-carismáticos não só ainda estão conosco e são de interesse primário no cristianismo, mas nos últimos trinta anos eles proliferaram e tornaram-se fator importante na expansão da fé cristã no mundo, sobretudo no Hemisfério Sul. Hoje, nem é razoável falar de "cristianismo global" sem referência ao pentecostalismo. No cristianismo global, o movimento pentecostal-carismático tomou o centro do palco hoje e tem uma mensagem duradoura para a igreja e sua missão. Nosso ponto de vista é que os movimentos pentecostais em todo o mundo hoje são renovações do evangelho universal de Jesus sobre o Reino de Deus . O fenômeno carismático que os cristãos experimentam hoje era a experiência cristã normativa do Novo Testamento.

A expansão espontânea do movimento pentecostal-carismático nos últimos trinta anos fez com que a população maioritária do cristianismo mundial mudasse do Hemisfério Norte para o Hemisfério Sul. Hoje, essa parte do globo é responsável por dois terços dos cristãos pentecostais e carismáticos do mundo. A mais recente "onda" do movimento pentecostal-carismático começou a ganhar força no Hemisfério Sul em princípios do século XXI. Em alguns países, não só se tornou a forma dominante da fé cristã, mas, em alguns casos, os cristãos pentecostais-carismáticos se tornaram a maioria da população cristã. Se o movimento pentecostal-carismático tem uma contribuição para as missões cristãs hoje é ponto discutível.

Há trinta anos, no entanto, eu estava preparando uma dissertação de doutorado para a Escola Missionária Mundial, do Seminário Teológico Fuller, intitulada "Pentecostalismo e Missões: Distorção ou Correção? A

Contribuição Pentecostal para a Teologia Missionária Contemporânea" (publicada pela Hendrickson Publishers como A Terceira Força nas Missões). Na época, a maioria dos evangélicos considerava o pentecostalismo uma "distorção". Na década de 1980, alguns teólogos evangélicos diziam que o movimento pentecostal-carismático era uma "correção" para uma visão excessivamente racional da fé cristã. Minha dissertação tomou esse rumo, principalmente por servir-me de teólogos não pentecostais para apoiar a tese. Além disso, eu tinha informações próprias sobre a contextualização da teologia ocidental de uma tese anterior na Universidade de Seattle Pacífico, intitulada "Um Estudo de Caso na Contextualização da Teologia: Uma Crítica da Visão Reformada das Escrituras no Período Pós-Reforma", que apontou para uma distorção na teologia evangélica.

Na época de escrever a primeira edição de A Força Pentecostal em Missões, a sugestão de que o movimento pentecostal-carismático era uma "terceira força" nas missões cristãs era "uma ampliação" no ponto de vista dos evangélicos. Muitos estudiosos consideraram a alegação presunçosa. Para eles, o tema do movimento pentecostal-carismático mundial era um tanto esotérico, porque havia uma "diferença de informação" quanto ao tamanho e importância na comunidade evangélica. Mesmo depois das duas primeiras ondas do movimento pentecostal-carismático (os pentecostais clássicos em princípios do século XX e o movimento carismático em meados do século), ainda existia uma "diferença de informação" estatística a respeito do movimento mundial entre os evangélicos.

Percebi que algo estava errado. A ausência de um quadro estatístico do movimento mundial não fazia sentido. Embora a tecnologia não fosse o que é hoje, bastava criar estatísticas sobre o movimento mundial. Na época, havia grande interesse entre os evangélicos em apresentar um quadro estatístico dos povos não evangelizados no mundo, o qual foi feito com sucesso, documentando até a missão inacabada em tribos não alcançadas. A contínua obscuridade do movimento pentecostal-carismático mundial entre os evangélicos era um enigma. Felizmente, houve a então recém-lançada World Christian Encyclopedia (Enciclopédia Cristã Mundial, 1982), de

David Barrett, que era simpática ao pentecostalismo e forneceu estatísticas sobre o movimento mundial, inclusive estatísticas sobre o Movimento da Igreja Independente Africana, que ele considerou parte válida do movimento pentecostal-carismático mundial.

Minha tentativa de dar "uma estimativa confiável" do número de pentecostais clássicos e de carismáticos nas principais igrejas, bem como dos "novos pentecostais" nas igrejas independentes do mundo em desenvolvimento, estava repleta de dificuldades. Descobri que a "diferença de informação" não era de natureza tecnológica, mas um viés eclesiástico-teológico entre os evangélicos contra o pentecostalismo. A "diferença de informação" devia-se a: (1) viés ou preconceito contra o pentecostalismo; (2) viés denominacional e teológico contra os "carismáticos" e suas experiências com o Espírito em suas principais comunidades eclesiais; (3) etnocentrismo com relação aos movimentos pentecostais-carismáticos não ocidentais no mundo em desenvolvimento (os novos pentecostais); e (4) relatório falho dado pelos pentecostais clássicos (por exemplo, diferenciar entre "membros" e "congregantes" na contagem de pentecostais, o que reduziu significativamente as estatísticas totais). Todos os fatores acima causaram uma imagem subnotificada e subestimada do movimento mundial. No entanto, A Força Pentecostal em Missões mostrou que o movimento pentecostal-carismático mundial em 1985 era uma força importante na missão da igreja e representava um terço estatístico de "cristãos nascidos de novo em todo o mundo" — uma verdadeira "terceira força" em missões cristãs.

Infelizmente, três décadas depois, as mesmas dificuldades estão presentes hoje para obter uma estimativa confiável do movimento pentecostal-carismático mundial. É por isso que achei importante publicar uma segunda edição do meu livro original. Hoje, apesar das três "ondas" históricas da renovação pentecostal-carismática, ainda há uma hesitação em relatar claramente as estatísticas mundiais do movimento, e as estatísticas ainda estão subestimadas pelas mesmas razões que em 1985. Ironicamente, é o que ainda ocorre mesmo após o crescimento explosivo da "terceira onda" no Hemisfério Sul no século XXI. Ainda não há muita reflexão entre os

evangélicos sobre esse crescimento pentecostal-carismático sem precedentes da fé cristã, bem como uma imagem estatística precisa do movimento global. Depois de trinta anos de crescimento espantoso dos movimentos pentecostais-carismáticos, é irônico que qualquer tipo de "diferença de informação" ainda reste; mas, resta, sobretudo no Hemisfério Sul. Portanto, temos de focar novamente no que outrora chamamos de "pentecostais ocultos" — a contextualização da fé cristã, em sua "forma pentecostal", nas muitas culturas e nações do Hemisfério Sul.

A maneira um tanto quanto agressiva como este livro busca informações precisas sobre os movimentos pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul, desafiando as estatísticas contemporâneas, não é de natureza sectária e representante do triunfalismo pentecostal. É para preservar a experiência pentecostal do Espírito como contribuição para as missões mundiais, que foi o tema da edição de 1985. Depois de trinta anos e três ondas de renovação pentecostal-carismática, agora afirmamos claramente que as evidências históricas e contemporâneas de renovações mostram que a experiência pentecostal com o Espírito é a experiência cristã normativa do Novo Testamento. Em outras palavras, entendemos que as três ondas históricas dos movimentos pentecostais-carismáticos, facilmente distinguíveis nos séculos XX e XXI, são renovações do evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus.

Essa visão do evangelho no Novo Testamento impede a tradicional bifurcação evangélica da obra de Cristo e do Espírito (Yong, 2005, p. 37; Tan-Chow, 2007, p. 34). Ambas são parte essencial da teologia do Reino de Jesus. Não há necessidade de os teólogos do Hemisfério Sul lutarem com categorias ocidentais, racionais e analiticamente orientadas da teologia sistemática (soteriologia e pneumatologia) para a articulação de teologias indígenas. Não precisam ser descritas de maneira estranha como "soteriologia pneumatológica". A teologia bíblica do evangelho do Reino de Deus inclui inerentemente ambas as categorias da teologia sistemática. Na verdade, incorpora todas as suas categorias.

Em vez de ser sectário em apontar para o verdadeiro impacto e tamanho do movimento pentecostal-carismático mundial, nosso propósito é defender e sustentar a dupla "Boas Novas do Reino de Deus": a morte redentora de Jesus Cristo pelo pecado da humanidade e o dom do Espírito. Esta não é uma descrição arbitrária das "Boas Novas", que tenta justificar o distintivo pentecostal; nem é a tentativa de delinear todas as coisas boas no evangelho (por exemplo, evangelhos "quádruplos" ou "quíntuplos"). É a descrição de Jesus dada ao evangelho e a percepção dos apóstolos dada ao evangelho que eles declararam em todo o Novo Testamento. A teologia do Reino dada por Jesus no Novo Testamento é também um tema bíblico do Antigo Testamento (Bright, 1953; Pomerville, 2009, p. 104-114), e é o fundamento para a teologia pentecostal — uma teologia bíblica em oposição a uma teologia sistemática.

Ainda que a primeira edição de A Força Pentecostal em Missões mostrou que a influência da teologia e cultura racionalista da pós-Reforma reduziu a experiência do Espírito Santo na visão evangélica do evangelho, houve um sentido em que o estudo de 1985 estava incompleto. Mencionei na primeira edição a influência negativa da teologia dispensacionalista que distorceu o evangelho e impediu uma verdadeira teologia pentecostal da missão. Mostrei que foi prejudicial para a teologia pentecostal e para o relato de informações sobre o pentecostalismo, mas seu perigo para a mensagem do evangelho e para a missão cristã em curso não se desenvolveu. Ironicamente, essa teologia heterodoxa — que contradiz a teologia da Reforma, a teologia trinitária da missão e o evangelho do Reino de Deus apresentado por Jesus — enfraquece o cerne do movimento pentecostal-carismático e continua a influenciar os evangélicos e pentecostais trinta anos depois.

Será que a "terceira onda" de renovação pentecostal-carismática no Hemisfério Sul hoje, onde dois terços da comunidade cristã é pentecostal-carismática e existem teologias indígenas de missão emergentes, ainda está nos dizendo algo sobre a deficiência da teologia evangélica e pentecostal no Norte? A discussão de A Força Pentecostal em Missões sobre o tema do Reino de Deus no Novo Testamento estabelece as bases para uma teologia

pentecostal bíblica que contradiz e corrige a teologia dispensacionalista. O tema do Reino de Deus na primeira edição era visto como a base para uma verdadeira teologia pentecostal, e exemplos dessa disputa foram dados na discussão sobre a teologia missionária contemporânea; mas a necessidade urgente de desenvolver uma teologia bíblica para substituir a chamada teologia dispensacionalista "bíblica" não foi buscada.

O intervalo de trinta anos proporcionou mais oportunidades para investigar a influência da teologia dispensacionalista entre evangélicos e pentecostais. Na preparação e escrita dos meus livros desde então (Culture Blind Evangelicals and the Good News of the Kingdom of God, 2009; Rediscovering the Gospel: Its Eclipse in American Culture, 2010; e The New Testament Case against Christian Zionism: A Christian View of the Israeli-Palestinian Conflict, 2014, todos sem edição em português), tornou-se evidente que a teologia dispensacionalista foi amplamente instrumental para impedir os evangélicos de considerar seriamente o tamanho do movimento pentecostal-carismático (a "diferença de informação"), bem como obscurecer a experiência pentecostal como verdadeira opção para os evangélicos crerem.

Hoje, a influência da teologia dispensacionalista entre os evangélicos e os pentecostais continua a obscurecer o movimento pentecostal-carismático mundial, e continua a impedir os evangélicos de ver os movimentos como renovações do evangelho normativo neotestamentário do Reino na experiência cristã. O cerne de cada um dos livros que escrevi fala da necessidade de ver a teologia do evangelho do Reino de Jesus e a expressão de seus apóstolos dessa teologia como uma "teologia bíblica" no Novo Testamento que substituiria a influência danosa de uma teologia dispensacionalista focalizada em Israel. Por termos como "dispensacionalistas", essa teologia nega a presença do poderoso "evangelho do Reino" hoje, a igreja como o novo povo capacitado por Deus que medeia o evangelho para o mundo e a própria era do Espírito. É um sistema teológico que contradiz os princípios básicos da teologia da Reforma e suplanta o papel de Jesus no ponto médio da história da salvação com uma teologia centrada em Israel. O meu livro The New Testament Case against

Christian Zionism [Argumentos do Novo Testamento contra o Sionismo Cristão] expõe o uso do sionismo cristão dessa teologia heterodoxa, sua erosão da verdade do evangelho e o caos e contradições que ela causa na comunidade evangélico-pentecostal.

A primeira edição da discussão da teologia missionária e da teologia bíblica colocou em relevo o fracasso e a inadequação da teologia dispensacionalista. Nesta segunda edição, forneço mais comentários e exemplos da contextualização do evangelho no Hemisfério Sul (teologias indígenas), que abordam o fracasso da teologia dispensacionalista em relação à missão contínua da igreja e seu ofuscamento das "Boas Novas do Reino de Deus" no mundo hoje; seu foco excessivo em um reino escatológico marginaliza a presença imediata de Cristo no Reino de Deus "já" e sua prontidão em satisfazer suas necessidades. Entretanto, uma refutação completa da teologia dispensacionalista não é possível nesta segunda edição de A Força Pentecostal em Missões. Para isso, o leitor deve consultar o livro The New Testament Case against Christian Zionism: A Christian View of the Israeli-Palestinian [Argumentos do Novo Testamento contra o Sionismo Cristão: Uma Visão Cristã do Conflito Israel-Palestino].

*** * ***

Na mesma época das "duas ondas" de renovação semelhantemente pentecostal no início do século XX nos reavivamentos da Rua Azusa, bem como o movimento carismático nas principais igrejas protestantes em meados do século nos Estados Unidos, os correspondentes e simultâneos derramamentos do Espírito ocorreram nas igrejas do Hemisfério Sul, algumas das quais não tinham relação histórica com os movimentos no Hemisfério Norte. Em 1985, muitos evangélicos negaram que esses movimentos "independentes" fossem "cristãos", afirmando que eram apenas "movimentos nativistas". Há uma forma mais sutil da negação da validade dos movimentos pentecostais-carismáticos no hemisfério sul que permanece hoje. Outrora, alguns dos movimentos estavam vagamente

relacionados a outras “igrejas missionárias não pentecostais”, ainda que estivessem experimentando uma renovação dos fenômenos pentecostais do século I. Minha primeira edição defendeu o “lugar” delas na renovação pentecostal-carismática. Hoje, mais de trinta anos depois, é necessário chamar a atenção mais uma vez a esses “pentecostais ocultos”. Embora não estejam tão ocultos hoje, ainda são estatisticamente subnotificados e ainda vistos com suspeita. É irônico, porque a renovação pentecostal no Hemisfério Sul — a terceira onda — pode ter criado a “primeira força” nas missões cristãs do século XXI. No entanto, essa noção é obscura no Ocidente, devido à subnotificação do que tem sido chamado de movimentos “neopentecostais”, “renovacionistas” e “independentes” no Hemisfério Sul.

A primeira edição de A Força Pentecostal em Missões mostrou que as Escrituras eram centrais nos movimentos da igreja independente no “mundo em desenvolvimento”. Essas igrejas eram o povo da “Bíblia”, o povo que cria que Jesus era o Senhor e Salvador de todos. Eram crentes que, em suas igrejas, não colocavam ênfase específica no dom do Espírito ou no “batismo pentecostal com o Espírito”. Eram apenas indivíduos que respondiam com fé a Jesus e sua mensagem das “boas novas do reino de Deus” apresentadas no Novo Testamento (Lc 4.43; Mt 4.17, 23; 9.35), sem a cosmovisão restrita e racional e o evangelho racional que eram tão proeminentes no Hemisfério Norte. Ao contrário, sua cosmovisão indígena estava naturalmente aberta aos fenômenos sobrenaturais do mundo do Novo Testamento. De modo irônico, foram acusados exatamente por isso. Muitos haviam abandonado a associação com as igrejas das missões ocidentais e, nessa nova liberdade, buscaram nova identidade — como cristãos —, contextualizando o evangelho do Reino de Deus em suas culturas em um mundo pós-colonial.

Hoje, com a retrospectiva de trinta anos, vemos que no início do século XXI as igrejas do Hemisfério Sul haviam amadurecido em seus ambientes culturais não ocidentais, crescendo na Palavra de Deus e testemunhando o poder do evangelho do Reino de Deus entre os países vizinhos, entre culturas semelhantes às delas. O que equivalia a “ataques a suas culturas” por parte dos missionários ocidentais, ao impor um evangelho e uma

teologia orientados para o Ocidente nos tempos colonial e pós-colonial, agora se desvaneceu no passado histórico. Agora elas não precisavam mais lidar com conceitos e formas de culto estrangeiros no desenvolvimento de sua própria expressão cultural da fé cristã, e seus esforços para testemunhar em áreas e culturas vizinhas não envolviam um esforço missionário "transcultural" da magnitude que os ocidentais missionários haviam enfrentado. Seus "campos missionários" eram vizinhos "culturalmente próximos", e a difusão da fé era natural e espontânea entre as comunidades pobres do Hemisfério Sul, assim como na história da Igreja Primitiva nos tempos do Novo Testamento.

Foi nessas "circunstâncias comuns" de crer e proclamar o "evangelho duplo" — Jesus como Senhor e Salvador de todos e seu dom do Espírito habitante com manifestações externas e carismáticas do Espírito — que houve uma rápida e profunda expansão da fé cristã nas culturas e nações do Hemisfério Sul no século XXI. O evangelho do Reino naturalmente ressoa com os pobres que prontamente respondem à mensagem de esperança (Mt 5.3). Faço essa breve descrição da "terceira onda" da renovação pentecostal-carismática — o que está acontecendo "no sul" — como o poder do evangelho do Reino de Deus apresentado por Jesus sendo desencadeado entre os povos responsivos em uma expansão espontânea da fé cristã. A terceira onda do movimento pentecostal-carismático no Hemisfério Sul confirma que tais movimentos são "renovações" do poderoso "evangelho do Reino de Deus". Mas há também o senso de que um paradigma novo, estimulante e efetivo da fé cristã está emergindo para a evangelização mundial.

Não só o centro do cristianismo mudou para o sul global, mas a futura missão da igreja para o mundo mudou também para lá. Nos próximos trinta e cinco anos (em 2050), de acordo com previsões, o mundo será dominado por 2.918.070.000 cristãos e 2.761.480.000 muçulmanos. Alguns no "norte" veem isso como presságio de conflito e guerra entre as duas religiões (influência da teologia dispensacionalista). Contudo, não é necessário sucumbir ao pessimismo "dispensacionalista" ou ao resultado desastroso da escatologia pseudoapocalíptica da teologia dispensacionalista, que tenta

“ajudar a Deus” com a vinda do Armagedom. Pelo contrário, há razões para crer que tal situação possa representar um período sem precedentes de missões para a proclamação das universais e poderosas “boas novas do reino de Deus”, bem como ocasião para a fé cristã expandir espontaneamente no mundo antes da volta do Senhor (Mt 24.14).

Nesse “novo paradigma pentecostal” da fé cristã no sul, os cristãos estão experimentando a norma da experiência espiritual do Novo Testamento e o poder do evangelho do Reino de Deus. O contexto de ódio entre o Ocidente e o islamismo, que é tão predominante no Hemisfério Norte e exacerbado pelo sionismo cristão e sua excessiva e infundada influência de Israel na teologia dispensacionalista, não é parte importante da equação no Sul. Portanto, as igrejas do Hemisfério Sul podem muito bem ser a resposta para alcançar o mundo do islamismo (que está em seu meio) com as “Boas Novas” universais do Reino de Deus. Nesta segunda edição, quero confirmar o tamanho e a vitalidade do movimento pentecostal-carismático no Hemisfério Sul e também chamar a atenção para essa missão no islamismo. O Hemisfério Sul, com a afinidade cultural de seus cristãos com o Novo Testamento e seu evangelho do Reino de Deus, anuncia um grande movimento no futuro das missões cristãs, que é a “primeira força” literal nas missões.

Paul A. Pomerville

Bali, Indonésia, 2015

Sumário

Capa

Folha de Rosto

Créditos

Prefácio de Arthur F. Glasser (1985)

Prefácio de William W. Menzies (1985)

Prefácio à Primeira Edição (1985)

Prefácio à Segunda Edição (2015)

Introdução: Missões de Uma Perspectiva Pentecostal

Uma Perspectiva Evangélico-Pentecostal

Quem É “Evangélico”?

Quem É “Pentecostal”?

Um Novo Paradigma: O Cristianismo Global

O Novo Paradigma É Correção do Antigo Paradigma

PARTE UM: PENTECOSTALISMO: DISTORÇÃO OU CORREÇÃO?

1. Uma “Terceira Força” Emergente.

Uma Diferença de Informação

Os Pentecostais Ocultos

Uma Estimativa Confiável do Pentecostalismo (1985)

Uma Estimativa Confiável do Pentecostalismo (2015)

2. Um Movimento de Renovação

O Verdadeiro Elemento Distintivo dos Movimentos Pentecostais-Carismáticos

A Necessidade de uma Abordagem Holística

A Teoria "Centrífugo-Jerusalém"

Evidências das Origens Universais

A Natureza da História da Salvação Relacionada ao Movimento

O Movimento Pentecostal: Uma Renovação do Evangelho do Reino

3. Uma Correção de uma Distorção Ocidental

Evidências de Distorção na Teologia Ocidental

A Negligência do Papel do Espírito na Teoria e Prática Missionária

4. Uma Experiência com o Espírito

Quem São os Pentecostais? Um Denominador Comum

Uma Experiência Normativa

Sua Mensagem: “Deus Conosco”

PARTE DOIS: PENTECOSTALISMO: UMA CONTRIBUIÇÃO MISSIONÁRIA

5. A Estratégia Pentecostal e Missionária

Estratégia Missionária: Pragmatismo ou Teologização?

Teologia como Teoria e Prática

Reconhecendo as Fases da Teologização

Como É a Estratégia Missionária “Pragmática”?

6. As Questões Missionárias Contemporâneas e Pentecostais

Questões Missionárias com as Lacunas Pneumatológicas

A Problemática Atividade de Deus nas Missões

A Missio Dei e a “Nova Missão”

7. Os Pentecostais e o Reino de Deus

O Reino sem o Espírito?

O Reino e a Missão Trinitária

Epílogo (2015)

Apêndice: Visão Reformada Histórica das Escrituras versus Visão Reformada Escolástica das Escrituras

Referências

Índice Remissivo

Landmarks

Capa

Folha de Rosto

Página de Créditos

Prefácio

Sumário

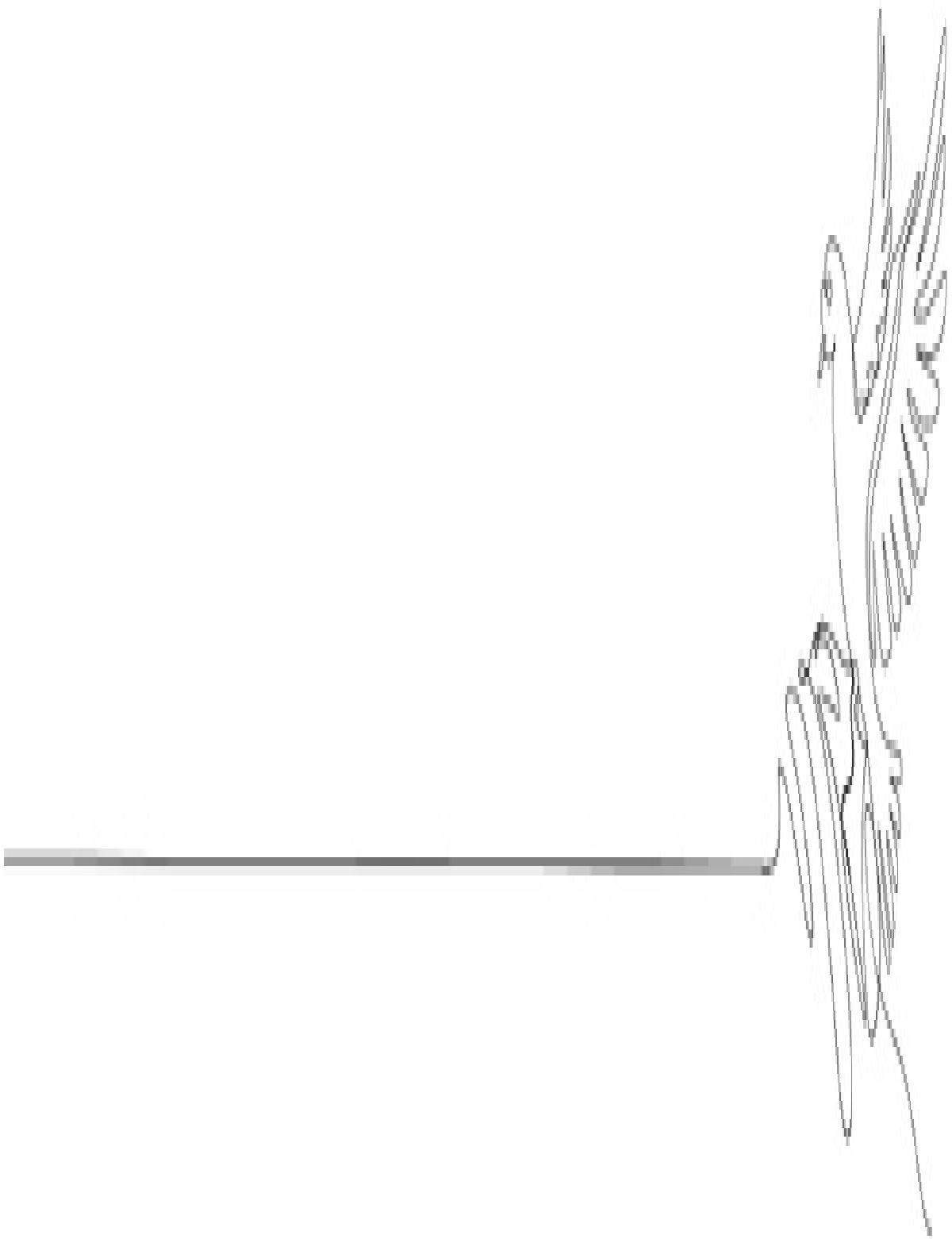
Introdução

Início

Bibliografia

Índice

Introdução: Missões de Uma Perspectiva Pentecostal



Este livro chama a atenção para a contribuição pentecostal dada às missões contemporâneas. A noção de contribuição envolve um movimento pentecostal mundial que representa um crescimento fenomenal, e também uma deficiência nas missões contemporâneas. Um desordenado "silêncio sobre o Espírito Santo" faz parte da herança da missão protestante. O movimento pentecostal aborda esse silêncio de maneira significativa. O valor deste livro para as missões contemporâneas diz respeito ao grau em que o silêncio afeta a missão contínua de Deus no mundo de hoje — da perspectiva pentecostal de que o silêncio pneumatológico é um problema crítico na resposta da igreja à missão de Deus hoje.

As teologias missionárias contemporâneas negligenciam o papel do Espírito Santo. Max Warren refere-se à negligência do Espírito quando fala do pentecostalismo e do movimento carismático como movimentos de "protesto". Ele afirma que os movimentos protestam contra a negligência do papel do Espírito Santo e que eles são uma correção saudável para o entorpecimento da vida da igreja (Warren, 1976, p. 126). Michael Green também fala da negligência como "domesticação" do Espírito no Ocidente (Green, 1975, p. 12). O "silêncio sobre o Espírito Santo" não se restringe às teologias da missão ocidental. William Menzies fala de um "subordinacionismo prático" do Espírito na teologia cristã devido ao enfoque contextual das teologias dos séculos XVIII e XIX (Menzies, 1979, p. 68, 71). As declarações de credos da igreja nesses períodos atestam o baixo perfil do Espírito Santo na teologia ocidental, e a raiz do "silêncio" diz respeito à contextualização da fé cristã na cultura ocidental.

No estudo definitivo de Harry Boer sobre o significado do Pentecostes para as missões, ele expressa surpresa com a escassez de atenção teológica dedicada a esse assunto (Boer, 1961, p. 12). David Bosch também afirma que a pneumatologia, em termos do ministério dirigido pelo Espírito, começou a ser negligenciada já no século II. Ele sustenta que a dimensão missionária da pneumatologia foi redescoberta no século XVIII, mas que não desempenhou um papel significativo na teologia protestante (Bosch, 1980, p.

241-242).

Enquanto a pneumatologia muitas vezes tomou o lugar de apêndice à teologia nos períodos supramencionados, sua ausência na teologia missionária contemporânea é especialmente notável. No início do século XX, Roland Allen declarou: "O trabalho missionário como expressão do Espírito Santo recebeu atenção tão leve e casual que quase escapa à atenção do leitor apressado" (Allen, 1960, p. 21). No último quarto do século XX, a observação de Allen, pelo menos em termos do papel missionário do Espírito Santo, ainda é verdadeira. Relativamente pouco tem sido escrito sobre o significado crucial do Espírito Santo em conexão com o testemunho missionário da igreja, assunto que Allen falou como "um hemisfério inteiro do Espírito" (1960, p. 21). Lindsell (1949) com Allen (1960) e Boer (1961) apoiam a tese de que o papel do Espírito Santo nas missões modernas e na teologia missionária é grandemente negligenciado.

Os pentecostais são prontos em reconhecer a negligência da pneumatologia, mas demoram a articulá-la. Melvin Hodges, missiólogo pentecostal clássico, é específico em descrever a negligência. Ele expõe que o "silêncio sobre o Espírito Santo" é a negligência de uma qualificação indispensável para as missões, a saber, a dotação do poder pentecostal (Hodges, 1977a, p. 149). Ele liga o sucesso relativo das missões pentecostais diretamente com o "lugar" que os pentecostais dão ao Espírito Santo, um lugar semelhante ao que os crentes do Novo Testamento deram ao Espírito (p. 35). O crescimento fenomenal do movimento pentecostal e seu impulso missionário dinâmico estão por trás da afirmação de Hodges. Tal evidência é digna da atenção do mundo evangélico.

O valor da primeira edição do livro para os pentecostais foi que se tratou de um esforço para articular a contribuição pentecostal para as questões contemporâneas da teologia missionária. Ajudou a preencher a enorme lacuna que existia em relação à literatura missiológica orientada aos pentecostais. A diferença de informação missiológica pode ter sido devido à

tendência dos pentecostais ao ativismo; eles são “teólogos da tarefa” (o foco teológico está nos encontros específicos da missão). Pode ter sido devido à falta de formação acadêmica no campo da missiologia (ou a incapacidade de apreciar sua importância para a missão no mundo moderno). A articulação da teologia pentecostal da missão é crucial para o movimento pentecostal. Os pentecostais não percebem que a teoria missionária estabelece a base teológica necessária para orientar a prática missionária. Mas a teologia missionária fornece um critério bíblico para avaliar a atividade missionária à luz dos problemas missionários contemporâneos da missão. Ao examinar a teologia missionária pentecostal neste estudo, a perspectiva limita-se ao ponto de vista pentecostal clássico um tanto quanto representativo e, claro, ao meu próprio ponto de vista teológico específico.

Uma Perspectiva Evangélico-Pentecostal

Tentarei definir minha própria perspectiva evangélico-pentecostal. Pode ser surpreendente para alguns evangélicos ver que a perspectiva pentecostal difere pouco do resto do evangelicalismo em questões de crença cristã básica. No entanto, ficará claro que a perspectiva pentecostal tem uma "vantagem" quando confronta a dimensão experiencial da fé cristã. A perspectiva também é crucial para expor uma distorção fundamental que a cosmovisão ocidental trouxe à fé cristã — sua intelectualização ou racionalização. É um trunfo definitivo para avaliar o movimento pentecostal em todo o mundo. Uma abordagem simpática ao pentecostalismo é essencial quando se avaliam expressões não ocidentais do fenômeno (por exemplo, as igrejas independentes africanas).

Vejo minha perspectiva pentecostal-evangélica como trunfo para o estudo do pentecostalismo e das missões. Minha experiência pentecostal, educação (em parte), ordenação e ministério ocorreram no contexto da comunidade das Assembleias de Deus. Como pentecostal participante, identifiquei-me com o empreendimento missionário do pentecostalismo clássico, suas pressuposições, normas e valores. Em outras palavras, represento a perspectiva de uma pessoa de dentro em relação à cosmovisão pentecostal e aos esforços missionários do movimento. Esse conhecimento intuitivo do movimento oferece a oportunidade de fazer uma avaliação crítica sobre a perspectiva de um participante favorável. Os novos movimentos religiosos, como o pentecostalismo, não são descritos com objetividade por observadores externos. Há numerosas ilustrações a esse respeito ao longo deste estudo. Especialmente pungente são as ilustrações que emergem das observações do pentecostalismo em culturas não ocidentais. Do ponto de vista dos críticos, os movimentos "servem como manchas espirituais de tinta, pois os relatos dos movimentos dizem-nos mais sobre os observadores do que sobre os observados" (Needleman, 1978, p. 142). Portanto, minha perspectiva interior é fundamental para articular a contribuição pentecostal

para as missões contemporâneas.

O conhecimento do valor da cosmovisão pentecostal clássica não significa que o estudo seja excessivamente tendencioso ou de natureza doutrinária. Pelo contrário, o conhecimento permite o controle do viés. A pesquisa é sempre uma interpretação. O viés é inevitável; a objetividade pura é ilusão. No entanto, o viés de uma pessoa pode ser medido quando é explícito. Em vez de uma suposta abordagem com "menos pressuposição", a objetividade envolve a eliminação de pressuposições, valores e desejos "inconscientes". A objetividade "científica" diz respeito ao reconhecimento de um possível viés e à implementação de meios para controlá-lo. Este estudo é abordado com a consciência do impacto que minha cosmovisão pentecostal traz à tarefa. A cosmovisão é reconhecida como o contexto que interfere na interpretação.

Quem É “Evangélico”?

O termo “evangélico” é tão problemático quanto o termo “pentecostal”. O que significa a conexão dos dois termos com um hífen (evangélico-pentecostal)? Em primeiro lugar, pretende comunicar que os pentecostais fazem parte do evangelicalismo contemporâneo. Mas isso ainda precisa de esclarecimento, pois quem é “evangélico”? David Bosch observa que os pentecostais-carismáticos constituem um dos seis grupos evangélicos distintos: os novos evangélicos, os fundamentalistas separatistas, os evangélicos confessionais, os movimentos pentecostal e carismático, os evangélicos radicais e os evangélicos ecumênicos (1980, p. 30). Esse reconhecimento não pentecostal dos pentecostais como grupo evangélico identifica minha perspectiva como evangélica. No entanto, minha perspectiva evangélico-pentecostal está mais próxima do grupo “novo evangélico” listado acima do grupo “fundamentalista separatista”. A distância teológica entre esses dois grupos representa, de certa forma, minha própria peregrinação teológica. Tal peregrinação envolve uma compreensão mais informada da Escritura, da teologia e do movimento cristão contemporâneo. Mas também envolve a retenção e a contínua apreciação do que é básico para a fé e experiência evangélica de alguém. Pelo menos, os grupos da Bosch acima mostram que o evangelicalismo é tudo menos um bloco monolítico!

Em seu artigo “The Split-Up Evangelicals” [Os Evangélicos Divididos], Billy Graham diz que ele teria dificuldade em definir o que o evangelicalismo é hoje (Woodward, 1982, p. 89). Por “divisão”, o artigo refere-se aos interesses do grupo evangélico fundamentalista, cujo líder o artigo declara que é Jerry Falwell, e do mais moderado grupo central do evangelicalismo (os novos evangélicos), que “desvencilharam-se das tendências separatistas inerentes ao fundamentalismo” (p. 89). O artigo atribui a liderança do último grupo, pelo menos simbolicamente, a Billy Graham. No entanto, a identificação do evangelicalismo com pessoas específicas apenas confunde a

questão. O artigo tenta definir e identificar os "evangélicos", quando afirma que, uma geração atrás, o evangélico era o protestante que enfatizava: (1) o compromisso pessoal com Jesus (em geral, uma experiência de "novo nascimento"), (2) a autoridade bíblica e (3) o "interesse" em fazer conversões (p. 89). Em vez de o que divide os evangélicos, a chave para sua identificação e definição é o que eles têm em comum.

A definição de "evangélico" propriamente diz respeito a uma identificação dos princípios que encontram-se na tradição cristã central, princípios que são impulsos do "evangelho" no Novo Testamento. Alguns estudiosos chamam esses princípios de "impulso evangélico". De acordo com a tripla ênfase da Reforma, o impulso evangélico tinha a ver com: (1) a autoridade das Escrituras, (2) a salvação pela fé e (3) o sacerdócio universal dos crentes (Webber & Bloesch, 1978, p. 46-47). Contudo, uma descrição do impulso evangélico pelo qual podemos aproximar o significado do evangelicalismo deve ir além do fenômeno fundamentalista e do trabalho dos teólogos escolásticos do século XIX!

Sete princípios que foram identificados com o impulso evangélico na história são: (1) a autoridade da Palavra de Deus, (2) a ortodoxia (crença correta), (3) a salvação pessoal pela graça, (4) a dedicação e o compromisso, (5) o evangelismo e as missões, (6) o ecumenismo (koinonia) e (7) a preocupação social (Ramm, 1973; Inch, 1978; Quebedeaux, 1974 e 1978; Webber & Bloesch, 1978; Bloesch, 1973; Dayton, 1976). Portanto, o evangélico é o cristão que se identifica com essa configuração particular de crença e prática. O evangelicalismo representa esse "impulso", que abrange a história da igreja, desde o Pentecostes até o presente, e todo o espectro eclesiástico da fé cristã no mundo contemporâneo. Nenhum grupo particular está em foco quando se fala de "evangélico"; mais exatamente, o foco está nos princípios de crença e prática. São os princípios extraídos do Novo Testamento e ilustrados na tradição central da igreja cristã.

A experiência distintiva do pentecostalismo com o Espírito Santo dá nova

nitidez ao termo “evangélico”. A experiência distintiva com o Espírito faz com que os pentecostais retornem para além do fenômeno fundamentalista do século XIX, e da própria Reforma, para o “evangelho”, conforme descrito pela Igreja Primitiva no Novo Testamento. Como movimento de renovação, o pentecostalismo representa uma renovação da experiência cristã do século I. No entanto, tem mais a contribuir para o evangelicalismo contemporâneo do que um ponto de referência específico do Novo Testamento (o Dia de Pentecostes). Traz à tona uma dimensão da fé cristã que quase foi ofuscada no cristianismo ocidental: a dimensão experiencial.

O pentecostalismo acrescenta um “oitavo princípio” ao impulso evangélico descrito acima: o princípio da natureza dinâmica da fé cristã. Na verdade, não é um princípio adicional, mas uma parte inerente — o núcleo dinâmico — de todo o impulso evangélico. Fala-se aqui de um princípio adicional por causa do seu desaparecimento na história do cristianismo ocidental. O pentecostalismo representa a restauração da dimensão dinâmica do Espírito para cada um dos princípios do impulso evangélico. O oitavo princípio envolve a atividade de Deus na experiência cristã contemporânea, em termos do ministério do Espírito Santo.

Cada um dos princípios do impulso evangélico poderia ser, e frequentemente é, realizado de modo intelectual e estático, não refletindo de modo algum a atividade de Deus neles. O princípio da autoridade da Palavra de Deus no evangelicalismo é estático e desprovido da atividade do Espírito Santo. Considera-se que o seu locus é o texto da Escritura, e não o testemunho do Espírito no coração do crente, como os reformadores acreditavam. É comum, nessa questão, confundir o critério da erudição bíblica com o ministério do Espírito Santo. O princípio da ortodoxia também é sustentado de maneira estática, que é referido como um depósito doutrinário imutável transmitido do século XVI ou XIX. A racionalização da fé cristã é especialmente evidente aqui. A suposição é que os resultados da contextualização da fé cristã em um período específico da história da igreja são absolutos, normativos e perenes. Esse ponto de vista da ortodoxia apresenta problemas para a contextualização da fé em culturas não ocidentais na contemporaneidade. O caos que a distorção traz ao mundo em

desenvolvimento por meio dos esforços missionários ocidentais é ilustrado pelo fato de não se contextualizar a fé cristã e os movimentos independentes "reacionários" resultantes naquela parte do mundo. O princípio da salvação pela graça é intelectualizado até que a conversão seja interpretada como aceitação intelectual da doutrina correta, e a fé é considerada um caso "sem provas" (isto é, separadamente da Escritura) no evangelicalismo. A expectativa da atividade de Deus além da experiência de conversão é considerada falta de fé! Os dois últimos capítulos deste livro mostram como os princípios do evangelismo e missões são distorcidos quando a atividade mediadora do Espírito Santo através da igreja é eliminada no pensamento missionário. Os termos são redefinidos até que a conversão, o evangelismo e a missão da Grande Comissão desapareçam na missão da igreja para o mundo contemporâneo. Por conseguinte, continua com cada um dos princípios evangélicos — cada um pode ser meramente um conceito estático e, portanto, distorcido quando a dimensão dinâmica da pneumatologia é negligenciada.

Quando o "oitavo princípio" do impulso evangélico é levado em consideração, a fé cristã envolve uma experiência viva e dinâmica com Deus Espírito Santo. Deus Espírito Santo está ativo em relação à sua Palavra escrita (o princípio da autoridade da Palavra de Deus). A autoridade da Palavra diz respeito ao testemunho do Espírito que confirma essa Palavra no coração de homens e mulheres. Deus Espírito Santo está ativo na contextualização do evangelho, em novas aplicações da Palavra na vida de fé na sociedade (o princípio da ortodoxia). A teologia é vista como um processo dinâmico, bíblico e contemporâneo, que serve a igreja em sua vida de fé contemporânea. O medo desordenado do sincretismo, tantas vezes demonstrado pelos teólogos ocidentais em relação às teologias do mundo em desenvolvimento, seria dissipado se a dimensão dinâmica desses dois primeiros princípios estivesse em foco. Deus Espírito Santo também está ativo em missões de conversão hoje. As dimensões da experiência de salvação são centrais para a teologia missionária (o princípio da salvação pessoal pela graça). Portanto, a motivação, a natureza e a execução das missões envolvem principalmente o mandato evangelístico sob a supervisão ativa de Deus Espírito Santo (o princípio do evangelismo e das missões). Deus Espírito Santo está ativo, como estava no século I, nas áreas da piedade e adoração (o princípio da dedicação e compromisso). No

movimento pentecostal-carismático, Deus Espírito Santo está ativo em trazer à existência um ecumenismo nascido do Espírito (o princípio do ecumenismo). Deus Espírito Santo está ativo na igreja para satisfazer a necessidade total do mundo (o princípio da preocupação social). Por meio da atividade mediadora do Espírito Santo, Deus opera através do seu povo no mundo para trazer justiça e retidão. Sua presença e atividade imediata nessa causa é uma realidade.

Os sete princípios evangélicos mencionados aqui, especialmente no contexto do "oitavo princípio pentecostal" (a atividade de Deus Espírito Santo) compõem a agenda geral da teologia missionária contemporânea. Isso é, em si, indicação da contribuição pentecostal potencial para a teologia missionária. O pentecostalismo envolve a suposição da atividade contínua de Deus no mundo hoje, e a suposição aborda uma dimensão importante da teologia missionária contemporânea.

A perspectiva pentecostal traz novas percepções sobre como Deus está ativo por meio do ministério interno e externo do Espírito Santo. Preocupa-se com o princípio "ôntico" da teologia e da experiência cristã. Isso se refere a uma visão da fé, que vê o cristão confrontar as Escrituras e o Espírito Santo. O processo teológico e a experiência cristã têm o caráter de presença, a "existência real", o imediatismo de Deus. Esse processo e experiência representam um confronto com a realidade de Deus Espírito Santo e a Palavra viva. Tendo em vista que a negligência do Espírito permeia as diversas áreas da teologia missionária, está fora do escopo deste livro articular todas as implicações de um denominador comum, como a pneumatologia. A contribuição pentecostal apresentada neste estudo é seletiva, pois são discutidas apenas as principais implicações da perspectiva pentecostal para a teologia missionária contemporânea.

A ligação de "pentecostal" com "evangélico" por meio de um hífen (evangélico-pentecostal) também indica que, do ponto de vista pentecostal, sua experiência distintiva com o Espírito Santo é parte do "impulso

evangélico". A suposição de uma experiência pentecostal contemporânea e válida, não diferente da que foi registrada no Novo Testamento, baseia-se no movimento pentecostal contemporâneo e empírico e na descrição dessa experiência no Novo Testamento. Sua contemporaneidade como renovação da experiência cristã do Novo Testamento repousa na teologia bíblica — o evangelho do Reino de Deus de Jesus. Diz respeito à interpretação da história da salvação, na qual se vê esse período contemporâneo da igreja como contínuo com o do Novo Testamento. Essa interpretação é baseada no motivo "presente" do Reino de Deus no Novo Testamento e no ministério do Espírito Santo no "tempo entre os tempos" (Ladd, 1974, p. 42, 139, 271; Blauw, 1962, p. 73, 79; Bright, 1953, p. 197, 216-219, 232; Filson, 1950, p. 75-76; Bosch, 1980, p. 66, 236; Cullmann, 1964, p. 144; Montague, 1976, p. 367). É nessa suposição da atividade contínua de Deus no mundo hoje, através do evangelho do Reino de Deus, que emerge a contribuição pentecostal para a teologia missionária contemporânea.

Quem É “Pentecostal”?

A questão de quem é “pentecostal” é ainda mais problemática do que quem é “evangélico”. A tentativa de definir o movimento pentecostal moderno é cercada de inúmeras dificuldades. Algumas das mais importantes são: (1) sua origem e manifestação entre as diversas tradições cristãs; (2) sua penetração e expressão em diversos contextos culturais ao redor do mundo; (3) sua própria natureza, que envolve a experiência espiritual pessoal; (4) a controvérsia histórica sobre seus fundamentos bíblicos; e (5) a grande diversidade de explicações teológicas sobre a natureza da experiência pentecostal e do movimento propriamente dito. O termo “pentecostal” é usado neste estudo para designar a renovação mais ampla da obra carismática do Espírito Santo em todas as formas de cristianismo. No entanto, as três principais correntes do pentecostalismo em geral reconhecidas são: (1) o pentecostalismo clássico, (2) o neopentecostalismo e (3) os carismáticos católicos (Sandidge, 1976, p. 6; Hummel, 1978, p. 39).

O “pentecostalismo clássico” refere-se às igrejas pentecostais que se separaram das igrejas históricas do protestantismo no início do século passado. A questão que ocasionou a ruptura foi a crença de que o evento no Dia de Pentecostes mencionado em Atos 2.4 refere-se a uma experiência disponível para os cristãos de todas as eras. Acreditava-se que o “batismo com o Espírito Santo” é evidenciado pelo sinal de “falar em outras línguas, conforme o Espírito dá expressão vocal” (Menzies, 1971, p. 9). A questão da glossolalia fez com que as igrejas históricas banissem os “faladores de línguas”. Tornou-se também o principal fator unificador entre os primeiros pentecostais, que vieram de diversas tradições cristãs. Hollenweger enfatiza que o fator comum entre os pentecostais era “todos os grupos que professam pelo menos duas experiências de crise religiosa (1. O batismo ou o novo nascimento; 2. O batismo com o Espírito), sendo o segundo subsequente e diferente do primeiro, e sendo o segundo, geralmente, mas nem sempre, associado a falar em línguas” (Hollenweger, 1972, p. xix). Hollenweger deixa

a opção aberta para a evidência da experiência pentecostal para incluir outros sinais carismáticos além da glossolalia. A expressão "movimento pentecostal" está confinada ao grupo de seitas dentro da igreja cristã, que são compostas por pentecostais clássicos, e é, portanto, uma referência às "denominações pentecostais".

O termo "neopentecostalismo" refere-se ao movimento do Espírito Santo em fins da década de 1950 nas igrejas protestantes históricas que enfatizou o batismo com o Espírito Santo e dons carismáticos e a graça do Espírito (Sandidge, 1976, p. 8). (Nota: Em 2015, o termo "neopentecostais" foi reservado para os "novos" pentecostais da terceira onda no Hemisfério Sul.) A diferença entre pentecostais clássicos e os neopentecostais (ou carismáticos como são também chamados) é que aqueles que tiveram a última experiência pentecostal não deixaram suas igrejas. Portanto, o "movimento carismático" ou "renovação carismática" refere-se a uma manifestação da vida pentecostal dentro de várias tradições do cristianismo protestante. Isso não significa inferir que a explicação teológica que eles dão da experiência pentecostal seja idêntica à do pentecostalismo clássico.

A designação "carismáticos católicos" ou "renovação carismática católica" refere-se ao movimento pentecostal na Igreja Católica Romana. O movimento também envolve o "batismo com o Espírito Santo" e manifestações dos dons do Espírito Santo. No entanto, os católicos romanos preferem o termo "renovação" ao termo "movimento". A preferência está ligada à visão do batismo com o Espírito Santo como atualização do que já foi recebido no batismo e na confirmação. O batismo com o Espírito Santo é concebido como "liberação" do Espírito e não como "entrada" do Espírito. O ponto de vista católico enfatiza características importantes da experiência pentecostal em um sentido pessoal e sacramental como "renovação" (uma experiência com o Espírito Santo que já "está lá"). Da perspectiva histórica, o movimento pentecostal é uma renovação (Sandidge, 1976, p. 11-12). Falando sobre o termo "renovação", Sandidge afirma: "A 'renovação carismática' propriamente dita é uma expressão ampla, que se refere a todas as formas de cristianismo, incluindo o catolicismo romano, as igrejas ortodoxas, o protestantismo tradicional e o evangelicalismo" (p. 11).

Há uma vantagem em falar da diversidade teológica, representada pelas três classificações acima, como uma unidade pentecostal. Isso foi contestado, recentemente e sem sucesso, na proliferação do pentecostalismo nas Filipinas (Synan & Yong, 2014). O caso ilustra a necessidade de dar prioridade ao centro teológico dos movimentos contra teorias sociológicas de causação e proliferação quando lidar com um movimento "cristão" fundamentado na revelação bíblica (ver adiante os capítulos 1 e 2 para inteirar-se de mais exemplos no contexto africano). O foco dos movimentos pentecostais-carismáticos como "renovações" do evangelho normativo do Reino de Deus no Novo Testamento impede afirmações errôneas, como aquelas no caso das Filipinas, em que o autor afirma que o cristianismo pentecostal-carismático está declinando, mas, na verdade, os movimentos estão florescendo (Burgess & Van der Maas, 2003, p. 201-207). Não ver os movimentos como unidade pentecostal, questionar o caráter distintivo da experiência pentecostal sem referência aos dados bíblicos neotestamentários exacerba o problema da identidade. As objeções ao termo "pentecostal" nas Filipinas (se é que realmente aconteceram) estão enraizadas no "jogo do nome" concernente aos movimentos em um contexto eclesial diversificado, sem o centro teológico orientador da experiência pentecostal. O uso da pesquisa sociológica sem referência ao núcleo teológico dos movimentos agrava o viés político do autor contra o "pentecostalismo" nas Filipinas, em virtude das recentes eleições (Synan & Yong, 2014, posição do e-book 4472-4486).

A unidade teológica dos movimentos pentecostais-carismáticos encontra-se em considerá-los "movimentos de renovação", uma renovação da experiência do Espírito Santo como a registrada na história da Igreja Primitiva. O denominador comum em toda a diversidade teológica dos movimentos, que é considerável mesmo entre os pentecostais clássicos (sem mencionar os carismáticos!), é a experiência com o Espírito Santo não diferente da experimentada pelos cristãos do século I. Tal experiência do Espírito pontuou toda a história da igreja. Portanto, o "movimento pentecostal" no sentido de movimento de renovação, remonta à obra do Espírito Santo com a igreja que começou no Dia de Pentecostes e continua ao longo dos "últimos dias", até que Jesus Cristo volte para a Igreja.

Devo acrescentar à descrição de renovação o ressurgimento da experiência carismática do Espírito Santo entre as igrejas independentes do mundo em desenvolvimento. Esse movimento do Espírito Santo não requer classificação adicional em termos de pentecostalismo. Os movimentos só precisam ser mencionados quanto à localização e receber uma designação que os diferencia dos três movimentos supramencionados (os pentecostais clássicos, os neopentecostais [igrejas protestantes] e os carismáticos católicos). Incluir esses "novos" pentecostais é distinção importante para medir a extensão do movimento pentecostal em todo o mundo.

Minha alegação é que esses movimentos de renovação no mundo em desenvolvimento são pentecostais e fazem parte de uma renovação pentecostal e carismática mundial. Por razões que serão apresentadas nos próximos capítulos, chamei essa corrente de renovação no mundo em desenvolvimento de "pentecostais ocultos". As três correntes principais do pentecostalismo no mundo ocidental e no ocidental têm vários "afluentes" que podem ser identificados. Por exemplo, nas correntes neopentecostais e católicas carismáticas, podemos diferenciar entre os seguintes: os pentecostais católicos romanos, os pentecostais ortodoxos, os pentecostais anglicanos, os pentecostais não romanos do tipo apostólico (os irvingitas) e os neopentecostais negros. Todos os vários afluentes das correntes carismáticas/neopentecostais e pentecostais clássicas encontram-se também em culturas não ocidentais. É o que fica claro na discussão das descobertas feitas por David Barrett no capítulo 1 adiante (Ver também Barrett, 1982, p. 782-783).

O movimento pentecostal entre o Movimento da Igreja Independente Africana, por exemplo, envolve ambas as igrejas clássicas do tipo pentecostal "que saem" descritas acima, tal como as sociedades de Aladura entre as igrejas iorubas (Peel, 1968, p. 73, 109). Existem 5.000 igrejas separatistas no Movimento da Igreja Independente Africana, praticamente todas as quais eram, em determinado tempo, movimentos dentro de igrejas missionárias (Barrett, 1979, p. 63). Não devemos esquecer um movimento

que em 1980 representou uma comunidade cristã de aproximadamente trinta milhões de pessoas, sendo em grande parte de natureza pentecostal, quando descrevemos o movimento pentecostal em todo o mundo. Deixar escapar esse segmento da renovação é subestimar o tamanho do movimento mundial. Concentro-me nesse segmento da renovação pentecostal-carismática quando determino uma estimativa razoável para o movimento mundial de hoje.

Nesta segunda edição do livro, incorporei os "pentecostais ocultos" da primeira edição como um movimento pentecostal-carismático no mundo em desenvolvimento, chamando-os de "neopentecostais-carismáticos". (Outros termos usados em obras sobre o movimento pentecostal-carismático no Hemisfério Sul são: "neopentecostais", "renovacionistas" e "movimentos eclesiais independentes".) Dessa perspectiva contemporânea, combinei a renovação carismática entre as igrejas protestantes e católicas na única designação de "movimento carismático", referindo-me a ela como a "segunda onda" da renovação pentecostal-carismática. Isso deixa o termo "neopentecostal" para os "pentecostais ocultos" na recente renovação pentecostal-carismática no Hemisfério Sul (o mundo em desenvolvimento) ou a "terceira onda".

É necessário fornecer um panorama histórico das missões curtas às igrejas neopentecostais no Hemisfério Sul antes de abordar o pentecostalismo nos Estados Unidos. A história eclesial americana (a primeira e a segunda ondas da renovação pentecostal-carismática) gera confusão quando se aplica o paradigma americano do pentecostalismo ao movimento pentecostal-carismático no Hemisfério Sul, sobretudo em termos de definições e doutrinas eclesiais. Em vez disso, nossa pedra de toque de confirmação é o evangelho do Reino de Deus de Jesus que os apóstolos articularam no Novo Testamento. Isso fala ao núcleo bíblico e teológico da experiência pentecostal e elimina muita confusão.

Um Novo Paradigma: O Cristianismo Global

No livro de Ralph Winter The Twenty-Five Unbelievable Years, 1945-1969 [Os Inacreditáveis Vinte e Cinco Anos, 1945-1969], ele observa o fato histórico de que, antes de 1945, 99,5% do mundo não ocidental estava sob o domínio colonial e, no final de 1969, 99,5% do mundo não ocidental era independente (Winter, 1973, p. 1-3). Essa mudança drástica no mundo em desenvolvimento ocorreu no curto período de vinte e cinco anos, quando quatrocentos anos de dominação colonial foram revertidos a zero. A maioria dos americanos dificilmente conseguiria acompanhar as mudanças de nome dos países no mapa, quanto mais entender as questões urgentes das novas nações independentes. Para os americanos de hoje, o mundo em desenvolvimento no Hemisfério Sul é apenas um pequeno sinal em seus radares. Os cristãos norte-americanos também desconhecem o aumento sem precedentes no crescimento do cristianismo no mundo em desenvolvimento. Surgiu um novo paradigma de "cristianismo global", do qual, na maior parte, os cristãos do norte não estão cientes (Jenkins, 2002, p. 4-6; Pomerville, (2009, p. 18).

Em meados do século XX, as "igrejas missionárias" que eram o resultado dos esforços missionários ocidentais estavam sob o domínio da cultura ocidental. Elas espelhavam a cultura ocidental em termos de doutrina, ética e estilo de adoração; assemelhavam-se ao "antigo paradigma" do cristianismo ocidental. A importância da cultura e dos costumes locais há muito era uma "insinuação benigna" dos novos cristãos nessas igrejas, mas, em sua maioria, os missionários desconheciam seus apelos ou os ignoravam. Ainda que os missionários estivessem cientes de que as igrejas tinham de ser "indígenas" (o que significa "do solo" ou, em outras palavras, adaptadas à cultura local) em termos de serem autogovernadas, autossuficientes e autopropagadoras, as tentativas de cristãos locais em implementar costumes culturais locais na adoração, ou estabelecer uma identidade com a cultura local, eram recebidos com avisos de "sincretismo" — a mistura da cultura

“pagã” com o evangelho.

Quando as nações em desenvolvimento tornaram-se livres da dominação colonial ocidental (em fins dos “inacreditáveis vinte e cinco anos”), as igrejas começaram a envidar sérios esforços para expressar a liberdade e obter identidade cultural como cristãos, implementando costumes culturais locais na fé e na prática. Esses esforços não foram bem recebidos pelos missionários ocidentais. As organizações missionárias ocidentais rejeitaram as igrejas que se separaram das “igrejas-mãe” no que tange à questão da identidade cultural. Na África, as “igrejas independentes” separatistas, que implementaram costumes culturais locais para expressar a fé cristã, eram da ordem de centenas de milhões de membros e estavam localizadas em regiões de crescimento populacional mais rápido (Jenkins, 2002, p. 7-8). O cristianismo etnocêntrico do “antigo paradigma” ocidental as rotularam de “movimentos nativistas”, negando-lhes a validade cristã. Hoje, essas igrejas são pelo menos vistas como igrejas cristãs válidas, mas sua experiência com o Espírito ainda é suspeita aos olhos de alguns evangélicos e pentecostais, devido à sua identidade cultural e espiritual.

Depois de várias décadas de crescimento fenomenal, a questão cultural tornou-se aguda na identidade das igrejas do Hemisfério Sul. O “novo paradigma do cristianismo global” é expresso na variedade de diferentes contextos culturais. Em meados do século XX, essas igrejas independentes que haviam recebido a liberdade política do Ocidente também experimentaram um derramamento do Espírito Santo, assim como ocorreu com o cristianismo ocidental durante a segunda onda do movimento carismático. No entanto, os religiosos ocidentais interpretaram os fenômenos carismáticos no Hemisfério Sul como “nativismo”. Esse “mosaico cultural” da fé cristã, em rápido crescimento, tornou-se um desafio ao “antigo paradigma da cultura ocidental” como norma para a expressão da fé. As igrejas missionárias não eram apenas um desafio para a forma ocidental da fé cristã, mas também eram um desafio para a espiritualidade do cristianismo ocidental, porque as igrejas do Hemisfério Sul “pareciam” e “agiam como” as igrejas do Novo Testamento.

O Novo Paradigma É Correção do Antigo Paradigma

As igrejas plantadas pelos esforços missionários cristãos no Hemisfério Sul explodiram em crescimento, multiplicando-se através de igrejas independentes "separatistas", até que o número de cristãos na Ásia, África e América Latina hoje superou o número de cristãos do mundo ocidental. Quando falamos de "cristianismo global", entendamos que a maioria do mundo cristão está agora no Hemisfério Sul (Jenkins, 2002, p. 2-3). As novas igrejas do Hemisfério Sul não "parecem" as igrejas do Hemisfério Norte. Elas estão firmemente enraizadas nas culturas do mundo em desenvolvimento, expressando a fé cristã em termos de costumes culturais próprios e estilo de adoração próprio. Para alguns evangélicos etnocêntricos e pentecostais, isso é problema.

Por conta do crescimento fenomenal do cristianismo no Hemisfério Sul, o antigo paradigma do "cristianismo ocidental" mudou para um novo paradigma: o "cristianismo global". O cristianismo global significa "cristianismo multicultural"; além disso, é bíblico. O evangelho do Reino de Deus de Jesus é universal e pode ser contextualizado em qualquer cultura. O conflito entre o evangelho e o judaísmo na Igreja Primitiva — tema importante do Novo Testamento — provou que o evangelho do Reino de Deus é universal. Os pentecostais clássicos não podem se dar ao luxo de insistir numa versão eclesial "contextualizada" do pentecostalismo como norma para exportar para o Hemisfério Sul ou para avaliar a experiência deles com o Espírito. O critério para isso é o Novo Testamento, especificamente a teologia do evangelho do Reino de Deus de Jesus e dos apóstolos. Em vez disso, os pentecostais clássicos do Ocidente devem olhar de perto o "novo paradigma no sul", determinar qual é a verdadeira contribuição que essas novas igrejas recebem e até considerar que essas igrejas são uma reprimenda para o antigo paradigma ocidental do cristianismo no Hemisfério Norte.

Usar as circunstâncias históricas do surgimento dos pentecostais na América do Norte e na Europa, bem como seus cismas e controvérsias doutrinárias, pode confundir a avaliação dos movimentos pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul. Isso deixa os pesquisadores com dúvidas sobre a validade e o cinismo dos novos movimentos, ou leva-os a definir sua "falta de pentecostalidade" como tarefa sem esperança (Anderson, 2013, p. 118, 121-122, 126, 252; Roebeck, 2011, p. 2-3, 7-8). O "jogo de dar nomes" — tentar colocar os carismáticos-pentecostais globais em uma "caixa eclesial ocidental" com uma classificação lógica e exata, e tentar uma "definição" precisa dos movimentos no Hemisfério Sul — é uma manifestação da cosmovisão ocidental propriamente dita; essa cosmovisão apresenta um problema para avaliar o pentecostalismo global.

É útil observar que o mesmo problema surge quando se aplica uma cosmovisão ocidental racional e analítica na interpretação de Atos dos Apóstolos, a fim de identificar o caráter distintivo pentecostal, especialmente no que diz respeito à evidência inicial da experiência pentecostal (Fee, 1976, p. 130-131). O documento foi escrito para pessoas com uma cosmovisão sobrenatural holística e não ocidental. Uma abordagem melhor para o intérprete ocidental seria a holística, sobretudo quando interpretar suas referências aos eventos de falar em línguas. Uma abordagem holística deve ser usada com um documento holístico. Caso contrário, podemos estar fazendo nossas próprias perguntas de um texto que está falando sobre outra coisa.

Uma abordagem holística implicaria a construção de uma "taxonomia" da experiência pentecostal-carismática em Atos, avaliando todos os eventos no documento de acordo com os pontos destacados por Lucas sobre o recebimento do Espírito: o problema de apresentar provas à liderança cristã-judaica de que os gentios foram incluídos na igreja, a função de confirmação do Espírito (At 8 e 10) e a falta de consciência por parte daqueles que estão longe da Palestina de que o dom do Espírito estava disponível e fazia parte do evangelho (At 19). No fim das contas, essa abordagem revela a importância estratégica da evidência de línguas em casos do recebimento do Espírito no início da história, em vez de uma

abordagem de texto-prova que tenta colocar a experiência pentecostal em uma caixa teológico-eclesial escolástica ocidental precisa, em um documento que não revela tal cosmovisão. Precisamos evitar o erro da influência excessiva do nosso contexto na avaliação de outra cultura ou documento de outra cultura (ver a discussão sobre a evidência inicial do batismo com o Espírito Santo no capítulo 4).

Sustento que ver e avaliar as renovações pentecostais-carismáticas nas culturas do Hemisfério Sul devem ser feitas da perspectiva de que elas são renovações do evangelho do Reino de Deus de Jesus e são a articulação dessa teologia pelos apóstolos no Novo Testamento. Em outras palavras, a análise dos movimentos deve basear-se principalmente na teologia bíblica do Novo Testamento, e não na teoria sociológica ou na fenomenologia religiosa. Essas abordagens servem para outros propósitos; não podem servir como base primária para avaliar os movimentos recentes.

Embora as duas primeiras décadas do século XXI tenham mostrado desenvolvimentos surpreendentes de teologias pentecostais indígenas na África, Ásia e América Latina, não significa que os pentecostais do norte não tenham mais uma contribuição teológica a fazer. Uma teologia bíblica pentecostal e hermenêutica seria uma contribuição crucial, pelo menos por um tempo, no Hemisfério Sul, para ajudar os teólogos do sul a evitar erros ao contextualizar e desenvolver suas próprias teologias étnicas. Isso os ajudaria a colocar avaliações passadas de movimentos pentecostais segundo a perspectiva da fenomenologia religiosa e da análise social na perspectiva bíblica, tomando o que é bom e útil e rejeitando o que não se aplica. É necessário um critério teológico para isso; eles corretamente observam que a teologia sistemática ocidental não pode e não deve ser o critério. Uma teologia bíblica pentecostal os ajudaria a lidar com a influência negativa da teologia dispensacionalista e outras teologias heterodoxas que surgiram na história do pentecostalismo no Ocidente, bem como os ajudaria a lidar com as novas teologias heterodoxas que surgirão em seus próprios países.

A discussão acima sobre a avaliação do pentecostalismo no Hemisfério Sul é intencionalmente separada do pentecostalismo nos Estados Unidos para evitar confusão potencial. Há um útil tratamento diacrônico (baseado em ligações históricas) e sincrônico (baseado em ligações, congregações, redes denominacionais e assim por diante) do pentecostalismo no Hemisfério Sul nos documentos do movimento Empowerment21[1] sobre o Cristianismo de Renovação Global (Synan & Yong, 2015), juntamente com uma discussão sobre a natureza bíblica dos movimentos pentecostais-carismáticos. A discussão a seguir é uma continuação da "Introdução ao Pentecostalismo nos 'Estados Unidos'" na primeira edição de A Força Pentecostal em Missões.

Uma vez que a contribuição pentecostal para a teologia missionária contemporânea dada neste estudo é do ponto de vista pentecostal clássico, mais distinções devem ser feitas dentro dessa corrente um tanto quanto diversa do pentecostalismo nos Estados Unidos concernente a quem é pentecostal. Em The American Pentecostal Movement: A Bibliographical Essay [O Movimento Pentecostal Americano: Um Ensaio Bibliográfico], David Faupel sugere as seguintes classificações do pentecostalismo clássico:

1. As denominações que sustentam a visão de Keswick concernente à santificação [...]

2. As denominações que sustentam a visão da santidade concernente à "inteira santificação" [...]

3. As denominações que sustentam a visão de "Só Jesus" concernente à divindade. (Faupel, 1972, p. 12)

David Barrett acrescenta duas outras classificações: os perfeccionistas-pentecostais (pentecostais livres, pentecostais-libertadores, pentecostais-radicais e revivalistas-pentecostais), que enfatizam quatro experiências de crise (conversão, santificação, batismo com o Espírito e libertação / confissão extática / profecia / perfeccionismo ou autoridade / discipulado /

pastoreio), e os apostólicos ou apostólicos-pentecostais, que enfatizam a hierarquia complexa de apóstolos, profetas ou outros oficiais carismáticos vivos (Barrett, 1982, p. 127). A classificação de Barrett do pentecostalismo clássico é apresentada na íntegra no capítulo 1 adiante.

Por um período de cerca de quinze anos, o movimento pentecostal nos Estados Unidos não teve uma forma doutrinária distinta, porque sua filiação era derivada de várias tradições protestantes e somente a experiência pentecostal as mantinha unidas (Menzies, 1975, p. 83; Faupel, 1972, p. 13). As questões teológicas de santificação e pneumatologia tornaram-se as principais questões que causaram a tríplice divisão acima. Piepkorn afirma: "Se a salvação e a obra de Jesus Cristo eram os temas dominantes do movimento da Reforma que produziu as denominações protestantes, então a santificação e a obra do Espírito Santo foram os temas significativos nos movimentos que resultaram na formação das igrejas da santidade e pentecostais" (Piepkorn, 1979, p. xiii). A tríplice divisão também reflete as variadas tradições teológicas que originalmente influenciaram o movimento pentecostal: santidade-wesleyana e reformada-keswickiana.

No artigo "As Origens Não Wesleyanas do Movimento Pentecostal", William Menzies discute a forte influência das teologias keswickiana e batista nas Assembleias de Deus em seus anos de formação (Menzies, 1975, p. 86, 88, 90-93). No livro sobre a história das Assembleias de Deus chamado Anointed to Serve [Ungidos para Servir], Menzies declara:

Da ala keswickiana do movimento da Santidade, principalmente através da agência da Aliança Cristã e Missionária com seu Instituto de Treinamento Missionário em Nyack, Nova York, veio o programa do Instituto Bíblico, a eclesiologia das Assembleias de Deus, a visão missionária, a ênfase na cura divina, muito de sua antiga hinologia e até parte significativa de sua liderança inicial. (Menzies, 1971, p. 27-28)

O próprio título da história de Menzies, Anointed to Serve [Ungidos para Servir], ilustra a visão keswickiana de que a segunda experiência, referida como "o batismo com o Espírito Santo", era uma "dotação de poder" para o serviço. Isso contrastava com a visão de santidade wesleyana que era uma purificação do pecado — erradicação-perfeccionismo wesleyano (Menzies, 1971, p. 26).

As Assembleias de Deus foram reconhecidas como modelo representativo do pentecostalismo clássico. Concernente a essa afirmação, Menzies afirma que:

É a alegação do autor, depois de extensas entrevistas com líderes pentecostais, eclesiais evangélicos e representantes do mundo maior da igreja, que as Assembleias de Deus, o maior dos corpos pentecostais americanos, são a mais representativa das organizações pentecostais, e servem utilmente como microcosmo do movimento pentecostal como um todo. (Menzies, 1971, p. 10)

Faupel concorda com a afirmação de Menzies:

Ele [Menzies] destaca ainda em nota de rodapé que outros, como Bloch-Hoell, Nichol e Kelsey (todos homens não assembleianos), fizeram a mesma afirmação pertinente às Assembleias de Deus. Com isso, ele quer dizer que todas as questões e forças que influenciaram qualquer parte do movimento pentecostal também afetaram em algum momento as Assembleias de Deus. Apesar das reservas iniciais, esse escritor chegou a aceitar isso como basicamente verdade. (Faupel, 1972, p. 21)

Tal observação a respeito da denominação ressalta o valor representativo do meu ponto de vista geral ao descrever a contribuição pentecostal para as

missões contemporâneas. Embora minha perspectiva seja a do pentecostalismo keswickiano, esse ponto de vista pentecostal em particular pode ser considerado um tanto quanto representativo de todo o pentecostalismo clássico no Ocidente.

Na tentativa de abordar a contribuição pentecostal à teologia missionária contemporânea, a discussão entra em áreas de controvérsia teológica para as quais não há posição assembleiana ou posição pentecostal clássica. A teologia um tanto nova neste estudo do ponto de vista pentecostal é ocasionada pela natureza subdesenvolvida da pneumatologia em geral e pela teologia missionária pentecostal em particular. Naturalmente, nesses casos, o ponto de vista dado é o meu. Um desses casos que ilustra o ponto é a questão da natureza da revelação apresentada no capítulo 5. Os pentecostais acreditam que a revelação é dinâmica e de natureza contínua. Isso se deve à experiência que eles têm com os dons do Espírito Santo hoje e à atividade do Espírito Santo em relação à palavra escrita da Escritura. Tomei cuidado para diferenciar entre a contínua atividade reveladora do Espírito e a que resultou na Escritura. Foi o que fiz pela explicação cuidadosa sobre a natureza normativa desta última e falando da primeira como revelação com r minúsculo. Observemos também que a teologização nas novas áreas não se caracteriza por citar teólogos pentecostais. Os citados são relativamente poucos ao longo do livro. A nova teologização nessas áreas é apoiada pela exegese bíblica e referência aos principais teólogos protestantes e católicos romanos. Em outras palavras, neste livro tento desenvolver a pneumatologia em relação à teologia missionária com base nas Escrituras e na tradição cristã central.

O leitor também deve estar ciente de que, devido ao fato de que a principal contribuição do pentecostalismo está na área da dimensão experiencial da fé cristã, minha ênfase na "experiência" cristã não envolve necessariamente a teologia existencial. O cristianismo é uma experiência com Deus. O capítulo 3, "Uma Correção de uma Distorção Ocidental", discute a distorção que o período do escolasticismo protestante trouxe à tradição cristã central. O pentecostalismo fornece um equilíbrio corretivo à intensa intelectualização da fé que ocorreu naquele período. Isso que é necessário para qualificar

uma afirmação da dimensão experiencial da fé é um testemunho da distorção no evangelicalismo contemporâneo. A teologia existencial também foi uma reação a essa racionalização da fé cristã. Portanto, os teólogos existenciais fornecem alguns insights sobre a distorção escolástica da fé. Mas a ênfase do pentecostalismo na experiência cristã é dramaticamente diferente da ênfase da teologia existencial. A diferença crucial é que, para os pentecostais, o horizonte hermenêutico (o ponto de partida autoritativo) para a teologização não é a experiência humana ou uma posição filosófica, mas a Escritura.

A relutância de alguns evangélicos quanto a buscar a dimensão experiencial da fé cristã é mais profunda do que evitar a teologia existencial. Envolve o impacto excessivo da cosmovisão ocidental e da teologia escolástica no evangelicalismo. A tese foi bem argumentada no estudo histórico de Jack Rogers e Donald McKim intitulado The Authority and Interpretation of the Bible [A Autoridade e Interpretação da Bíblia, 1979].

Há evangélicos que se contentam com a infeliz combinação de uma calorosa experiência de conversão e uma fria doutrina e apologética intelectual, mas os pentecostais não podem se permitir lidar com essa tensão. O próprio centro de seu caráter distintivo já está comprometido: a experiência dinâmica e carismática do Espírito na vida cristã. Portanto, os pentecostais devem sondar as profundezas da dimensão experiencial da fé cristã dentro dos limites da teologia bíblica para obter uma teologia pentecostal consistente. Alguém pode dizer que, por essa razão, o pentecostalismo representa uma alternativa ao subjetivismo liberal (teologia existencial) e ao objetivismo racionalista conservador (teologia escolástica-fundamentalista). A tese deste livro é que o pentecostalismo representa uma contribuição bíblica relevante para o cristianismo contemporâneo.

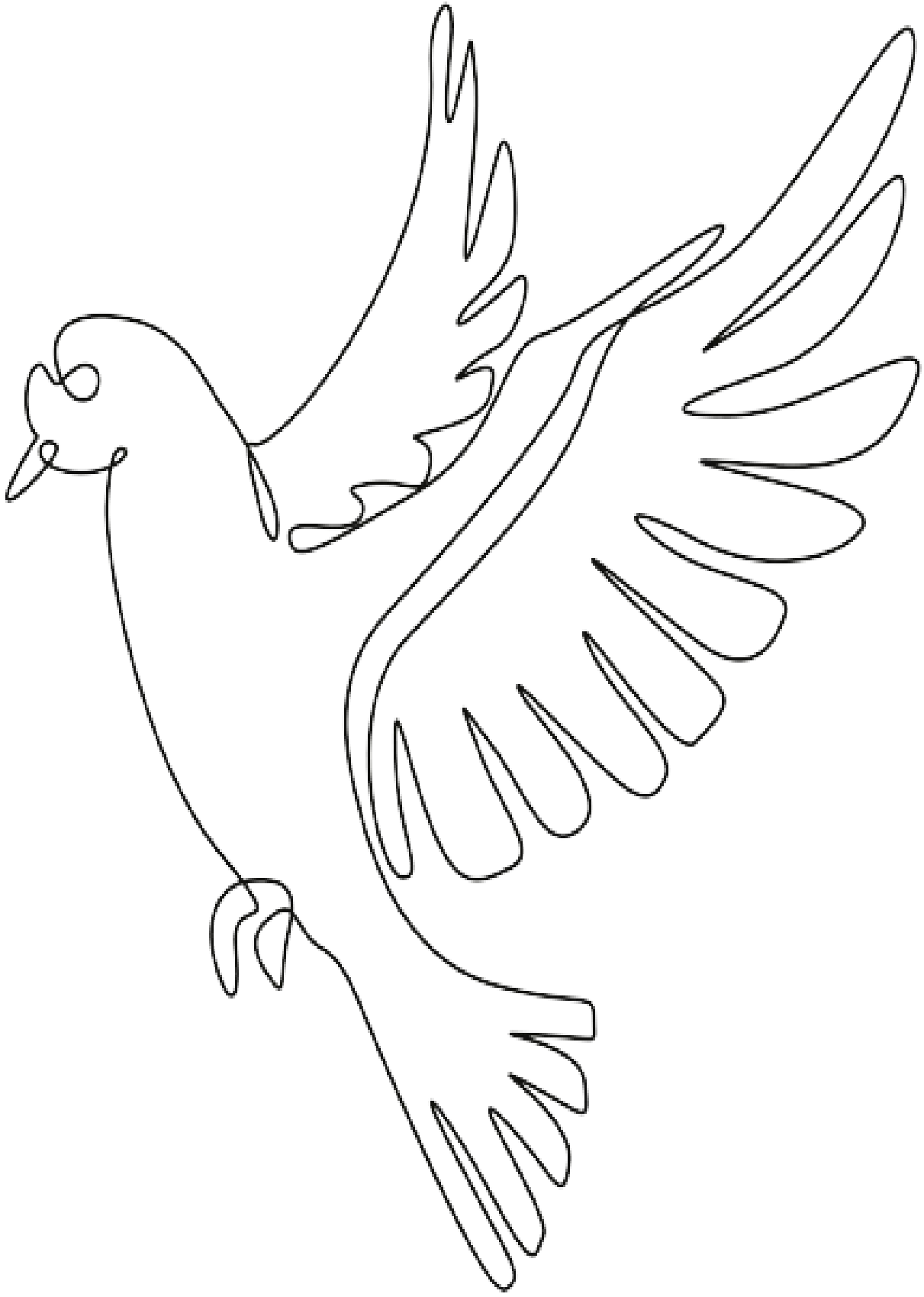
A perspectiva "evangélico-pentecostal" descrita aqui afirma estar enraizada na experiência cristã do século I, aquela que era normativa nos documentos do Novo Testamento. A fé cristã está enraizada na história, e a autoridade

bíblica é um princípio evangélico proeminente no evangelicalismo contemporâneo. Os múltiplos grupos evangélicos mencionados anteriormente, bem como os múltiplos grupos pentecostais, representam uma entidade eclesiástico-teológica que identifica sua crença e experiência com o "evangelho" do Novo Testamento. Esses fatos catapultam a questão da hermenêutica para o centro do cenário do evangelicalismo. Billy Graham afirmou que "a questão da década de 1980 será hermenêutica, ou como interpretar as Escrituras apropriadamente e aplicá-las à vida pessoal e social" (Woodward, 1982, p. 91).

Um esforço primário deste estudo é enfrentar a questão-chave da hermenêutica e fornecer uma nova reflexão teológica sobre a questão a partir de uma perspectiva pentecostal e reformadora. A Parte Dois deste livro trata dessa questão crucial. O capítulo 5 é dedicado à tarefa hermenêutica à medida que examinamos a ideia da "estratégia missionária". A questão hermenêutica também é central na discussão da teologia missionária contemporânea. Não apenas as várias abordagens às questões missionárias contemporâneas refletem diferentes métodos hermenêuticos, mas a ideia de contextualizar a fé cristã nas culturas não ocidentais e na etnoteologia torna imperativa sua discussão.

A Parte Um, "Pentecostalismo: Distorção ou Correção?", apresenta o fenômeno do movimento pentecostal, delineando seu escopo mundial, examinando suas origens históricas e descrevendo sua natureza teológica. A Parte Dois, "Pentecostalismo: Uma Contribuição Missionária", continua o exame da teologia pentecostal, concentrando-se em sua contribuição teológica em termos do motivo do Reino de Deus, da experiência pentecostal e da natureza da estratégia missionária. A contribuição do movimento para o cristianismo ocidental é vista como correção de uma distorção fundamental que tem prejudicado significativamente a teologia e a prática missionária contemporânea. As questões missionárias contemporâneas são abordadas de um ponto de vista pentecostal-bíblico, usando o tema bíblico muito negligenciado do Reino de Deus.

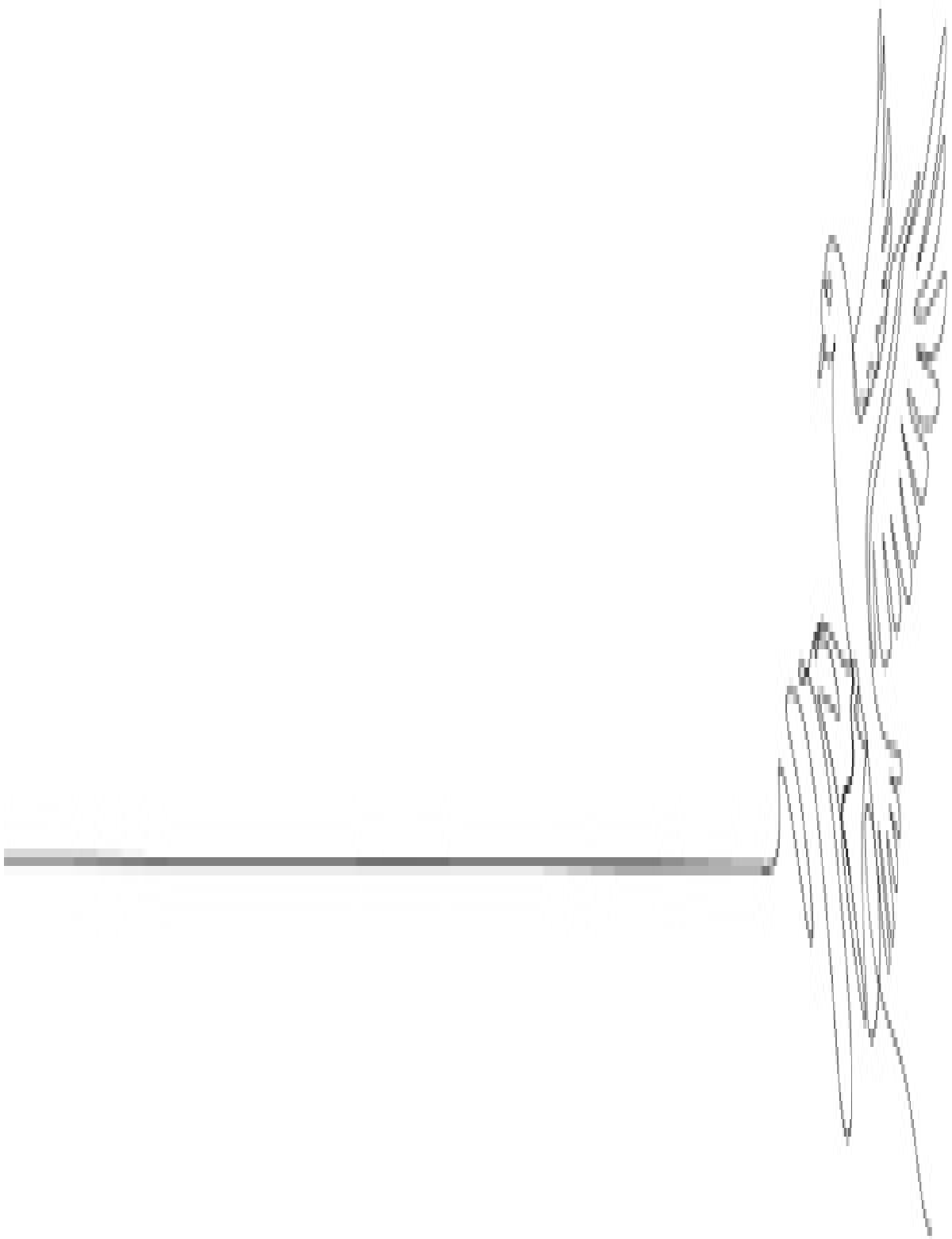
[1] **N. do T.: Organização que ajuda a moldar o futuro do movimento com o poder do Espírito em todo o mundo, concentrando-se em questões cruciais enfrentadas pelo movimento e conectando gerações para bênção e transmissão intergeracional.**



Parte Um

Pentecostalismo: Distorção ou Correção?

1 Uma “Terceira Força” Emergente



O movimento pentecostal internacional é um fenômeno missionário moderno. O historiador pentecostal Vinson Synan escreve que o movimento em 1980 consistia em "mais de 50.000.000 de pentecostais clássicos em incontáveis igrejas e missões em praticamente todas as nações do mundo" (1980, p. ix). Ao se referir ao impacto do avivamento da Rua Azusa em Los Angeles, Synan escreveu em 1980:

Por este ano, há estimativas do número de pentecostais e carismáticos no mundo que se aproximam da marca de 75.000.000 de pessoas. Isso significa que por volta de 1.000.000 de pessoas por ano aceitaram as premissas do Pentecostes de Los Angeles ao longo dos anos desde 1906. (p. xxiv)

Portanto, o movimento pentecostal pode ser considerado um fenômeno missionário moderno, devido ao rápido crescimento em um período relativamente curto da história da igreja cristã e devido ao seu âmbito internacional e eclesiástico. O movimento cruzou uma infinidade de fronteiras culturais em seus empreendimentos missionários. Também entrou em todas as expressões tradicionais da fé cristã.

O crescimento fenomenal do movimento é citado como uma das principais causas de mudança de atitude do cristianismo em relação ao pentecostalismo. De modo geral, a atitude de tolerância passiva no início da década de 1920 deu lugar à aceitação em meados do século XX. A aceitação deveu-se a muitos fatores. Entre eles, estava o surgimento do movimento neopentecostal (movimento carismático) nas igrejas denominacionais, e o ingresso do pentecostalismo clássico no que se chamou de "estágio de máxima eficiência" da organização (Synan, 1971, p. 223-224). Outra maneira de referir-se ao último fator seria dizer que muitas "comunidades" pentecostais começaram a ser reconhecidas como denominações cristãs permanentes. Ao comparar o movimento pentecostal moderno com os anteriores avivamentos carismáticos fracassados na história da igreja, Menzies afirma:

Só seria após o moderno avivamento pentecostal, do século XX, que tal movimento carismático desfrutaria da singularidade da sobrevivência. A característica marcante do renascimento moderno é que ele durou o suficiente para ser mais ou menos aceito dentro dos limites mais amplos do cristianismo evangélico ortodoxo. Isso não aconteceu desde o século I! (1971, p. 28-29)

Com relação às Assembleias de Deus americanas, a aceitação foi marcada pela participação na Associação Nacional dos Evangélicos dos Estados Unidos. E ocorreu para o pesar de grupos fundamentalistas separatistas (Menzies, 1971, p. 183-184).

O crescimento fenomenal do movimento, sobretudo nos campos missionários do mundo, atraiu a atenção do cristianismo não pentecostal. Mesmo as pessoas em desacordo com a teologia pentecostal começaram a elogiar o sucesso missionário do movimento. Em termos de números, crescimento e influência, o movimento foi reconhecido como o coração do movimento missionário internacional. Houve quem observasse que "o pentecostalismo e a missão são quase sinônimos" (Bruner, 1971, p. 32).

O fator do crescimento rápido e escopo mundial do pentecostalismo começou a ganhar a atenção do cristianismo de nova maneira em meados do século XX. Uma das mais antigas declarações proféticas sobre o pentecostalismo foi a cunhagem de Henry P. Van Dusen da frase "A Terceira Força", quando mencionava o alcance e o potencial do movimento (1958, p. 113). Van Dusen falou do movimento pentecostal moderno como uma nova "Reforma": o surgimento de um novo, terceiro e maior tipo e ramo do cristianismo, ao lado do catolicismo romano e do protestantismo histórico (1955, p. 946). A declaração de Van Dusen, referindo-se ao pentecostalismo como "A Terceira Força na Cristandade", marcou uma mudança de atitude de mera aceitação de um movimento, que causava certo embaraço ao mundo protestante, para o reconhecimento patente de que os pentecostais

tinham uma contribuição a dar ao cristianismo moderno. A respeito da contribuição, Van Dusen afirmou:

A tendência de rejeitar sua mensagem cristã como inadequada está sendo substituída pela prontidão censurada em investigar os segredos de seu poderoso alcance, especialmente para saber se ela pode não ter importantes elementos negligenciados em um testemunho cristão pleno e verdadeiro. (1958, p. 124)

No livro The Household of God [A Casa de Deus, 1954], o bispo Lesslie Newbigin identificou outra contribuição potencial do movimento. A ideia da "terceira força" também era inerente na avaliação de Newbigin sobre o movimento. Ele sugeriu que os pentecostais podem contribuir para uma compreensão católica e protestante da igreja em termos de sua dimensão dinâmica no recebimento e permanência no Espírito Santo (pp. xi, 24, 82-83). Essa compreensão trilateral da igreja — católica, protestante e pentecostal — reverbera a ideia de Van Dusen sobre o pentecostalismo como a terceira força no cristianismo, mas especifica a contribuição única do movimento.

Vários outros teólogos não pentecostais que examinaram a teologia pentecostal também começaram a falar da contribuição do movimento ao cristianismo. Enquanto contestava a doutrina pentecostal do batismo com o Espírito Santo, James D. G. Dunn começou a análise da teologia pentecostal, observando:

A contribuição pentecostal deve fazer com que os cristãos nas denominações "tradicionais" olhem de novo com olhos críticos para o lugar que eles dão ao Espírito Santo na doutrina e experiência e em suas várias teologias de conversão, iniciação e batismo. (1970, p. viii)

Em 1976, Kilian McDonnell, católico romano carismático, declarou:

É irrealista e insatisfatório no discernimento teológico, que o mundo não pentecostal deixe de lado o firme compromisso, a profunda vida de oração e o excepcional crescimento dos pentecostais clássicos, de quinze para trinta e cinco milhões de pessoas. (p. 264)

Com a atenção cada vez maior dada ao movimento pentecostal, por conta de sua vitalidade e crescimento fenomenal, surgiu a crescente percepção de que o movimento poderia representar uma renovação dos elementos negligenciados da fé cristã.

O rápido crescimento do pentecostalismo em vários campos missionários foi, de certa forma, divulgado indiretamente nos círculos missiológicos através dos estudos de crescimento da igreja da Escola de Missão Mundial no Seminário Teológico Fuller, que se destinavam a avaliar cientificamente o crescimento das igrejas protestantes. Os materiais cientificamente preparados ajudaram muito a atrair a atenção do mundo cristão para o movimento pentecostal como um fenômeno "missionário". Vários estudos foram dirigidos especificamente para examinar o crescimento da igreja pentecostal — sobretudo em áreas como o Brasil, onde o pentecostalismo estava florescendo — e deram dados diretos e confiáveis da dinâmica do crescimento pentecostal e da extensão do movimento (Read, 1965; Read, Monterosso & Johnson, 1969; McGavran, Huegel e Taylor, 1963; Montgomery, 1967; Palmer, 1974; Gaxiola, 1970; Smith, 1970).

C. Peter Wagner, em Look Out! The Pentecostals are Coming [Cuidado! Os Pentecostais Estão Chegando, 1973], concentrou a atenção na razão pela qual o pentecostalismo está experimentando um crescimento fenomenal na América Latina. O tratamento compreensivo de Wagner e a análise do "crescimento da igreja" do pentecostalismo revelaram inúmeras causas para o crescimento da igreja pentecostal. Ao mesmo tempo, seu trabalho

ressaltou a dinâmica básica por trás de tais fatores de crescimento: a experiência pentecostal do Espírito Santo (p. 29, 39, 79-80). Wagner também pensava que o movimento pentecostal oferecia valiosa contribuição para as missões contemporâneas, fato indicado pelo título revisto da edição de 1978 de seu livro What Are We Missing? [O que Estamos Perdendo?].

Nas décadas de 1960 e 1970, ficou conhecido que o movimento pentecostal era de âmbito mundial e que as comunidades pentecostais eram as que mais cresciam no mundo (Synan, 1971, p. 223). Previa-se que o pentecostalismo se tornaria a principal forma de cristianismo nos países em desenvolvimento (Marty, 1975, p. 96). Contudo, alguns ainda questionam se há evidências suficientes para falar do movimento pentecostal em termos tão hiperbólicos como a "Terceira Força na Cristandade". As dúvidas existem mesmo à luz da crescente consciência do impacto do pentecostalismo em todo o mundo, seu crescimento fenomenal e seu nítido potencial para dar uma contribuição.

UMA DIFERENÇA DE INFORMAÇÃO

É flagrante subestimação dizer que houve uma diferença de informação na percepção do cristianismo evangélico do movimento pentecostal em 1985. É um tanto paradoxal que um movimento de tal alcance mundial tenha tamanha escassez de documentação (quer dizer, no idioma inglês). Os próprios pentecostais são parte da razão para a diferença de informação. Eles não são conhecidos por documentar seu crescimento ou por articular sua teologia. Tradicionalmente, toda a sua orientação experiencial pragmática tende a fazê-los negligenciar tais esforços. Claro que a diferença de informação aqui referida é a falta de informação sobre a natureza e o alcance do movimento. Especialmente o que falta é o tipo de informação que o mundo cristão não pentecostal consideraria confiável, como trabalhos escritos para disciplinas científicas (história, teologia, estudo de crescimento da igreja e assim por diante). Por outro lado, a falta de materiais científicos pode também se dever à falta de convicção por parte dos pentecostais e evangélicos quanto à utilidade de tais materiais. É o que ocorre com os estudos de crescimento da igreja; até os fundamentos teológicos para tais estudos são questionados (McQuilkin, 1973, p. 12-13, 39-40).

Histórias recentes sobre o movimento pentecostal nos Estados Unidos, escritas por historiadores pentecostais e não pentecostais, têm ajudado a esclarecer a natureza e o caráter distintivo do movimento. Mas quando o desafio da existência do movimento pentecostal em todo o mundo é abordado, especialmente nas culturas não ocidentais, as proporções da diferença de informação são esmagadoras.

Walter Hollenweger, autor do levantamento histórico mundial do movimento pentecostal The Pentecostals [Os Pentecostais, 1972], é um dos historiadores mais bem informados sobre a extensão do movimento mundial. Infelizmente, devido ao crescimento rápido do movimento

pentecostal em alguns países, estatísticas tão antigas quanto as encontradas no trabalho de Hollenweger já não são mais adequadas. Em um artigo posterior, Hollenweger afirmou que não há uma visão geral confiável da renovação carismática no mundo em desenvolvimento (1980, p. 68). Em The Pentecostals, falando sobre a disseminação mundial do pentecostalismo, Hollenweger declara: "Acredito que as estatísticas são, em sua maioria, muito baixas, não porque concedam a denominações individuais um número muito pequeno de membros — há poucos casos de exagero —, mas porque existem grandes grupos pentecostais que são desconhecidos pelos próprios pentecostais e sobre cujo tamanho eles não têm informação" (p. 63).

A observação de Hollenweger de que há uma ignorância do escopo mundial do movimento entre os próprios pentecostais é instrutiva. Além da orientação experiencial-pragmática dos pentecostais, a falta geral de apreciação pela história e um sectarismo ativo entre os pentecostais são razões para a diferença de informação (1972, p. 413). Numerosos grupos pentecostais em proximidade geográfica relativamente pequena sabem pouco uns dos outros, sem mencionar a ignorância do amplo movimento pentecostal no mundo. A fragmentação dos movimentos pentecostais locais, bem como a perda de perspectiva do movimento mundial, só pode ser contraproducente no que diz respeito à eficácia do impulso missionário que dão no mundo. Exceto pelos benefícios de um impulso missionário unificado, o mundo não cristão percebe tal fragmentação como particularmente desagradável.

A razão por que um fenômeno mundial como o movimento pentecostal existe relativamente desconhecido no cristianismo não pode ser explicada pelo mero enfoque na orientação de valores, negligência ou deficiências dos pentecostais. Faz-se necessário um exame da cumplicidade do protestantismo ocidental na diferença de informação. Há tendências e fatores na teologia e cosmovisões ocidentais que lançam luz sobre a diferença de informação. Algumas das mais influentes são o etnocentrismo latente, a herança do escolasticismo e a influência do dispensacionalismo. Em graus variados, cada uma dessas tendências é atribuída ao impacto do

Iluminismo na cultura ocidental. Elas representam responsabilidades distintas para avaliar a validade dos movimentos pentecostais, sobretudo aqueles em culturas não ocidentais.

É na atividade salvadora feita por Deus na história da salvação — especificamente a atividade do Espírito Santo através da agência da igreja — que se encontra a prioridade missionária. A prioridade de proclamar o evangelho ou a missão da Grande Comissão no poder do Espírito domina a missão da igreja em Atos dos Apóstolos. O Novo Testamento enfatiza o mandato evangelístico, a missão "especial" de Deus. A teologia dispensacionalista ignora e marginaliza o Novo Testamento, considera a igreja como um parêntesis na história da salvação e inviabiliza o presente Reino de Deus de Jesus, negando-o e enfocando o futuro Reino escatológico. Isso solapa a missão e propósito da igreja no mundo, bem como a própria noção de "era do Espírito", que começou no Pentecostes e continua até a Segunda Vinda de Cristo. Em termos do tema deste livro — movimentos pentecostais-carismáticos —, o sistema da teologia dispensacionalista nega-os completamente.

Um Etnocentrismo Latente

Antes de mais nada, a existência do movimento pentecostal em diversas culturas não ocidentais apresenta um problema especial para a aceitação de tais movimentos no cristianismo protestante ocidental em geral. É o que ocorre com os movimentos cristãos indígenas que existem sem vínculos formais com as igrejas missionárias ocidentais, como os "movimentos de independência" na África. A aversão às formas e expressões estrangeiras da fé cristã está enraizada em um etnocentrismo tradicional e latente no cristianismo ocidental. A aversão às expressões culturalmente orientadas para a fé cristã está bem documentada nas histórias das missões cristãs ocidentais. Na seção "Os Pentecostais Ocultos", mais adiante, apresento dois exemplos de reação ocidental a movimentos independentes de igrejas na África.

Oosthuizen cita o desenvolvimento cultural do cristianismo ocidental como razão da "abordagem ocidental" nas missões africanas. Ele explica:

Cercado pelo islamismo, o evangelho se acomodara à vida social e pessoal dos povos europeus a tal ponto que desenvolveu-se a falsa ideia de que uma nação podia ser concebida como corpus Christianum. Essa falácia está viva no conceito de civilização cristã. A síntese que ocorreu entre o evangelho e a cultura no Ocidente afetou não só a expansão do cristianismo, mas também sua profundidade e vitalidade. (1968, p. 3)

Antes do período das missões protestantes, o cristianismo protestante tornou-se "contextualizado" na cultura da Europa Ocidental devido ao isolamento. O islamismo agrupou a Europa Ocidental no sul e no leste, e a Espanha e Portugal católicas romanas governaram os mares. O cristianismo protestante foi contextualizado ao ponto em que, de acordo com Oosthuizen, o evangelho foi severamente impactado pela cultura ocidental até chegar ao grau da distorção.

A particular "distorção" inerente à ideia do corpus Christianum ("cristandade") era que a estrutura político-econômico-sociológica ocidental, religiosamente fundada, deveria ser expandida em todo o mundo. Claro que a ideia de levar a "civilização ocidental" aos povos da Ásia e da África foi apoiada pela crença de que a cultura ocidental e sua expressão do cristianismo eram superiores. Com o estabelecimento de igrejas indígenas prósperas fora da civilização ocidental, o conceito de corpus Christianum morreu (Margull, 1960, p. 147). No entanto, a morte do corpus Christianum não significou que o etnocentrismo ocidental tivesse morrido. A fé cristã ainda era "contextualizada" na cultura ocidental nos países que enviavam missões. A ideia da propagação da civilização cristã ocidental morreu, e talvez a ideia de que a cultura ocidental fosse superior diminuiu um pouco. Mas a ideia de que a expressão ocidental do evangelho era de alguma forma normativa não morreu nas missões ocidentais, nem morreu na teologia

ocidental. O etnocentrismo latente na expressão ocidental do cristianismo continua a ser uma responsabilidade potencial para o reconhecimento da validade dos movimentos cristãos indígenas.

A Teologia Escolástica Ocidental

Hoje, há a crescente consciência de que o evangelho é de natureza supracultural e que todas as culturas são válidas para a expressão da fé cristã (embora conceder o evangelho sempre seja intrusivo, pois todas as culturas devem ser transformadas e redimidas por ele). Mas a história recente das missões cristãs ainda mostra um etnocentrismo latente no esforço missionário. Embora a distorção do cristianismo ocidental citada por Oosthuizen (corpus Christianum) não seja mais um conceito vivo nas missões ocidentais, a teologia ocidental ainda é altamente impactada pelas circunstâncias históricas e pela influência do Iluminismo. Isso introduz a segunda dificuldade no que diz respeito à identificação dos movimentos pentecostais válidos em culturas não ocidentais: o escolasticismo ou a teologia escolástica.

O escolasticismo protestante no período pós-Reforma produziu uma teologia que foi grandemente influenciada pela cultura ocidental. Em fins do período pós-Reforma, uma teologia racionalista e estática foi mais influenciada pela filosofia do senso comum — ponto de vista altamente etnocêntrico da realidade (Pomerville, 1980, p. 73-75, 78-80, 94). É difícil separar a influência da teologia escolástica da discussão de um etnocentrismo latente nas missões ocidentais. A discussão dos dois mistura-se neste ponto. A noção de que a teologia que se desenvolveu no Ocidente é, de alguma forma, normativa (muitas vezes considerada absoluta e perene) mostra-se pela atitude de alguns teólogos e missiólogos ocidentais em relação às teologias africanas, asiáticas e latino-americanas. Tais empreendimentos estão em uma nuvem de suspeita na mente dos teólogos ocidentais. De modo geral, eles representam esforços apenas de povos não ocidentais em teologizar a partir de sua própria perspectiva de revelação

bíblica à luz de problemas, questões e necessidades em seu próprio contexto cultural. O sincretismo e as heresias no cristianismo ocidental do passado e do presente são esquecidos pelos críticos ocidentais, ou não parecem tão sinistros quanto os que supostamente emergem de contextos culturais não ocidentais. A mesma atitude prevalece ao considerar os movimentos cristãos indígenas em contextos não ocidentais.

Antes que o teólogo ocidental possa tentar remover o "argueiro" na expressão do cristianismo africano ou asiático, ele deve primeiro reconhecer a "trave" em sua expressão da fé. O problema em foco não é algo que meramente envolve a fidelidade ao evangelho nas culturas não ocidentais e sua distorção ali. Também envolve a fidelidade ao evangelho na cultura ocidental e sua distorção lá. Quais distorções resultaram por conta do impacto da cultura ocidental no evangelho? A erosão do senso do sobrenatural tem que estar no topo da lista, assim como o ofuscamento da dimensão experiencial da fé cristã. A teologização bíblica e dinâmica representada nas teologias étnicas está em forte contraste com a teologia sistemática, estática, racionalista e orientada para a escola dos ocidentais, a qual é, portanto, suspeita. A natureza experiencial dinâmica dos movimentos de independência contrasta com a expressão cerebral ocidental da fé. A natureza e a forma da teologia ocidental propriamente ditas estão na base da aversão ocidental às teologias cristãs indígenas e aos movimentos cristãos indígenas, sobretudo aos do tipo pentecostal. Um etnocentrismo latente que influencia a teologia e a cosmovisão ocidentais é fator importante que contribuiu para a diferença de informação pertinente aos movimentos pentecostais em culturas não ocidentais.

O Dispensacionalismo

A terceira dificuldade para avaliar o escopo mundial do movimento, o dispensacionalismo, está combinada com dois estudos de caso na África apresentados mais adiante. A marginalização da teologia dispensacionalista do Novo Testamento em sua ênfase no futuro reino escatológico centrado em

Israel, elimina a priori a validade dos movimentos pentecostais não ocidentais, dando aos que defendem a teologia do reino livre a negação de sua validade e chamando-os de "movimentos nativistas". O seguinte estudo sobre o Movimento da Igreja Independente Africana centraliza-se em todas as dificuldades acima mencionadas na abordagem e avaliação ocidental de tais movimentos.

Uma das evidências mais claras de um etnocentrismo latente na história das missões modernas é o fenômeno dos movimentos independentes da igreja no mundo em desenvolvimento. Adicione ao etnocentrismo latente mencionado anteriormente o fator dos fenômenos pentecostais, que são proeminentes nos movimentos, e uma grande dificuldade em potencial surge para os evangélicos na avaliação do movimento pentecostal em todo o mundo. A natureza pentecostal de muitos dos movimentos cristãos indígenas apresenta um problema para a avaliação objetiva e também é oportunidade para a rejeição dos movimentos na história das missões. Portanto, o preconceito contra os fenômenos pentecostais contribuiu grandemente para a diferença de informação sobre tais movimentos.

Se a dificuldade dos ocidentais com os fenômenos pentecostais em movimentos indígenas não ocidentais deve-se a um puro viés, sectarismo ou postura teológica, como o dispensacionalismo (é muito comum ocorrer a combinação dos três), todos esses contribuíram para a diferença de informação sobre os movimentos. Tais atitudes e posições teológicas criaram um paralelo com o que os missiólogos chamam de "povos ocultos". Em termos de evangelização mundial, os "povos ocultos" são os grupos (estejam eles geograficamente próximos ou distantes) que estão isolados de ouvir o evangelho, por causa de suas diferenças culturais. As diferenças culturais atuam como barreira cultural invisível que os "esconde" especialmente daqueles que levam o evangelho para eles de uma formação cultural diversificada (Wagner & Dayton, 1978, p. 47). Em sentido real, os vieses afetivos e teológicos supramencionados contra os fenômenos pentecostais criaram os "pentecostais ocultos".

OS PENTECOSTAIS OCULTOS

Examino a seguir dois trabalhos representativos sobre os Movimentos da Igreja Independente Africana, que mostram o legado das missões coloniais e o etnocentrismo dos missionários ocidentais. Os estudos de caso ilustram o impacto do etnocentrismo ocidental na medida em que os missionários ocidentais veem os movimentos em relação ao cristianismo em contextos não ocidentais. Outra razão para o exame dos movimentos é ilustrar como o fator da "raiz causadora" dos movimentos — o impacto da cultura ocidental — é o mesmo fator que tende a impedir a avaliação objetiva dos movimentos hoje no Ocidente. Primeiramente, discuto de maneira breve a causa e a natureza dos movimentos, usando o ponto de vista de uma autoridade reconhecida no Movimento da Igreja Independente Africana e o ponto de vista de um participante africano. Em seguida, discuto as duas avaliações ocidentais dos movimentos: a avaliação clássica da África do Sul e a avaliação da África em geral. D. B. Barrett, uma autoridade do Movimento da Igreja Independente Africana, entende que o fenômeno

representa uma resposta genuinamente africana à fé cristã. Todos centralizam-se no conceito básico africano do povo de Deus como comunidade e na legitimidade dos conceitos e práticas tradicionais cristianizadas africanas. Eles representam uma resposta criativa por parte do cristianismo africano à turbulência e ruptura que se seguiu ao colapso dos padrões tradicionais de vida como resultado do contato com o mundo ocidental. (1979, p. 63)

Barrett enfatiza a necessidade de aceitar o "fenômeno da contextualização" para entender os movimentos. Em outras palavras, é necessário reconhecer o imperativo de o evangelho ser "encarnado" na cultura africana, mesmo que seja impactado por esse meio. É necessário reconhecer a inevitabilidade do impacto da cultura ocidental nessa expressão do cristianismo e da

teologia. O fenômeno da contextualização está de acordo com um conceito "encarnacional" da revelação divina e lida com uma fidelidade dupla.

Primeiro, a contextualização envolve a fidelidade ao evangelho quando está encarnado na cultura. Mas também envolve a fidelidade ao contexto cultural de onde vem. A encarnação é o modelo teológico para essa visão do fenômeno da contextualização. Barrett declara sobre a primeira fidelidade:

Reconhecendo o espectro de tipos, variando do ultraortodoxo ao definitivamente sincretista, quase todos esses grupos são caracterizados por uma aceitação clara, muitas vezes sob formas africanas novas e originais, da centralidade do Jesus histórico como Senhor. (1979, p. 65)

Com relação à causação, Barrett vê os Movimentos da Igreja Independente Africana como um fenômeno único. Ele afirma que as causas locais são enfatizadas, mas em sua análise dos movimentos em toda a África há uma correlação entre o separatismo e (1) uma forte sociedade africana tradicional, (2) um forte impacto colonial e (3) um forte impacto missionário (1979, p. 65). Ele assevera: "A correlação sugere que a causa subjacente de todo o Movimento da Igreja Independente Africana é o choque da cultura africana com as culturas coloniais e missionárias" (p. 65).

Em seu artigo "Crise de Identidade na Igreja Africana", Ngoni Sengwe vê a origem do Movimento da Igreja Independente Africana como reação dos cristãos africanos a uma expressão da fé cristã mentalmente orientada para o Ocidente. Sengwe, que já foi membro de um Movimento da Igreja Independente Africana, vê os movimentos como esforços da igreja africana para satisfazer as necessidades sentidas pelos cristãos em seu ambiente cultural africano (1981, p. 93, 95). A teoria da causação de Sengwe é apoiada por algumas das melhores autoridades do Movimento da Igreja Independente Africana (D. B. Barrett, H. W. Turner, V. E. Hayward e outros que são de origem ocidental, e não ocidental). A teoria tem a ver com a

negligência e, às vezes, com a destruição direta da cosmovisão e da sociedade africanas, por conta do seu contato com as missões ocidentais (Sengwe, 1981, p. 95).

A negligência missionária envolvida com essa particular teoria de causação é uma negligência "passiva-evitação" da sociedade africana, talvez devido à ignorância ou preconceito ligados a ela, e também envolve a falha ocidental em responder positiva e biblicamente ao vácuo criado na sociedade africana depois que a forma ocidental do cristianismo deslocou muitos dos seus costumes tradicionais. As missões ocidentais não entenderam suficientemente o ambiente africano e não articularam a visão bíblica do sobrenatural para que os africanos pudessem aplicá-la na vida cristã. Essa vida dizia respeito a um ambiente sociocultural dominado pelo mundo espiritual. Os africanos não tinham os modelos bíblicos neotestamentários necessários para viver e lidar com seu ambiente "como cristãos". Sengwe fala do esforço dos Movimentos da Igreja Independente Africana em restaurar o "lugar do sobrenatural" no cristianismo africano, fornecendo tal modelo bíblico (1981, p. 95).

Ambas as falhas das missões ocidentais observados aqui estão enraizados no desenvolvimento e expressão ocidentais da fé cristã. Devido ao impacto do Iluminismo na cultura ocidental, com ênfase na fé racional e orientada à palavra, essa fé estava mal preparada para compreender e ter empatia com a cultura africana. Também estava mal preparada para responder biblicamente à cultura africana ao apresentar o sobrenatural representado pela teologia e pneumatologia do Novo Testamento. Essas áreas da teologia estavam seriamente subdesenvolvidas na cultura ocidental devido ao impacto do Iluminismo. Sengwe tem razão quando observa que o Movimento da Igreja Independente Africana surgiu do choque entre a cultura ocidental e a cultura africana, e não do choque entre o evangelho e a cultura africana (1981, p. 94). Portanto, um fator primário na rejeição contemporânea dos movimentos cristãos indígenas é a recorrência do fator que os causou: um etnocentrismo latente. Sengwe dá três razões pelas quais as principais missões e denominações ignoraram os Movimentos da Igreja Independente Africana:

1. Os Movimentos da Igreja Independente Africana não estão no “campo”, não têm conexão com as principais denominações.

2. Suas estruturas e padrões de adoração são “estrangeiros”; podem não estar de acordo com a tradição protestante ocidental.

3. Os perigos do sincretismo. (1981, p. 92)

As mesmas razões poderiam ter sido citadas para evitar e rejeitar o movimento pentecostal inicial nos Estados Unidos. As características das igrejas sionistas e do tipo Aladura que Sengwe destaca em seu artigo são essencialmente as mesmas que os historiadores do movimento pentecostal dos Estados Unidos descobriram no passado de seus movimentos. As características que Sengwe menciona são: (1) a ênfase no Espírito Santo na cura, profecia e revelação; (2) o legalismo; (3) o cisma; (4) a falta de ênfase na educação; (5) a desconfiança na medicina e a ênfase na cura administrada por “profetas”; (6) a restauração do “lugar” do sobrenatural; (7) o crescimento rápido; (8) a autoridade da experiência religiosa; e (9) o envolvimento dos leigos ou descoberta da comunidade (1981, p. 93-97).

Já em 1963, H. W. Turner sugeriu que movimentos como os grupos sionista e de Aladura na África eram variedades não ocidentais do movimento pentecostal mundial (1963, p. 116). A vestimenta indígena e a natureza pentecostal dos movimentos têm sido razões pelas quais eles foram negligenciados e rejeitados pelos observadores ocidentais. No tratamento ocidental dos Movimentos da Igreja Independente Africana, a combinação de etnocentrismo, teologia rígida orientada à escolástica e dispensacionalismo é misturada com o viés explícito contra os fenômenos pentecostais. Tais tratamentos revelam a necessidade de avaliações da perspectiva “nativa” tanto africana quanto pentecostal. Injetando uma nota um tanto cômica, mas instrutiva, a esse respeito, John V. Taylor menciona a resposta do mundo em desenvolvimento às tentativas tradicionais ocidentais de entender a natureza indígena da igreja naquela parte do mundo. Ele afirma:

No geral, os líderes cristãos da África e da Ásia não se impressionam, não apenas porque são reacionários ou desconfiados de nossos motivos, mas porque acreditam que estamos apenas brincando. O pensamento não dito é: "Será que esses queridos idiotas fazem ideia do que eles estão pedindo?". Se encontrassem um culto verdadeiramente indígena, ficariam chocados, e se nos permitissem expressar nosso conhecimento do cristianismo à nossa maneira, provavelmente não o reconheceriam. (1969, p. 171)

Um dos trabalhos mais citados no Movimento da Igreja Independente Africana, que é considerado um clássico sobre os movimentos, é o Bantu Prophets in South Africa [Profetas Bantus na África do Sul, 1948], de Bengt Sundkler. Observemos que a primeira edição de Sundkler representa uma avaliação relativamente precoce das igrejas independentes do tipo pentecostal (sionista) no contexto racial problemático da África do Sul. A primeira edição do trabalho é exemplo clássico de relatos tendenciosos dos fenômenos pentecostais por um não pentecostal, englobando todos os preconceitos ocidentais citados acima. Para fazer justiça a Sundkler, lembremos que na época em que ele escreveu o livro, o movimento carismático ainda não havia ocorrido nas igrejas denominacionais. Essa avaliação do trabalho de Sundkler não é muito severa ou inadequada, fato indicado pelas próprias observações de Sundkler na edição de 1961 de seu trabalho. Além disso, sua severidade é necessária em vista da contínua influência contraproducente que seu trabalho teve em 1985 para uma avaliação objetiva do Movimento da Igreja Independente Africana. O princípio "borrão de tinta" de Rorschach é evidente no trabalho de Sundkler. Seu relato do movimento da igreja sionista revela mais sobre suas pressuposições do que sobre os fenômenos que estavam ocorrendo no movimento bantu. Talvez uma das principais contribuições contemporâneas do trabalho seja a lição que ele ilustra sobre o fenômeno da contextualização a esse respeito. A cosmovisão e os pressupostos de Sundkler eram um contexto (cosmovisão ocidental) que impactou sua teologia e percepção da cultura-alvo.

A premissa básica de Sundkler era que o cristianismo sionista era uma "ponte" que levou os cristãos zulus de volta à religião tradicional africana, ao paganismo (1961, p. 17, 196, 240, 259-260, 262-263). Ele fala dos esforços de indigenização como "sincretismo bantu nas igrejas independentes" (p. 196), e descreve o movimento como um "movimento sincretista de batizadores" (p. 201). A semelhança de formas e funções institucionais religiosas entre a religião tradicional zulu e o sionismo zulu (a expressão afro-pentecostal da fé cristã) é, para Sundkler, clara evidência do sincretismo. Em sua opinião, isso apoia sua teoria da "ponte ao paganismo" a respeito dos movimentos. Ele declara: "O padrão básico do qual o sionismo zulu foi copiado é o das atividades dos adivinhadores e caçadores de bruxas, e não o da igreja cristã histórica" (p. 242). No entanto, o papel do profeta-exorcista a que Sundkler se refere também é representado no Novo Testamento e no pentecostalismo contemporâneo.

Básico para a teoria da "ponte ao paganismo" de Sundkler é a rejeição da teologia apostólico-pentecostal e a expressão pentecostal da fé cristã (p. 259-260, 262-263). A pressuposição teológica de Sundkler descartou a alternativa cristã que, se for válida, coloca em séria dúvida sua teoria da "ponte". A expressão pentecostal da fé cristã permitiria a "cristianização" das formas e funções religiosas e sociais que eram tão cruciais para a sociedade africana. Também forneceria modelos e significados neotestamentários com os quais reinterpretar seus costumes e cosmovisão.

Os missionários pentecostais têm estado na África do Sul desde 1908, e o "movimento separatista da igreja", como Sundkler o chama, data de 1890 a 1910. As principais secessões ocorreram por volta de 1917-1920 (Sundkler, 1961, p. 48-49). Talvez uma indicação de Sundkler ser um produto de seu tempo, sobretudo em relação ao paternalismo, seja sua afirmação de que os líderes sionistas africanos surgiram porque as igrejas foram "deixadas nas mãos dos africanos" pelos missionários pentecostais. A diferença de pontos de vista sobre a supervisão missionária das igrejas indígenas é novamente evidente, mas aqui o ponto de vista indígena pentecostal está em um contexto pejorativo. Sundkler vê o pentecostalismo no mesmo contexto pejorativo quando afirma:

Dentro do moderno protestantismo, especialmente nos Estados Unidos, a maioria das secessões que surgiu de tempos em tempo foi causado por diferentes interpretações do Espírito Santo, e é de se esperar que algumas das mesmas dificuldades venham a surgir nas igrejas africanas, como resultado dos esforços missionários das igrejas ocidentais de fé apostólica e pentecostal, e do tipo sionista. (1961, p. 242-243)

De passagem, observemos também que a declaração de Sundkler de que "as mesmas dificuldades" podem ser esperadas no ambiente africano ignora a diferença radical entre os ambientes ocidentais e africanos em que os movimentos ocorreram. Suas respectivas necessidades sociais em termos da aplicação do evangelho e da resultante expressão cultural do cristianismo pentecostal seriam bem diferentes. A orientação central da sociedade e cultura africana para com o mundo espiritual e as instituições da sociedade para lidar com essa realidade desempenham importante papel na causação dos movimentos no ambiente africano. O pentecostalismo abordou um grave problema na matriz da sociedade africana; abordou o cerne da cosmovisão africana e da estrutura social africana.

Óbvio que a declaração de Sundkler é direcionada para as tendências cismáticas do movimento pentecostal americano, mas ignora a questão da causação dos respectivos movimentos do ponto de vista da necessidade contextual. Sundkler está ciente do pentecostalismo, pelo menos dos Estados Unidos (o pentecostalismo clássico) e da Inglaterra (a fé apostólica, a tradição pentecostal irvingita). No entanto, em seu trabalho, os fenômenos pentecostais são consistentemente comparados com a prática zulu e apenas ocasionalmente com o pentecostalismo ocidental, e então em sentido pejorativo (Sundkler, 1961, p. 221). Não nego a possibilidade de fenômenos pentecostais não cristãos no contexto africano. Apenas chamo a atenção para a direção do viés de Sundkler em relação aos fenômenos pentecostais.

O segundo exemplo clássico de um tratamento do Movimento da Igreja

Independente Africana, que exemplifica os fatores combinados de etnocentrismo, teologia escolástica rígida e rejeição do pentecostalismo, é o livro Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study [Pós-Cristianismo na África: Um Estudo Teológico e Antropológico, 1968], de G. C. Oosthuizen. Esse trabalho também ilustra o uso do livro de Sundkler como fonte principal (27 referências apenas em um capítulo sobre "O Espírito Santo Mal-Entendido"), sem mencionar o posterior repúdio de Sundkler à teoria da "ponte ao paganismo" (Oosthuizen, 1968, p. 128-129). É evidente que Oosthuizen defende essa teoria em toda a sua obra, com a diferença de que ele fala sobre ela como uma "ponte ao nativismo". A declaração de Oosthuizen de que somente alguns dos movimentos independentes africanos evoluíram para o "pós-cristianismo" é obscurecida pelo título do livro (p. xi), que está de acordo com a ideia de "ponte ao nativismo" emprestada de Sundkler e sua referência quase consistente a movimentos como "movimentos nativistas".

Oosthuizen trata o "movimento independente" como fenômeno sociológico separado da igreja. Em sua opinião, a rápida mudança social fez com que a sociedade africana voltasse à sua tradicional cosmovisão: o profetismo (p. 30). Oosthuizen acredita que os fatores que deram origem a movimentos independentes são o desapontamento com a civilização branca e o cristianismo ocidental, as reações contra o paternalismo missionário e a injunção do "Espírito" (p. 60-61). Ele, então, resume:

Basicamente, é isto: as igrejas não indígenas dominadas por brancos entenderam mal a psicologia, a filosofia, as línguas, a cultura e as tradições dos africanos, resultando em muita pouca comunicação profunda e levando, por frustração, ao fanatismo. (p. 61, grifo meu)

Embora apontando para o impacto traumático e profundo da cultura ocidental no cristianismo africano, Oosthuizen ainda não permite secessões verdadeiramente "cristãs" das igrejas missionárias. Ele identifica a mesma dinâmica na origem dos movimentos "nativistas" como nos movimentos

independentes na África e presume que a presença da mesma dinâmica faz com que o Movimento da Igreja Independente Africana também seja de natureza nativista! Entretanto, o contexto em que ocorre o Movimento da Igreja Independente Africana é cristão. Os movimentos representam secessões das igrejas missionárias protestantes (algumas delas até permanecendo nas igrejas missionárias, por exemplo, as sociedades Aladura). A mesma dinâmica de privação e revitalização também ocorre nos movimentos cristãos (Wallace, 1979, p. 423). Para Oosthuizen, o esforço para contextualizar o evangelho na cultura africana é equivalente ao sincretismo do evangelho com a religião tradicional africana (1968, p. xiv). Portanto, em sua opinião, os movimentos devem ser entendidos como movimentos nativistas, e não como movimentos cristãos válidos.

As dimensões do etnocentrismo e da influência da teologia escolástica rígida emergem na discussão de Oosthuizen sobre a doutrina da igreja. Ele não chama os movimentos de "igrejas", por conta de seus esforços em alcançar a identidade africana! A natureza indígena da igreja aparece como dilema que a rígida eclesiologia orientada para o Ocidente é incapaz de resolver. Ele afirma: "A personalidade africana tem de receber um desenvolvimento positivo na igreja, o que significa que a igreja deve descartar sua estrangeirice" (p. 21). Mas, ao mesmo tempo, afirma: "A grande tarefa da igreja é ser a igreja; não uma instituição étnica, mas a igreja de Cristo" (p. 21). O resultado dessa tensão entre a identidade cultural e espiritual ou humana e divina é a rejeição da primeira. É o que ocorre, em vez de aceitar ambas as identidades em sua tensão bíblica, como ilustra a encarnação. O pressuposto de Oosthuizen é que as igrejas não podem ser "etnocêntricas" como os movimentos nativistas. Seu raciocínio é que, "sendo etnocêntricas, elas não são igrejas, porque a igreja só pode ser definida como o corpo de Cristo" (p. xiv). Oosthuizen usa o termo "etnocêntrico" como sinônimo de "identidade étnica", que, para ele, tem a mesma conotação pejorativa que "etnocentrismo". Ele não admite que a igreja ocidental é uma expressão da fé cristã contextualizada na cultura ocidental, tendo "identidade étnica", e, por sua vez, não é o "puro" corpo de Cristo (seus termos) esvaziado de identidade cultural. Acerca da contextualização da fé cristã em culturas não ocidentais, Oosthuizen afirma:

Embora alguns dos movimentos mencionados na análise não sejam nativistas, eles têm em seu seio elementos não cristãos, como no caso das muitas igrejas na África, que são pontes fáceis ao nativismo. Tudo isso mostra como é perigosa a ênfase na indigenização ou relevância por suas vantagens intrínsecas para a igreja, porque é facilmente mal interpretada. (p. 79)

Oosthuizen parece estar pouco ciente de que as igrejas ocidentais também têm elementos ocidentais não cristãos em seu seio, e o fato não leva necessariamente à deserção da fé cristã. Falando missiologicamente, "relevância" nunca é meramente "por si só", mas tem a ver com o conhecimento do evangelho por um povo e sua vitalidade na sociedade em termos de poder e expansão espontânea. Embora o risco esteja presente na indigenização, evolui para uma fobia sincretista ou para uma síndrome, onde o fator do Espírito Santo é omitido no empreendimento.

Refletindo a típica "síndrome do sincretismo" ocidental, Oosthuizen afirma: "A indigenização ou a relevância da igreja na África é mais importante, mas é tarefa perigosa, que deve se basear em um julgamento teológico sadio" (p. xiv). Claro que, por "julgamento teológico sadio", ele quer dizer um julgamento teológico ocidental sadio. O critério subjetivo que Oosthuizen usa para julgar se um movimento é ou não uma "igreja" é o tradicional "onde a Palavra é corretamente pregada e os sacramentos corretamente administrados" (p. xiv). Os critérios teológicos ocidentais usados para determinar o que significa "corretamente" são: (1) a posição mantida sobre a Trindade, (2) a posição do profeta no movimento e (3) a função do Espírito Santo — uma força vital, um poder espiritual ou o Espírito Santo glorificando Jesus Cristo nos homens (Oosthuizen, 1968, p. xiii). Se aplicados aos pentecostais clássicos nos Estados Unidos por alguém preconceituoso contra os fenômenos pentecostais, os critérios teológicos também excluiriam a validade cristã da maioria do pentecostalismo (por exemplo, os grupos de Só Jesus e os que enfatizam os dons de cura e profecia)!

O fator mais importante a observar aqui não é o critério subjetivo aplicado por alguém preconceituoso contra o pentecostalismo. A visão da indigenização relacionada à "síndrome do sincretismo" e a visão dos movimentos independentes relacionada às "pontes de volta ao nativismo" revelam grave deficiência na pneumatologia. A dominação pelo medo em relação à indigenização mostra séria desvalorização do ministério do Espírito Santo entre um povo no empreendimento. De fato, o ministério do Espírito está totalmente ausente da discussão. O "silêncio sobre o Espírito Santo" dos teólogos ocidentais revela a bancarrota pneumatológica da teologia ocidental orientada à escolástica. Na explicação da ascensão dos movimentos messiânicos no contexto das missões cristãs, Oosthuizen diz:

Nos Evangelhos, o tema principal é: "Não temais!". O poder dos espíritos malignos é vencido, causando imensa impressão nos convertidos do mundo animista. Mas o alívio cria um vácuo que mais tarde é enchido novamente em tempos de crise, seja com as antigas ou com todos os tipos de expectativas utópicas. (1968, p. 87)

Com relação às expectativas utópicas e messiânicas, Peel afirma: "Na África, o milenarismo é um dos menores traços característicos das igrejas independentes" (1968, p. 3). Embora Oosthuizen esteja correto ao mencionar o vácuo deixado na sociedade africana, sua falha em mencionar a alternativa neotestamentária de encher o vácuo — a doutrina cristã concernente ao ministério do Espírito Santo — é muito visível. No encontro de poder que Oosthuizen menciona na afirmação acima, a pneumatologia é ignorada. Ele menciona repetidamente que a mensagem do missionário ao reagir contra a tradição africana cria um "vácuo" na sociedade, e com razão (p. 87). Mas ele sempre fala que as pessoas enchem o vácuo voltando à religião tradicional africana. Será que é verdade que o evangelho é inadequado para encher o vácuo espiritual deixado em uma sociedade africana animista depois que ele se volta para Cristo? Não há fonte de contato imediato com a presença e o poder de Deus? É especificamente a expressão do evangelho "ocidental" de Oosthuizen que se achou ser deficiente? Em uma declaração que também ilustra a natureza racional-estática da teologia escolástica, ele afirma:

O Deus das missões é distante demais para um sistema em que os "deuses" dos homens pertenciam à linhagem dos homens, e, embora muito distantes, podiam ser abordados pelos antepassados. O Deus no cristianismo com o qual eles entraram em contato tinha muito a ver com suas almas e com certos indivíduos, mas não com eles em todas as esferas da vida e como comunidade em geral. (p. 119)

Lógico que um povo que saísse das principais igrejas missionárias protestantes, possuidor das Escrituras em seu vernáculo e particularmente orientado para o mundo espiritual estaria ciente da alternativa do Novo Testamento para encher o vácuo. E o Espírito Santo não revelaria o seu poder na situação? É verdade que uma expressão ocidental e radicalmente reduzida da fé cristã não encheria o vácuo, mas uma expressão pentecostal encheria e encheu em numerosos casos. Também é importante lembrar que a expressão pentecostal do cristianismo aqui em discussão, assim como a maioria dos Movimentos da Igreja Independente Africana, começou em um contexto cristão, não no nativismo africano. Hollenweger relaciona as origens das Igrejas Bantus Independentes da África do Sul especificamente com a missão Fé Apostólica e a Igreja Católica Cristã em Sião, Illinois — grupos pentecostais (1972, p. 120-121). A teoria da "ponte ao nativismo" de Oosthuizen é tão carente quanto a teoria inicial de "ponte ao paganismo" de Sundkler. A teoria falha quando a rejeição a priori do ministério apostólico do Espírito Santo é considerada à luz do movimento pentecostal contemporâneo. Essa expressão da fé é alternativa cristã válida para encher o vácuo na sociedade africana.

Não é considerada a possibilidade de que os Movimentos da Igreja Independente Africana representem uma ponte ao cristianismo neotestamentário no contexto africano, em vez de uma ponte ao paganismo. Como mencionado anteriormente, a alternativa de um ministério do tipo pentecostal manifestando-se no contexto africano é apoiada por algumas das principais autoridades dos Movimentos da Igreja Independente Africana. O silêncio de Oosthuizen sobre a pneumatologia do Novo Testamento a esse

respeito aponta para um viés teológico contra o pentecostalismo. Em referência direta ao pentecostalismo, Oosthuizen afirma:

A incompreensão da pessoa e obra do Espírito Santo na África não se limita aos movimentos nativistas, pois muitas das igrejas pentecostais revelam [sic] a mesma dificuldade. Os movimentos na África foram muito influenciados pelas seitas negras batistas e pentecostais dos Estados Unidos. (1968, p. 120)

Oosthuizen afirma que o grande problema teológico na África é a confusão que existe com relação ao Espírito Santo e aos espíritos ancestrais (p. 122). Relatando algumas das acusações levantadas contra as igrejas missionárias pelas Igrejas Africanas Independentes, ele declara:

A hostilidade deles contra as missões foi resumida na acusação de que eles não tinham o espírito nas congregações e eles sustentavam que, com raras exceções, nenhum dos evangelistas missionários também não o tinha. (p. 124)

Ele explica ainda que os missionários não se alinharam com o culto ancestral como os profetas do Movimento da Igreja Independente Africana se alinharam (p. 124). Oosthuizen passa de uma descrição do animismo africano tradicional para uma descrição do culto no Movimento da Igreja Independente Africana, sem qualquer discriminação. Para ele, não há diferença: "As funções dos espíritos ancestrais foram transferidas para o Espírito Santo, ou simplesmente 'o Espírito', de modo que nos movimentos independentes pós-cristãos o seu 'espírito santo' não é mais o Espírito Santo que aprendemos nas Escrituras" (p. 129). No entanto, Oosthuizen rejeita as referências claras à operação dos dons espirituais, como os listados em 1 Coríntios 12 (p. 125). Além de não admitir a insuficiência da pneumatologia na teologia ocidental em face das necessidades do contexto africano, ele também presume que as manifestações espirituais por parte dos africanos são "espíritos ancestrais", e não o Espírito Santo. A questão que surge é:

quem, neste caso, está interpretando mal o significado bíblico do Espírito Santo, o teólogo africano ou o ocidental? A situação em discussão não revela uma deficiência por parte de ambas as partes, em extremos opostos do espectro teológico?

Além disso, é insuficiente destacar apenas um paralelo entre a possessão do espírito na religião tradicional africana e os fenômenos pentecostais no Movimento da Igreja Independente Africana. A presença de oráculos não cristãos e a religião extática nos tempos neotestamentários e seu paralelo com a experiência neotestamentária com o Espírito Santo não eram prova de que a experiência inicial neotestamentária era pagã. No contexto da discussão aqui, poderíamos perguntar: Será que o paralelo entre o espiritismo pagão e os fenômenos pentecostais é frequentemente destacado porque a pneumatologia na mente dos teólogos ocidentais é um assunto esotérico?

É claro que o problema poderia ser apenas preconceito com uma expressão pentecostal da fé cristã. Alguém desconfiaria da consciência de Oosthuizen acerca das ocorrências históricas de renovação carismática, quando ele declara a respeito da glossolalia: "Não há evidência de glossolalia [sic] entre os montanistas" (p. 140). As generalizações que Oosthuizen faz em relação ao Espírito Santo e ao Movimento da Igreja Independente Africana são reminiscentes das acusações preconceituosas feitas contra o pentecostalismo inicial nos Estados Unidos. A validade da atividade do Espírito Santo, em termos do ministério tipo apostólico-carismático hoje, é problemática para muitos. É relativamente fácil atribuir tal atividade no contexto africano ao paganismo, especialmente para o teólogo etnocêntrico. Porque, ao fazê-lo, ele está livre da possibilidade de mais uma resposta cristã. Também concorda com sua dicotomia teológica ocidental do "mundo superior" religioso e do "mundo inferior" naturalista. Preserva a eliminação ocidental do "mundo espiritual mediano" e seu conceito deísta da providência de Deus.

Nos capítulos posteriores, ficará evidente que tal visão da atividade de Deus mencionada acima está na base das principais questões missiológicas. Muitos evangélicos sustentam uma teologia dispensacionalista que reserva os fenômenos carismáticos aos períodos passados ou futuros da história da salvação. Em outras palavras, é mais fácil criticar a cosmovisão africana do que criticar a própria cosmovisão e teologia ocidentais, quando considera os fenômenos pentecostais contemporâneos.

UMA ESTIMATIVA CONFIÁVEL DO PENTECOSTALISMO (1985)

As dificuldades enumeradas acima sobre a definição do movimento pentecostal mundial também representam os problemas envolvidos na coleta de estatísticas sobre ele. A natureza elusiva de uma definição não é nada em comparação com o quadro estatístico elusivo do movimento mundial. A penetração do fenômeno pentecostal em todo o espectro eclesiástico apresenta um problema. É o que se dá com os grupos carismáticos que não querem dar a impressão de que são um grupo cismático dentro de sua própria tradição cristã. As fenomenais taxas de crescimento também aumentam a dificuldade de obter estatísticas atuais; estatísticas exatamente precisas são quase impossíveis em escala mundial. A presença do fenômeno pentecostal em uma diversidade de contextos culturais também apresenta dificuldades em sua identificação, e essa diversidade impede a enumeração estatística dos grupos. A pergunta "Quem é cristão?" torna-se problemática com os movimentos pentecostais não ocidentais.

Os grupos pentecostais legalistas têm um grande número de pessoas que, embora sejam de experiência pentecostal, não estão incluídas nas estatísticas de membros e são listadas como "não membros". A razão é que elas não estão em conformidade com uma prática social específica exigida para serem membros das igrejas pentecostais americanas. Este fator, por si só, torna as estatísticas pentecostais menos confiáveis. Esses crentes não membros podem ser tantos quantos os membros de uma igreja. A partir de 1981, as estatísticas das Assembleias de Deus para El Salvador mostram 43.000 membros batizados e 95.000 "outros crentes". As estatísticas da Guatemala mostram 43.000 membros batizados e 78.015 "outros crentes". O Brasil mostra 3.350.000 crentes batizados com 2.750.000 "outros crentes" (Division of Foreign Missions [Divisão de Missões Estrangeiras], 1981, p. 7). O fato de que o fenômeno pentecostal envolve uma experiência espiritual que pode ser interpretada diferentemente de acordo com a tradição e

perspectiva teológica particular também complica a tarefa estatística. A pergunta "Quem é pentecostal?" torna-se problemática. Adicione às dificuldades acima um etnocentrismo incipiente relacionado às expressões não ocidentais do pentecostalismo e um preconceito com essa expressão da fé, e você terá uma ideia da dificuldade em obter uma estimativa confiável do movimento pentecostal em todo o mundo.

Vários números sobre o alcance do movimento já foram sugeridos por várias pessoas citadas neste capítulo. Os números de trinta e cinco milhões, cinquenta milhões e setenta e cinco milhões já foram mencionados. Serão exageradas as alegações pentecostais sobre o movimento? Será que a avaliação de religiosos, teólogos e missiólogos não pentecostais sobre a importância do movimento é de natureza hiperbólica? O pentecostalismo merece o reconhecimento de "A Terceira Força da Cristandade"? Um levantamento das estatísticas disponíveis sobre o movimento mundial, as taxas de crescimento das comunidades pentecostais-carismáticas e os relatórios dos líderes pentecostais indicam que o quadro estatístico comumente relatado sobre o escopo do movimento é conservador demais. Em vez disso, a visão típica de seu escopo é algo como a ponta do iceberg ou, para usar uma metáfora mais apropriada, como a nuvem de fumaça vinda de um fogo que se espalha rapidamente.

O título desta seção, "Uma Estimativa Confiável do Pentecostalismo", foi escolhido por causa dessas dificuldades envolvidas na coleta de estatísticas sobre o movimento mundial. Um levantamento estatístico adequado consumiria um livro inteiro, se fosse abrangente, preciso e atualizado. O termo "confiável" refere-se ao esforço de basear a estimativa nas melhores informações disponíveis. A World Christian Encyclopedia [Enciclopédia Cristã Mundial, 1982], de David Barrett, representa uma pesquisa monumental da fé cristã em todo o mundo. Embora Barrett não fosse pentecostal por experiência, seu trabalho é simpático ao pentecostalismo, sobretudo na África, porque ele escreveu uma dissertação de doutorado sobre o Movimento da Igreja Independente Africana. O livro abrangente e detalhado apresenta dados pelos quais se pode fazer uma estimativa confiável. Muitos dos problemas mencionados anteriormente são superados

no trabalho de Barrett. O trabalho examina 150 grandes tradições eclesiásticas, 20.800 denominações cristãs distintas e o status do cristianismo em 223 países.

As informações de Barrett sobre o pentecostalismo são significativas devido à sua compreensão versada e simpática do movimento pentecostal no mundo não ocidental. Embora algumas de suas estatísticas estejam baseadas nos anos de 1970 a 1972 (Barrett, 1982, p. 46), as projeções de crescimento são dadas com base nas taxas de crescimento até 1985. Claro que o significado das estatísticas de Barrett deve ser medido por sua metodologia. Barrett usou uma nova metodologia para categorizar o cristianismo, na qual dividiu as estatísticas em três categorias básicas: (1) os cristãos professos: aqueles que se identificam como cristãos ou confessam Cristo; (2) os cristãos membros: aqueles reivindicados pelas igrejas ou pela comunidade total; e (3) os cristãos praticantes: aqueles fielmente envolvidos com a vida institucional da igreja (Barrett, 1982, p. 47). Cada uma dessas categorias tem vantagens e desvantagens no que diz respeito à identificação do escopo do pentecostalismo.

Na primeira edição de A Força Pentecostal em Missões, os pentecostais foram classificados em três correntes principais: (1) os pentecostais clássicos, (2) os neopentecostais e (3) os carismáticos católicos. No entanto, existem muitos afluentes dentro dessas três correntes principais que Barrett menciona em sua enciclopédia. As "Tabelas Globais" mostram as seguintes classificações carismáticas: os pentecostais católicos romanos, os neopentecostais e os pentecostais católicos — os não romanos, os do tipo apostólico e os irvingitas (1982, p. 782-83). Barrett explica que as estatísticas sobre os carismáticos servem apenas para auxiliar na compreensão do escopo da renovação carismática, por causa da tendência que eles têm de evitar a imagem do cisma na igreja. Barrett descreve a dificuldade em determinar o alcance dos vários movimentos carismáticos:

Em muitas partes do mundo, novos movimentos cristãos estão começando e

crescendo rapidamente, sendo o maior exemplo os movimentos neopentecostais e carismáticos globais dentro das grandes denominações mais antigas. Esses grupos têm pouco tempo ou oportunidade para autoanálise e geralmente não mantêm estatísticas nem listas de membros exatas. Além disso, muitos movimentos existem dentro das estruturas de denominações mais antigas, valorizam suas relações próximas com eles e opõem-se à coleta de estatísticas como tendentes a cristalizar artificialmente sua identidade e parecer dividir os carismáticos de seus companheiros cristãos não carismáticos. (p. 55)

Outrossim, as estatísticas dadas aos carismáticos são muitas vezes limitadas à categoria de "cristão praticante".

Uma estatística significativa que Barrett dá para os grupos carismáticos é a fenomenal taxa de crescimento. Na África, por exemplo, na década de 1980, os pentecostais católicos estavam crescendo a uma taxa inacreditável de 45% por ano, os neopentecostais a 27% por ano e os pentecostais anglicanos a 25% por ano. Outros grupos cristãos relatam um crescimento de 2 a 5% por ano. A mesma taxa fenomenal de crescimento para os pentecostais também foi mantida para os outros continentes (p. 782-83). Barrett afirma:

As nossas Tabelas 1 [levantamento país a país] preveem um crescimento fenomenal no número de carismáticos católicos (pentecostais [sic]) na América do Sul, subindo em 2000 para 7 milhões somente no Brasil. [...] Essa projeção baseia-se nas tendências atuais; mas muitos observadores consideram que é claramente provável que, nas próximas duas décadas, a tendência se acelere e que a liderança, ou mesmo a maior parte dos leigos do catolicismo latino-americano, se torne predominantemente carismática. (p. 69)

Observe que, em 2000, o Brasil tinha 79.949.999 cristãos pentecostais-carismáticos (Burgess & van der Maas, 2002, p. 35). Nessa estimativa de

carismáticos latino-americanos “predominantemente” significa algo bem acima de 50% (Barrett, 1982, p. 69). Barrett dá o número total de cristãos carismáticos nas classificações acima em todo o mundo em 1985 a 14.444.430 (p. 6).

Barrett divide o pentecostalismo clássico em duas tradições eclesiásticas básicas e separadas: (1) o pentecostalismo clássico branco e (2) o “pentecostalismo” não branco ou negro / do mundo em desenvolvimento (no trabalho de Barrett, “Pentecostal” com P maiúsculo sempre se refere ao pentecostalismo clássico branco). Ele afirma sobre essa classificação:

Faço aqui a distinção entre Pentecostal e pentecostal para deixar claro que estas são duas tradições eclesiásticas separadas. O pentecostalismo não branco ou negro / do terceiro mundo surgiu, fora dos Estados Unidos, independentemente do Pentecostalismo clássico; e dentro dos próprios Estados Unidos, o pentecostalismo negro tem certa pretensão de ter precedido o Pentecostalismo branco no tempo, para ser um fenômeno distinto e separado dele e para ele mesmo ser considerado como a tradição clássica. (p. 81)

Mas os subtipos de Barrett dentro de cada uma dessas principais tradições pentecostais são os mesmos. O princípio de Barrett determinar classificações distintas dentro das principais tradições é tanto eclesiástico quanto teológico. A natureza e o número de experiências subsequentes com o Espírito Santo na experiência pós-conversão são o principal fator discriminatório. Os subtipos dos pentecostais brancos clássicos de Barrett são:

PeA Apostólico ou Apostólico Pentecostal (ênfase na hierarquia complexa de apóstolos, profetas e outros oficiais carismáticos vivos)

Pen Pentecostal (Protestante; Pentecostal Clássico de tipo não especificado);

carismático, cura pela fé (subtipos do Pentecostal Clássico são PeA, Pe1, Pe2, Pe3, Pe4)

Pe1 Pentecostal-Unicidade ou Pentecostal-Unitarista: "Só Jesus", às vezes, unitarista, não trinitário / ou antitrinitário

Pe2 Pentecostal-Batista ou Pentecostal-Keswick: experiência de duas crises (conversão, batismo com o Espírito)

Pe3 Pentecostal-Santidade: experiência de três crises (conversão, santificação, batismo com o Espírito)

Pe4 Pentecostal-Perfeccionista, Pentecostal Livre, Pentecostal-Libertação, Pentecostal-Radical ou Revivalista: experiência de quatro crises (conversão, santificação, batismo com o Espírito, libertação / confissão extática [sic] / profecia / perfeccionismo, também autoridade / discipulado / pastoreio) (p. 127)

Os subtipos dos pentecostais indígenas não brancos de Barrett são:

peA apostólico Pentecostal carismático indígena (hierarquia dos apóstolos vivos)

pen carismático indígena (Pentecostal, dominado pelo espírito): grupo indígena negro / do terceiro mundo do tipo Pentecostal (carismático, entusiástico, curador pela fé); na África, igrejas (de oração) espirituais ou sionistas ou do espírito ou da Aladura

pe1 pentecostal-unicidade carismático indígena, pentecostal-unitarista

pe2 pentecostal-batista carismático indígena (experiência de duas crises)

pe3 pentecostal-santidade carismático indígena (experiência de três crises)

pe4 perfeccionista carismático indígena, pentecostal livre, pentecostal-radical ou revivalista ou Pentecostal-libertação (experiência de quatro crises). (p. 127)

O significado da classificação de Barrett é que ela reconhece expressões pentecostais não ocidentais da fé cristã. Sua classificação tende a apresentar o movimento mundial como unidade, embora as tradições separadas sejam afirmadas. É o que ocorre, porque o foco está na experiência pentecostal comum do Espírito; é isso que é apresentado como distintivo pentecostal. O uso de Barrett dos mesmos subtipos nos movimentos pentecostais indígenas mostra que ele os considera como expressões pentecostais paralelas da fé cristã, apenas em contextos culturais diversos. No que diz respeito às origens do movimento mundial, a experiência comum do Espírito na diversidade dos contextos culturais sugere uma unidade no movimento e a probabilidade de um derramamento mundial espontâneo do Espírito. Há evidências de ligação histórico-causal entre algumas das várias tradições eclesiásticas, mas com outras não há ligação histórico-causal. Esse fenômeno é discutido em detalhes no capítulo 2: "Um Movimento de Renovação".

Barrett dá o número de 21.909.778 em 1980 para os pentecostais clássicos brancos em todo o mundo e 29.257.409 para os pentecostais indígenas não brancos (p. 14). Se adicionarmos os 29.257.409 pentecostais indígenas ao número combinado de Barrett para todos os pentecostais clássicos e todos os carismáticos — 49.235.400 —, emerge em 1980 um total de 78.492.800 de pentecostais-carismáticos em todo o mundo. Barrett, ao que parece, sabe que suas estimativas são baixas. No verbete "Pentecostal-Carismático" da seção "Dicionário" da World Christian Encyclopedia [Enciclopédia Cristã Mundial], Barrett declara:

Termo geral [é Pentecostal-carismático] para referir-se a todos os Pentecostais, pentecostais, neoPentecostais e carismáticos (vide). Os totais globais (1980) [são]: (a) pessoas ativas regularmente envolvidas: 62.200.000; (b) todas as pessoas que professam ou dizem ser Pentecostais-carismáticas: mais de 100 milhões em todo o mundo. (p. 838)

Há todas as razões para acreditar que o número de Barrett, de "mais de 100

milhões em todo o mundo" para os pentecostais-carismáticos, era uma "estimativa confiável".

Há razão até para acreditar que o número real de pentecostais-carismáticos no mundo na década de 1980 excedeu à cifra de 100 milhões. A fenomenal taxa de crescimento de carismáticos e neopentecostais em todos os continentes faz com que se espere um número maior global para a categoria. Mas, em vista do "problema de identidade" mencionado anteriormente, não é de surpreender que as estatísticas sejam tão baixas quanto são. Contudo, emerge um quadro estatístico que é menor do que deveria ser. As grandes comunidades de congregados não membros ou "outros crentes", que nem sempre são relatadas nas estatísticas de membros pentecostais, tendem também a tornar os números baixos e não representam o verdadeiro alcance desse segmento do movimento mundial (veja a discussão de Barrett sobre "Crença" em World Christian Encyclopedia [Enciclopédia Cristã Mundial], p. 53). O problema da identificação e aceitação do maior grupo pentecostal e de crescimento mais rápido, os pentecostais indígenas não ocidentais, é uma razão para a provável subestimação do grupo. O problema de obter estatísticas atuais também é outro fator que tende a tornar o número de 100 milhões muito conservador.

A natureza conservadora do número de 100 milhões é ilustrada pela comparação de algumas estatísticas coletadas em relação à escrita da primeira edição deste livro, sem considerar a fonte de Barrett. Entre 1979 e 1980, o número de pentecostais clássicos nos Estados Unidos e no Canadá era de aproximadamente 4.000.000. O levantamento de Barrett indica 3.225.701 (p. 215-216, 720-725). Só as Assembleias de Deus compõem um terço do número de Barrett. As estatísticas pentecostais coletadas para outros países também são diferentes. O Brasil, país onde 70% da comunidade protestante é pentecostal (Niklaus, 1982, p. 117), mostra uma estatística significativamente diferente. As estimativas do número de pentecostais no Brasil chegam a 10 milhões (Harrison, 1981). Robert Niklaus menciona 8.500.000 (1982, p. 117). A pesquisa de Barrett mostra 3.915.210 (1982, p. 191-193). Em 1980, só as Assembleias de Deus registraram 3.350.000 mais 2.750.000 de "outros crentes" (Division of

Foreign Missions, 1981, p. 7). Barry Chant relata cerca de 60.000 pentecostais clássicos na Austrália (1981, p. 1), enquanto a pesquisa de Barrett é quase metade desse número: 36.000 (1982, p. 155-156). A razão para a discrepância pode ser a rápida taxa de crescimento — 156% durante o período de 1970 a 1980 (Chant, 1981, p. 1). Steve Durasoff estima que a comunidade pentecostal russa seja de 500.000 a 600.000 (1982, p. 1), número muito conservador, ao passo que a pesquisa de Barrett indica um número comunitário de 120.000 (1982, p. 696). Uma das maiores igrejas pentecostais do mundo está em Seul, Coreia do Sul. O número de membros da Assembleia de Deus na Coreia do Sul é de 82.200 membros batizados com 120.000 congregantes (Division of Foreign Missions, 1981, p. 5). Mas a pesquisa de Barrett lista apenas 82.191 para todo o país (1982, p. 444). Sua pesquisa lista 296.624 de pentecostais clássicos em todas as ilhas das Filipinas, mas só a área de Manila tem mais de 120.000 pentecostais clássicos (Seleky, 1982, p. 1). Portanto, há indícios de que o número de 100 milhões para o movimento pentecostal mundial era muito baixo.

O propósito da discussão aqui é destacar uma estimativa confiável do movimento pentecostal em todo o mundo, de modo que seu alcance e, portanto, seu significado e contribuição possam ser considerados. Tanto o alcance quanto a taxa de crescimento são fenomenais; a designação "terceira força" no cristianismo é apropriada. De fato, pode se aproximar de uma verdade literal. No gráfico "Definições de Tipos de Cristãos", Barrett mostra três categorias de cristãos do ponto de vista da "crença": (1) 350 milhões de cristãos não comprometidos, (2) 303 milhões de cristãos parcialmente comprometidos e (3) 780 milhões de cristãos comprometidos. A última categoria é dividida em 420 milhões de cristãos que frequentam a igreja semanalmente e confessam ser "nascidos de novo" (Barrett, 1982, p. 49). Claro que as definições e qualificações de Barrett devem ser lidas para apreciar suas categorias. No entanto, quando as estimativas de pentecostais-carismáticos em todo o mundo são contrapostos ao número de cristãos "nascidos de novo" (420 milhões), o pentecostalismo pode não só representar um grupo significativo de cristãos e ser chamado de "terceira força", mas, na realidade, pode ficar perto de representar quase um terço desse grupo de cristãos comprometidos.

UMA ESTIMATIVA CONFIÁVEL DO PENTECOSTALISMO (2015)

Uma das principais razões para esta segunda edição de A Força Pentecostal em Missões é atualizar as estatísticas sobre o movimento pentecostal-carismático mundial e fornecer uma estimativa confiável. Como mencionado anteriormente, não assumo a tarefa com o propósito do triunfalismo pentecostal, mas para chamar a atenção e corroborar a contribuição pentecostal para as missões cristãs. O "campo missionário" das missões cristãs ocidentais tornou-se o lugar onde a maioria dos cristãos do mundo vive e, na maior parte, é de experiência pentecostal. Usamos o termo popular "renovação" para os movimentos pentecostais-carismáticos, a fim de enfatizar que os movimentos são renovações do evangelho do Reino de Deus e, portanto, renovações do evangelho normativo do Novo Testamento (fornecendo uma resposta à pergunta: "O que é pentecostal?"). Vemos o foco como crucial para contextualizar o evangelho nas muitas culturas do Hemisfério Sul. O foco também ajuda a contrabalançar a influência negativa de um sistema teológico entre os evangélicos e os pentecostais: a teologia dispensacionalista. O dispensacionalismo nega os movimentos cabalmente, assim como nega a "presença" do poderoso Reino de Deus na igreja hoje (que fornece uma resposta à pergunta: "O que é o evangelho?"), negando o evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus.

Há razões óbvias para caracterizar os movimentos como renovações das Boas Novas de Jesus sobre o Reino de Deus que ressoariam entre os povos do Hemisfério Sul, onde reside a maioria dos cristãos pentecostais-carismáticos (voltaremos a essas razões no capítulo 7: "O Pentecostal e o Reino de Deus"). Um excelente exemplo que ilustra as razões óbvias é a contextualização que Yonggi Cho fez do evangelho do Reino de Deus na cultura coreana. O núcleo teológico de sua "teologia contextualizada" é o Reino de Deus. Ele concentra-se principalmente no atual Reino de Deus e no poder do Espírito Santo para os cristãos nesta vida, em curas, superação do poder demoníaco e demonstração de que Deus é um Deus bom que atende

as necessidades de seu povo. Cho faz tudo isso com foco no Novo Testamento, no qual o Reino de Deus é relacionado de maneira especial aos pobres (Synan & Yong, 2013). Costuma-se dizer que o pentecostalismo ressoa entre os pobres e a maioria dos pobres do mundo vive no Hemisfério Sul. Sabemos, no entanto, que no ministério de Jesus no Novo Testamento seu evangelho do Reino de Deus também teve grande resposta dos pobres; os corações estavam abertos e prontamente responderam à mensagem (Tg 2.5; Mt 4.23-25; 5.3; Lc 4.18-19). A grande resposta dos pobres nos movimentos pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul é exemplo da resposta de fé dada pelos pobres ao evangelho normativo do Reino de Deus.

De acordo com o propósito em A Força Pentecostal em Missões de fornecer a contribuição pentecostal para a missão cristã, focaremos em dar uma estimativa confiável dos movimentos no Hemisfério Sul a fim de corroborar a contribuição. A esse respeito, procuramos descobrir os "pentecostais ocultos" como fizemos em 1985. Deixando de lado a teoria sobre a grande resposta das pessoas do Hemisfério Sul ao evangelho, em 2015, ainda são decepcionantes os elementos básicos para extrair os totais estatísticos para esse grupo das instituições evangélicas que informam "o cristianismo global". Nosso foco está nesse segmento do pentecostalismo hoje, porque os mesmos fatores que causaram a diferença de informação em 1985 ainda estão presentes hoje, embora não no mesmo grau (o etnocentrismo, a teologia dispensacionalista e a influência da teologia escolástica — a falta de uma visão dinâmica das Escrituras, uma hermenêutica e uma teologia para contextualizar o evangelho em culturas não ocidentais). O resultado da existência desses fatores hoje é o mesmo: uma diferença de informação. Os fatores persistentes estão presentes hoje, como mostra o quadro estatístico para os cristãos pentecostais-carismáticos em todo o mundo; é o que se dá especialmente no Hemisfério Sul. Ainda são discretos e, para fins estatísticos, ainda existem "pentecostais ocultos" naquela parte do mundo.

O objetivo de alcançar um número exato de cristãos pentecostais-carismáticos em todo o mundo não é possível, por conta do rápido crescimento dos movimentos, sua disseminação eclesial entre as igrejas e os relatórios fragmentados sobre as estatísticas globais; até as pesquisas do

centro de pesquisas do Pew Forum não ajudam a preencher o quadro fragmentado. É por isso que meu objetivo é apresentar uma "estimativa" baseada nas muitas fontes disponíveis em 2015. Nessas circunstâncias, é difícil encontrar uma estimativa razoável do movimento hoje. Minha investigação das estatísticas relatadas indica que há falta de interesse e a devida diligência em relatar o incrível crescimento do pentecostalismo no Hemisfério Sul.

Em 1985, baseamo-nos fortemente na World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000 [Enciclopédia Cristã Mundial: Um Estudo Comparativo das Igrejas e Religiões no Mundo Moderno de 1900 a 2000 d.C. (1982)], de D. B. Barrett. Na época, era a única obra do gênero, e Barrett era uma fonte simpática para fazer um relatório dos cristãos pentecostais e carismáticos no mundo em desenvolvimento. Hoje, no entanto, há vários dicionários ou enciclopédias como a de Barrett, bem como monografias que fornecem estatísticas sobre o cristianismo em todo o mundo. Há instituições dedicadas a fornecer estatísticas sobre o cristianismo global, e há uma fartura de trabalhos sobre o pentecostalismo mundial de missionários e teólogos ocidentais, bem como teólogos do Hemisfério Sul. Isso não facilita a tarefa hoje, mas, na verdade, dificulta ainda mais. Apesar dos muitos recursos, as estatísticas resultantes sobre os pentecostais-carismáticos em todo o mundo ainda estão incompletas e fragmentadas; não têm totais para o Hemisfério Sul, são difíceis de navegar e, às vezes, são contraditórias e confusas. É o que ocorre, apesar da noção hoje de que temos estatísticas confiáveis sobre o movimento mundial.

Parte da dificuldade deve-se ao uso de diferentes metodologias (e definições) e fontes variadas de dados e relatórios sobre o cristianismo mundial, mas o fato marcante é que, na maioria das vezes, sequer dão totais claros para o movimento pentecostal-carismático mundial ou para o movimento no Hemisfério Sul. É uma falha incrível da parte daqueles que pesquisam o cristianismo global. O crescimento dos pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul é o fenômeno cristão do século XXI. Portanto, suspeito que os fatores que causaram a diferença de informação mencionada

anteriormente (o etnocentrismo, a teologia dispensacionalista e a influência da teologia escolástica) são parte da razão para o quadro incompleto de hoje. Uma exceção à falha em dar informações sobre o pentecostalismo global é o The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements [O Novo Dicionário Internacional dos Movimentos Pentecostais e Carismáticos, 2002], de Burgess & van der Maas, embora não forneça estatísticas para 2015.

Para esta atualização, primeiro consultei as estatísticas mundiais na virada do século XXI — antes da terceira onda de renovação pentecostal-carismática — e depois revisei os dados fragmentados sobre o pentecostalismo no Hemisfério Sul a fim de fornecer, se não uma estimativa confiável, pelo menos uma estimativa razoável do movimento global hoje. Primeiramente, apresento três fatores estatísticos que influenciam os dados da virada do século XXI e a estimativa contemporânea do movimento pentecostal-carismático mundial:

1. O Center for the Study of Global Christianity [Centro para o Estudo do Cristianismo Global], do Seminário Teológico Gordon-Conwell, produziu o "Cristianismo em seu Contexto Global, 1970-2020". No gráfico intitulado "Os Renovalistas por Tipo e Tradição 1970 e 2020", o centro relatou haver 62.700.000 pentecostais-carismáticos em todo o mundo em 1970 e projetou 709.800.000 para o ano 2020. (2013, p. 2; grifos meus)

2. Philip Jenkins afirma em A Próxima Cristandade: A Chegada do Cristianismo Global (2004): "Tendo em vista que em 1900 havia apenas um punhado de pentecostais e há hoje várias centenas de milhões, não é razoável identificar isso como o movimento social de maior sucesso do século passado? De acordo com as projeções atuais, o número de crentes pentecostais deve superar a marca de um bilhão antes de 2050" (Jenkins, 2002, p. 8; grifos meus). Não é uma previsão casual de Jenkins ou do triunfalismo pentecostal (Jenkins não é pentecostal ou carismático). Em sua nota à citação acima, ele cita dez fontes autorizadas sobre o crescimento do movimento pentecostal. (p. 234, n. 17)

3. O periódico Christianity Today relatou sobre os pentecostais no artigo "Crescimento Mundial em 19 Milhões por Ano": "O especialista em missões David Barrett [informou] ao Christianity Today que as igrejas pentecostais e carismáticas estão crescendo à razão de 19 milhões por ano". (Christianity Today, 16 de novembro de 1998)

As três previsões de crescimento pentecostal-carismático indicam que os movimentos alcançarão a marca de um bilhão antes das décadas de 2020 e 2050. A primeira data (2020) está a menos de cinco anos de distância.

É útil examinar as estatísticas do movimento mundial na primeira década do segundo milênio, porque muitos dos trabalhos de monitoramento do movimento pentecostal mundial começaram a dar informações sobre eles nessa época. Também apresentamos estatísticas para a segunda década. Os dados são úteis, porque estão antes da terceira onda de renovação no Hemisfério Sul, ou pelo menos está no momento em que a terceira onda estava "subindo", época em que o crescimento fenomenal começa a ocorrer. O crescimento fenomenal aparece nos dados do nosso relatório sobre os cristãos pentecostais-carismáticos em todo o mundo e no Hemisfério Sul mais adiante.

Na tabela "Tomada de Consciência de 2001: 50 Novos Fatos e Números sobre Tendências e Questões Relativas ao Cristianismo Global Empírico Hoje" (Tabela 1-1), do livro World Christian Trends [Tendências Cristãs Mundiais], D. B. Barrett e Todd Johnson colocam o número total mundial de cristãos pentecostais-carismáticos em 2001 na casa de 524 milhões de membros e 602 milhões de não membros. The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements [O Novo Dicionário Internacional dos Movimentos Pentecostais e Carismáticos, 2002], de Stanley M. Burgess e Eduard M. van der Maas (fonte na qual muito confiamos), dá aos "pentecostais, carismáticos e neocarismáticos [sic] membros globais em 523.767.390 membros e 602.094.900 não membros em 2000. Na segunda década do século XXI, essas duas fontes começam a dar

totais significativamente diferentes.

Essas estatísticas posteriores, todas relatadas pelo Center for the Study of Global Christianity [Centro para o Estudo do Cristianismo Global] do Seminário Teológico Gordon-Conwell (veja as Referências Bibliográficas ao final do livro para inteirar-se dos relatórios), são mostrados abaixo em itálico:

1985	100 milhões (Barrett, 1982; e minha estimativa revisada)
1995	477.378.000 (Burgess & van der Maas, 2002)
2001	524.000.000
2004	589.000.000
2007 (meados)	602.792.000
2010	583.208.000
2014	631.230.000
2015 (meados)	643.661.000

As estatísticas de 2007 a 2015 do Center for the Study of Global Christianity [Centro para o Estudo do Cristianismo Global] não mostram uma progressão lógica de crescimento nos totais anuais para o movimento pentecostal-carismático, nem os totais são claramente caracterizados nos relatórios. O total do centro para meados de 2015 é frequentemente informado na literatura pentecostal e evangélica contemporânea. Tenha em mente que os totais mundiais supostamente incluem os problemáticos totais pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul (Ásia / África / América Latina / Oceania). No entanto, o crescimento no Hemisfério Sul é cada vez mais difícil de encontrar nos relatórios do centro, especialmente após a morte de David Barrett, em 2011.

Tendo em vista que o período de 1985-2001 foi antes do rápido crescimento da terceira onda nas décadas após a virada do século, presumir-se-ia que os ganhos em crescimento seriam maiores no período 2001-2015. É o período em que Barrett projetou o crescimento do pentecostalismo em 19 milhões de pessoas a cada ano. No entanto, usando a estatística do centro de 2001 em diante, os anos de crescimento indicam o seguinte: O pentecostalismo cresceu de 100.000.000 em 1985 para 524.000.000 em 2001, o que representa um ganho de 424.000.000 em dezesseis anos. Mas as estatísticas do centro indicam que os pentecostais aumentaram de 524.000.000 em 2001 para 643.661.000 em meados de 2015, o que representa um ganho de apenas 119.661.000 em quatorze anos, durante um período de crescimento explosivo no Hemisfério Sul. Na projeção de Barrett de uma taxa de crescimento de 19 milhões por ano, usando as estatísticas do centro de 2001-2015 para o período interino de quatorze anos, o ganho seria de 266.000.000, perfazendo o total de 798.000.000 em 2015.

Se as previsões de crescimento de Barrett estavam corretas (o dicionário de Burgess & van der Maas confirma que estavam) e usarmos a taxa de crescimento de 19 milhões por ano uniformemente ao longo dos anos de 2001 a 2015 com os totais do centro naquele período, então mostram os totais na coluna da esquerda abaixo:

Totais do Centro para o Estudo do Cristianismo Global mais os 19 milhões de Ba

1995

2000

2001

2004

2007

2010

2014

2015

Usando a taxa de crescimento de Barrett, o número anual para 2015 de acordo com os cálculos do centro, seus 643.661.000 para 2015, torna-se 798.000.000. Contudo, o centro não deu totais finais para 2015; os 798 milhões (uma estimativa) foram gerados usando a taxa de crescimento de Barrett. Mas, como mencionado anteriormente, os totais do centro foram desiguais e não mostraram uma progressão lógica de crescimento que os anos estatísticos na coluna da esquerda agora mostram. Além disso, com toda a probabilidade, as taxas de crescimento reais excedem a previsão de 1998 feita por Barrett de 19 milhões por ano; os relatórios contemporâneos sobre a taxa de crescimento mostrada mais adiante superam a previsão dele, como deveriam, no rápido crescimento dos movimentos pentecostais-carismáticos da terceira onda no Hemisfério Sul.

As estatísticas em itálico acima são apenas para fins de comparação; mostram o intervalo de anos 2001-2015 com base em estatísticas do The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements [O Novo Dicionário Internacional dos Movimentos Pentecostais e Carismáticos, de Burgess e van der Maas, 2002, p. 287], acrescentando a taxa de crescimento de Barrett e aplicando-a ao número do Dicionário de 523.767.390 para o ano 2000 para iniciar o cálculo (523.767.390 + 19.000.000 = 542.767.390 para 2001). Portanto, apenas para fins de comparação, as estatísticas do Dicionário mostrariam o total mundial em 2015 para os cristãos pentecostais-carismáticos em 808.767.390. O total atual e citado com frequência na literatura de 2015 de 600 milhões para o movimento pentecostal-carismático global, que se baseia nas estatísticas do centro, é obviamente muito baixo.

As estatísticas pouco divulgadas e fragmentadas sobre o movimento pentecostal-carismático no Hemisfério Sul (mostradas mais adiante) são parte da razão para o crescimento desigual e os totais baixos das estatísticas mundiais do centro dadas anteriormente (veja mais adiante o quadro sobre "Os Pentecostais Ocultos no Hemisfério Sul"). Suspeito que a irregularidade das estatísticas do centro deve-se aos mesmos fatores de

coletar e informar as estatísticas sobre os pentecostais e carismáticos no mundo em desenvolvimento em 1985 — viés contra o pentecostalismo em geral, bem como a influência da teologia dispensacionalista e do etnocentrismo. Quer o viés esteja envolvido, quer não esteja, existe uma diferença de informação estatística em 2015 para o Hemisfério Sul.

À luz da evidência da diminuição da menção nos relatórios do centro sobre os neopentecostais, não os mencionando de forma alguma ou não divulgando estatísticas para o movimento no Hemisfério Sul, parece que relatar o crescimento do movimento pentecostal-carismático não é mais prioridade do Centro para o Estudo do Cristianismo Global (veja o quadro abaixo). Claro que não posso determinar se isso se deve ao viés, à influência da teologia dispensacionalista e do etnocentrismo (não vendo os neopentecostais do Hemisfério Sul como fenômeno pentecostal válido), ou se é apenas falta de interesse. Seja qual for a razão, o quadro do cristianismo global está distorcido e o incrível crescimento dos pentecostais no Hemisfério Sul está faltando.

Na primeira coluna abaixo, listo os totais fragmentados dos cristãos pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul (neopentecostais / renovalistas), que também mostram a falta de estatísticas para eles nos relatórios do centro. Coloquei os relatórios das "Estatísticas do Centro" opostos à coluna dois, "Outras Fontes Estatísticas", que são notas de rodapé. As duas colunas representam minha pesquisa de estatísticas on-line, em dicionários e trabalhos que fornecem estatísticas globais e em monografias. Na terceira coluna, pus em negrito os totais mundiais do Dicionário para 2000, 2015 e 2020 supramencionados, adicionando a taxa de crescimento de Barrett de 19 milhões por ano. Com relação à terceira coluna, estou ciente de que é um cálculo artificial para esses anos e é usado apenas para fins de comparação.

Os "Pentecostais Ocultos" no Hemisfério Sul

Os Relatórios do Centro	Outras Fontes Informadas	A Taxa

	1985	29.257
	1995	367.17
	2000	406.58
	2000	200.00
2001	295.405.000	
2004	Sem neopentecostais*	
2005	Sem relatório	2005
2006		2006
2007	257.161.000	
2010	546.015.000**	2010
		2010
2013		2013
2014	Sem relatório	
2015	Sem relatório	2015
		2015
2020	709.800.000	2020
		2025

*** “Sem neopentecostais” refere-se a nenhum neopentecostal foi divulgado nos relatórios do centro ou num relatório que não tenha uma quebra dos totais estatísticos do Hemisfério Sul, ou as estatísticas do Hemisfério Sul foram misturadas com as estatísticas de outros países que não são do Hemisfério Sul, mascarando os totais do Hemisfério Sul.**

**** O número de 2010 fornecido não é dado no “Cristianismo no seu Contexto Global, 1970-2020”, mas é derivado da discussão dos “renovalistas” no relatório do centro (“Os renovalistas em 2010 subiram para 25,8% de todos os cristãos”; p. 7, 14). “Todos os cristãos” em 2010 foram 2.184.060.000 (Pew Research Center, 16 de dezembro de 2011, p. 19), 25,8% dos quais perfaz 546.015.000. O relatório do centro não dá totais dos “renovalistas” no Hemisfério Sul, além do subestimado da estatística de 2007 que foi de 67,2 milhões para a América Latina. Mas esse total está mascarado porque foi relatado com a América do Norte. As declarações sobre os “renovalistas” indicam que o centro tem dados sobre eles que não foram informados (p. 19). Há um elaborado relatório da China (o relatório do centro de abril de 2013), mas nenhuma menção é feita às igrejas domésticas pentecostal Han. Suico afirma: “O movimento da igreja doméstica na China é perseguido, pentecostal e poderoso, [...] uma possível razão para a força do movimento da igreja doméstica chinesa em face da perseguição e da oposição [é] sua natureza pentecostal” (Suico, 2005, p. 210). As igrejas domésticas chinesas Han têm 49,7 milhões de membros (p. 211).**

Várias observações podem ser feitas sobre a comparação acima acerca das estatísticas referentes ao “pentecostais ocultos”, especialmente no que concerne às estatísticas do centro e às estatísticas de outras fontes nas colunas dois e três:

• No número central de 295.405.000 de 2001, as igrejas independentes africanas compõem sozinhas até dois terços: 200.000.000. O centro usa um

número mais baixo ainda para 2007 (257.161.000).

• O total do centro para 2007 é de apenas 257.161.000, ao passo que o Dicionário dá 401.900.000 para 2005.

• O total do centro para 2010 no Hemisfério Sul aproxima-se inexplicavelmente da paridade com as estatísticas de outras fontes (Pew Forum). Isso coincide com a morte de David B. Barrett e sua participação no trabalho do centro para o cristianismo global.

• O centro tem um total projetado para 2020 de renovalistas no Hemisfério Sul, mas não há relatórios do centro sobre os totais no Hemisfério Sul de 2010 a 2015.

• Há razões para acreditar que o total dado para 2015, reforçado pela taxa de crescimento de Barrett de 19 milhões por ano, de 691.589.000, é muito baixa; é o que ocorre no número projetado do Dicionário para 2025 de 654.167.500. A previsão da taxa de crescimento de Barrett usada para esses números é do período inicial, a segunda onda de avivamento. Os totais não indicam a alta porcentagem de cristãos pentecostais-carismáticos do Hemisfério Sul em relação aos pentecostais-carismáticos em geral ou à sua porcentagem em relação à fé cristã em todo o mundo.

Em A Próxima Cristandade: A Chegada do Cristianismo Global (2004), Philip Jenkins afirmou que "de uma forma ou de outra, dentro ou fora da Igreja Católica, o Cristianismo do Terceiro Mundo está se tornando cada vez mais pentecostal" (p. 67). O maior número de pentecostais-carismáticos (neopentecostais) no mundo, que é dois terços de todos os pentecostais-carismáticos, vive abaixo do equador (Hughes, 1998, p. 1). Ambas as declarações foram feitas há mais de uma década. Em 2015, em "Cristianismo Mundial pelos Números", George Weigel afirma: "Em números brutos, o cristianismo carismático e pentecostal é o fenômeno que mais cresce na história religiosa mundial" (25 de fevereiro de 2015).

O relatório "Situação do Cristianismo Global, 1970-2020" do centro, no qual aparecem os totais conflitantes de neopentecostais no sul (2007:

257.161.000; 2010: 546.015.000), dá taxas de crescimento para os neopentecostais em termos brilhantes:

Durante o período de 1970-2010, os movimentos renovacionistas [neopentecostais] cresceram quase quatro vezes as taxas de crescimento para o cristianismo e para a população mundial. Olhando para a frente para 2020, espera-se que cresçam quase duas vezes mais rápido do que os dois. Em 2010, os renovacionistas compunham mais de um quarto de todos os cristãos em todo o mundo; a porcentagem continuará a aumentar no futuro. Os renovacionistas estão crescendo mais rapidamente na Ásia e na América Latina durante o período de 40 anos [1970-2020], e na Ásia e na África durante o período de 10 anos [2010-2020] a América Latina terá a maior porcentagem de renovacionistas, seguida pela América do Norte e pela África. (2013, p. 19)

Essas rápidas taxas de crescimento indicam que o centro tinha estatísticas sobre os neopentecostais / renovacionistas no período de 2010 a 2015, mas não consegui encontrá-las em nenhum dos relatórios publicados no centro.

A referência do centro no relatório sobre a América Latina de que esta região tinha a maior porcentagem de "renovalistas" não é mostrada em seus relatórios em termos de números totais; isso teria ajudado no fornecimento de um quadro estatístico dos renovalistas no hemisfério sul. Em 2014, o Pew Research Center relatou que "em todos os 18 países e em Porto Rico, uma média de quase 2/3 dos protestantes (65%) identifica-se como cristãos pentecostais" (Pew Research Center, 13 de novembro de 2014, p. 18). O Pew Research Center afirmou ainda sobre a América Latina que, na República Dominicana, no Brasil e no Panamá, oito em cada dez protestantes pertencem a uma igreja que faz parte de uma denominação pentecostal ou identificam-se pessoalmente como cristãos pentecostais. Em Porto Rico, Nicarágua, Guatemala, Argentina, Honduras, Equador e Chile, cerca de 2/3 ou mais de protestantes são pentecostais por denominação ou por identidade pessoal ou por ambos (Pew Research Center, 13 de novembro de 2014). No

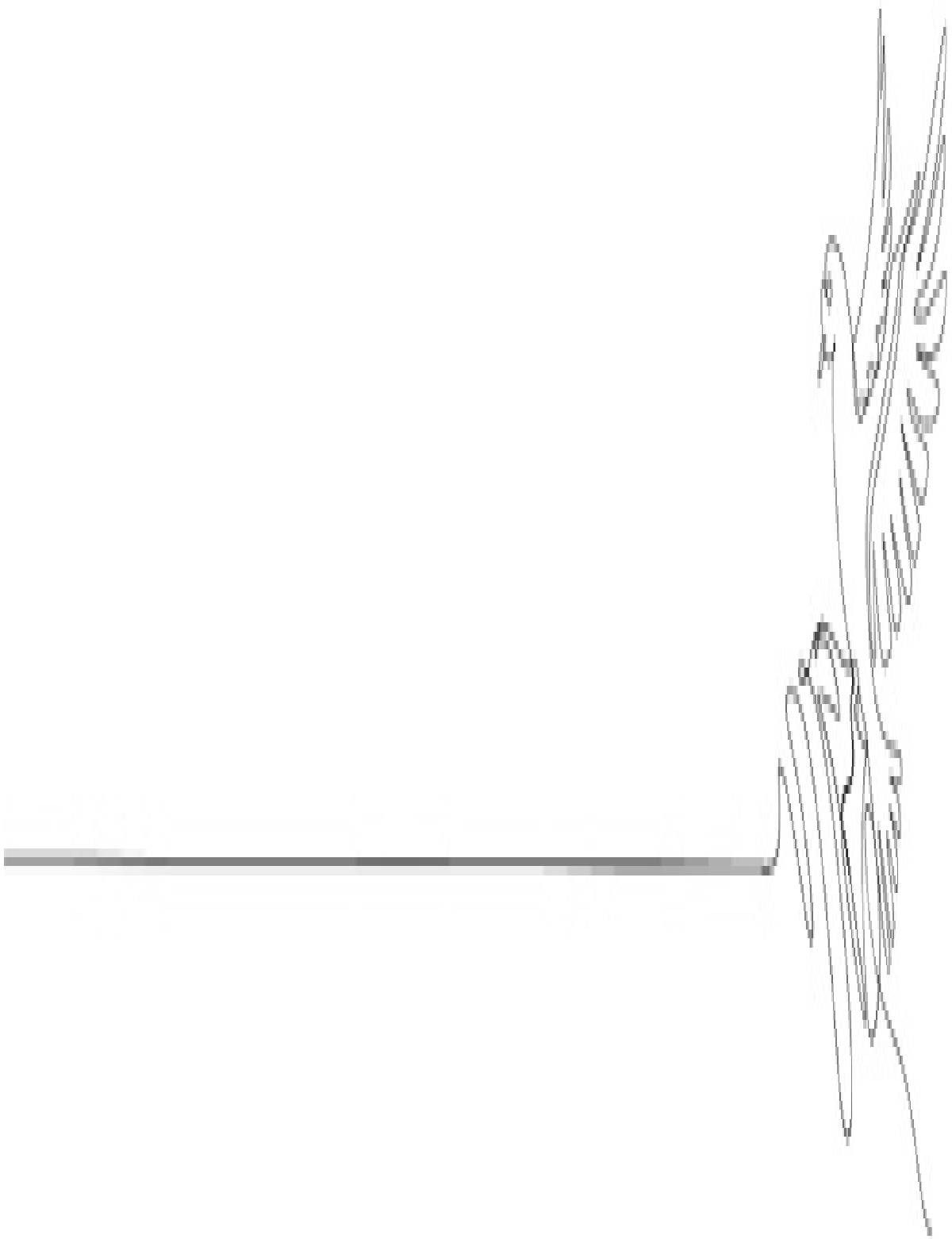
Panamá, Brasil, Honduras, República Dominicana e El Salvador, pelo menos metade dos católicos afirmam que são carismáticos (Pew Research Center, "A Identificação Carismática entre os Católicos", 13 de novembro de 2014, p. 64). Com relação aos cristãos pentecostais-carismáticos na Ásia, Amos Yong afirma: "Há mais pentecostais na Ásia do que em qualquer outro continente do mundo" (Synan & Yong, 2015, posição do e-book 282).

Claro que por nossa investigação de cristãos pentecostais-carismáticos no Hemisfério Sul os totais estão incompletos. Nessas circunstâncias, como em 1985, sou pressionado a chegar a uma estimativa razoável; um palpite fundamentado está mais próximo da verdade. A literatura sobre o cristianismo pentecostal-carismático mostra um interesse no que está acontecendo no sul global. O interesse é crítico e se intensificará nos próximos anos. Espera-se que surja uma organização acadêmica que seja simpática, talvez até de orientação pentecostal, como os congressos do Empowered21, para assumir a tarefa de relatar o crescimento do cristianismo pentecostal-carismático no mundo. Meu palpite fundamentado é apoiado pelos totais mundiais de cristãos pentecostais-carismáticos e neopentecostais / renovalistas no Hemisfério Sul no The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements, estatísticas de outras fontes como o Forum Pew e monografias, como bem as estatísticas problemáticas em vários relatórios do Center for the Study of Global Christianity e outros que usam os relatórios do centro.

Se os movimentos pentecostais-carismáticos são ou não uma "terceira força" no cristianismo hoje não está mais em discussão. Estimo que dos 2,1 bilhões de cristãos no mundo hoje, os cristãos pentecostais-carismáticos em todo o mundo compõem 40% de todos os cristãos. Com mais 850 milhões, eles não são apenas uma "terceira força" no cristianismo, mas em cerca de uma década constituirão metade dos cristãos do mundo. Estimo que quase 75% dos cristãos pentecostais-carismáticos ou neopentecostais / renovalistas do mundo vivem no Hemisfério Sul e que, desse total, 637 milhões de cristãos logo se tornarão a "primeira força" em missões cristãs no século XXI. Os movimentos pentecostais-carismáticos, como renovações do evangelho do Reino, mostram o poderoso movimento da fé cristã no mundo

de hoje. Contudo, o progresso do evangelho do Reino está sob a sombra do islamismo, que também está aumentando no mundo. Quando consideramos o que está acontecendo no sul global hoje, segundo a perspectiva do evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus que foi proclamado aos "pobres" nos tempos do Novo Testamento, devemos ficar cheios de esperança e fé para que o poderoso evangelho se expanda entre os pobres do Hemisfério Sul e significativamente impacte e penetre o mundo do islamismo.

2 Um Movimento de Renovação



Uma discussão sobre as origens do movimento pentecostal é crucial e instrutiva na descoberta de sua verdadeira natureza. A questão das origens diz respeito mais do que o interesse nas raízes históricas do movimento para fins de nostalgia ou identificação de fundadores e das várias vertentes do pentecostalismo atual. Lança luz sobre a natureza do movimento pentecostal. Em última análise, a questão das origens diz respeito a uma questão teológica — a história da salvação. Portanto, a metodologia utilizada para entender um movimento cujas origens são universais e espontâneas, uma renovação do Espírito na história da salvação, tem de ser apropriada ao fenômeno sob investigação.

O VERDADEIRO ELEMENTO DISTINTIVO DOS MOVIMENTOS PENTECOSTAIS-CARISMÁTICOS

Embora a primeira edição de A Força Pentecostal em Missões tenha sido escrita antes do crescimento explosivo do cristianismo pentecostal-carismático no Hemisfério Sul no século XXI, lançou as bases para explicar as origens e natureza das três ondas do movimento pentecostal-carismático. A principal qualidade duradoura dos movimentos pentecostais-carismáticos (todas as três ondas) é que elas representam "renovações" das Boas Novas de Jesus sobre o Reino de Deus que Ele declarou terem chegado no século I (Mt 4.47; 12.28; Mc 1.14-15; Lc 4.43; 11.20; Jo 3.3-15). Os movimentos são uma "renovação" do evangelho que os apóstolos e seguidores de Jesus proclamaram na Igreja Primitiva, incluindo uma renovação da mesma experiência normativa com o Espírito que eles desfrutavam. Portanto, o termo "renovação" é crucial para avaliar as origens e natureza dos movimentos pentecostais-carismáticos. Ainda que seja compreensível, é um desserviço ao evangelho concentrar-se apenas nos fenômenos carismáticos de renovações "semelhantemente pentecostais" que vimos na história da igreja e nas mais recentes "ondas" de renovações pentecostais-carismáticas dos séculos XX e XXI. As renovações das Boas Novas do Reino de Deus continuam hoje.

Tendo em vista que os movimentos pentecostais-carismáticos são renovações do evangelho normativo do Reino de Deus, as tentativas de descrever os movimentos apenas do ponto de vista da "fenomenologia religiosa" só não fazem justiça ao núcleo bíblico-teológico dos movimentos na história da salvação. É erro fundamental na análise de movimentos religiosos de qualquer tipo e especialmente de movimentos cristãos. Toda avaliação do fenômeno pentecostal-carismático nas "igrejas missionárias" e nas "igrejas independentes" no Hemisfério Sul (como as Igrejas Independentes Africanas) requer um conhecimento intercultural do evangelho em seu contato com as culturas e igrejas ocidentais na história da missão cristã. Algumas dessas igrejas independentes tiveram pouco ou nenhum contato

com o cristianismo ocidental e têm o caráter de espontâneas renovações soberanas do Espírito: Deus está respondendo às pessoas que, de uma variedade de culturas, buscam-no. Portanto, o ponto de vista missiológico de A Força Pentecostal em Missões é de especial importância para adotar uma abordagem e perspectiva holística e para entender os movimentos com foco em seu núcleo teológico, porque eles equivalem à revelação divina em contextos culturais humanos.

É compreensível que o foco estivesse nos fenômenos carismáticos nas duas primeiras "ondas" dos movimentos pentecostais-carismáticos. Na primeira onda, os pentecostais tiveram de defender a validade bíblica da experiência pentecostal, mostrando que era a norma na Igreja Primitiva e que poderia ser experimentada hoje. No processo, os fenômenos carismáticos exteriores do Espírito tornaram-se o padrão distintivo do movimento pentecostal e, é claro, foram os fenômenos carismáticos que atraíram a atenção para os movimentos. Os cristãos carismáticos nas igrejas protestantes tradicionais e os cristãos carismáticos católicos romanos na "segunda onda" olharam para o movimento extraordinário do Espírito como o fluxo natural do evangelho. Joseph Grassi, teólogo carismático católico romano, reconheceu duas dimensões da poderosa obra do Espírito: a obra criativa interior do Espírito no nascimento espiritual e o contínuo ministério carismático exterior na vida dos cristãos — uma dimensão de fonte de vida e uma dimensão carismática exterior. Os "Homens de Negócios do Evangelho Pleno" tiveram a mesma mensagem durante a segunda onda, chamando a atenção para o que estava acontecendo como renovação do "evangelho pleno" normativo do Novo Testamento.

Portanto, as renovações são mais do que a renovação de uma experiência pentecostal como os apóstolos experimentaram no dia de Pentecostes, ou a renovação dos fenômenos carismáticos que ocorreram na igreja do século I. Os movimentos pentecostais-carismáticos são lembretes divinos para a igreja da natureza normativa do cristianismo no século I; eles lembram a igreja hoje da natureza dupla do evangelho do Reino de Deus.

Jesus descreveu especificamente que as Boas Novas que Ele trouxe eram as "Boas Novas do Reino de Deus". Seus principais ensinos concentraram-se em sua morte redentora e no evidente, presente e poderoso Reino de Deus em seu ministério (Mt 12.28; Lc 11.20). Ele ensinou aos discípulos que o Reino era um "reino do coração" e que eles o experimentariam com "poder" no Pentecostes. O Reino de Jesus envolveu seu dom sem precedentes da habitação do Espírito Santo no ponto central da história da salvação (At 1.3-8; Lc 24.49; Jo 14.12-17). Sua morte redentora na cruz proporcionaria o perdão do pecado e prepararia os discípulos para o dom do Espírito habitador dado no Pentecostes (At 2.38-39). Portanto, as Boas Novas que Jesus declarou presentes no século I, e que Ele disse que viriam sobre os discípulos com poder inegável no Pentecostes, são duas: (1) sua morte redentora na cruz pelo pecado e (2) seu dom do Espírito Santo habitador. Isso é o evangelho. Nas "renovações" pentecostais-carismáticas contemporâneas, a afirmação normativa do evangelho do século I é renovada em nossa mente, e a nossa resposta a essa afirmação é examinada novamente (Jo 14.26). Portanto, dizer que o evangelho do Reino é duplo não é apenas uma maneira prática de incluir a experiência pentecostal; é uma maneira de descrever seu caráter fundamental e focar na razão pela qual são as Boas Novas no curso da história da salvação.

A NECESSIDADE DE UMA ABORDAGEM HOLÍSTICA

A abordagem holística é necessária para examinar o movimento pentecostal. Temos de abordar a tarefa de reconhecer o movimento não só como fenômeno que ocorre em um meio humano e sociocultural, mas como fenômeno iniciado por Deus. A importância da abordagem equilibrada, dando a cada dimensão (divina e humana) sua ênfase apropriada, é ilustrada aqui por dois relatos europeus contemporâneos do movimento pentecostal americano. Os relatos de W. J. Hollenweger e Nils Bloch-Hoell representam tratamentos descoordenados concernentes às dimensões divina e humana da causação e, portanto, distorções da verdadeira natureza do movimento. Mais adiante, examino teorias sobre as origens do movimento pentecostal, comparando as teorias histórico-causais com uma teoria que enfatiza as origens universais e espontâneas do movimento mundial. Dar prioridade à dimensão divina do movimento também é necessário na formulação da teoria das origens.

Qual é a natureza desse movimento que em menos de um século tornou-se a "terceira força" no cristianismo? Será que os vários "derramamentos" pentecostais em todo o mundo não deveriam ser percebidos como um movimento, porque começaram com determinado grupo cristão em determinada localização geográfica? O movimento não se espalhou do local de origem para outros grupos em outras partes do mundo? Pode essa ligação histórico-causal ser estabelecida entre os vários avivamentos pentecostais no mundo? Será que o movimento é "um", porque suas origens, na maior parte, eram universais e espontâneas? Uma questão mais fundamental a esse respeito é: "O que é movimento?", ou, mais especificamente: "Quando o fenômeno pentecostal torna-se um movimento?".

Há historiadores que enfocam o tratamento nos contextos socioculturais em

que os movimentos emergiram, citando teorias de causação socioeconômicas. Outros enfatizam o elemento divino nos movimentos, apontando para o fator do ato soberano de Deus em conexão com suas origens. Outros, ressaltando o elemento divino, veem os movimentos como renovações ou restaurações de certas características ou potenciais negligenciados da fé cristã na contemporaneidade. Os antigos críticos do movimento pentecostal nos Estados Unidos e os críticos mais recentes na Europa destacam a influência da atividade demoníaca em relação à questão das origens (Hollenweger, 1972, p. 226, 228). Entretanto, a maioria dos críticos recentes do movimento realça as dimensões humanas citando teorias psicológicas, sociais e culturais de causação.

Em virtude da natureza encarnacional da revelação divina, os movimentos cristãos envolvem uma dimensão tanto divina quanto humana. A seguinte declaração de C. Brumback coloca em perspectiva as duas principais dimensões dos movimentos:

Os historiadores da igreja tendem a interpretar os avivamentos apenas com base no terreno, e não no celestial. Enfatizam o elemento humano — os problemas sociais, econômicos, políticos ou meramente religiosos do momento —, ignorando quase que totalmente o elemento divino — a vinda de novo espiritualmente, do Senhor para o seu povo. Muitos autores têm atribuído a origem e o crescimento do atual avivamento pentecostal a causas mundanas. Seria loucura, é claro, negar a influência dessas condições sobre o avivamento, [...] as condições que, todos concordam, fornecem um pano de fundo para o surgimento do movimento pentecostal. Não obstante, qualquer investigação, por mais factual que seja, que não produza a primeira causa do avivamento fenomenal, não "chegou ao conhecimento da verdade". (1961, p. 1-2)

A palavra divina é animada pelo Espírito Santo em contextos socioculturais humanos. Homens e mulheres respondem com fé numa variedade de circunstâncias humanas, e algumas dessas circunstâncias são altamente

produtivas no aumento da fé “expectante”. A fidelidade tem de ser mostrada para com as dimensões divina e humana no esforço de entender os movimentos. É necessária uma abordagem holística e multidisciplinar ao assunto das origens, com ênfase na dimensão teológica.

Encontramos um exemplo dessa deficiência na obra A History of the Expansion of Christianity [Uma História da Expansão do Cristianismo], do historiador evangélico Kenneth Scott Latourette, excelente recurso para conhecer a influência da cultura na expansão histórica da fé cristã (Pomerville, 2009, p. 319-327). Contudo, quando surge o assunto “Por que a Fé Cristã Triunfou na História”, Latourette explica que seu crescimento deve-se ao impacto moral do “impulso de Jesus”, mas com um curioso “silêncio sobre o Espírito Santo”. Seu critério de “impulso de Jesus” é uma “energia” do espírito de Jesus (espírito com e minúsculo). Ele afirma que o exemplo moral de Jesus, bem como a certeza de sua ressurreição, inspirou os discípulos a cumprir a missão dEle. É claro que Latourette limita-se ao critério do “impulso de Jesus” porque uma teologia evangélica racional pós-Reforma aceitaria essa visão e a metodologia científica da disciplina histórica também a aceitaria. Ele coloca-se em situação difícil para sustentar sua disciplina científica ao escrever a história e explicar por que o evangelho sobrenatural e poderoso do Reino de Deus triunfou na história (Latourette, 1969, p. 167-168, 240; Pomerville, 2009, p. 319-327).

Outro excelente exemplo do fracasso em manter em tensão as duas principais dimensões de um movimento cristão é o caso da resposta acadêmica ao Movimento da Igreja Independente Africana, o qual é comumente visto como “movimento de reação”. Os observadores focalizam geralmente as dimensões socioeconômicas e culturais do movimento, o contexto humano. A dimensão teológica da causação — a deficiência da teologia ocidental em atender às necessidades da sociedade africana — teve um perfil muito baixo nas discussões sobre causação. O foco na dimensão teológica revela uma resposta positiva do cristianismo africano à revelação bíblica, apropriando-se de uma expressão pentecostal do cristianismo. Tal expressão da fé cristã aborda os problemas, questões e necessidades da sociedade africana. A natureza do movimento como indicação de Deus

derramar o seu Espírito sobre os cristãos africanos, que respondem ao Novo Testamento, é negligenciada. Isso se deve à ênfase excessiva nas dimensões humanas das origens do movimento, a ponto de excluir o divino.

Todas as abordagens possíveis às origens são importantes para entender as complexidades do fenômeno pentecostal, especialmente em seu contexto não ocidental. Ao discutir as várias contribuições das ciências sociais e da fenomenologia religiosa para esse estudo, Oosterwal qualifica da seguinte maneira o significado de uma abordagem holística aos movimentos messiânicos:

Um conhecimento holístico é mais do que a soma das diferentes contribuições. É um insight obtido apenas pela abordagem que considera os aspectos social, histórico-cultural, psicológico e religioso como partes de um todo total do qual a teologia (ideologia) é o centro criativo e a cola que os une em um todo integrado. (1973, p. 30)

A ênfase em qualquer uma dessas abordagens para a exclusão das outras distorce a percepção pessoal sobre a natureza dos movimentos religiosos. Muitas vezes, a cosmovisão ou os pressupostos tendem a enfatizar apenas uma dimensão dos movimentos. É o que ocorre especialmente na cultura ocidental com a abordagem científica. Uma ênfase excessiva é dada às dimensões humanas dos movimentos pentecostais. Observemos, no entanto, que Oosterwal atribui um papel integrador especial à dimensão religiosa ou teológica. A razão para isso é que a revelação divina está envolvida.

Um dos principais fatores que militam contra uma abordagem holística dos movimentos religiosos, sobretudo dos movimentos pentecostais, é a proeminência do conceito antropológico de “movimentos nativistas” e sua correspondente teoria da causação: “privação”. Linton afirma que o movimento nativista é “qualquer tentativa organizada consciente por parte dos membros da sociedade para reviver ou perpetuar aspectos selecionados

de sua cultura" (1979, p. 415). A definição enfoca a dinâmica humana e o contexto do movimento. A. F. C. Wallace vê o movimento nativista como uma subclasse de uma classe maior de fenômenos chamados "movimentos de revitalização". A estrutura processional de Wallace dos movimentos religiosos (Estado Firme, Período de Aumento do Estresse Individual, Período de Distorção Cultural, Período de Revitalização e Novo Estado Firme) é uma estrutura útil para compreender as dimensões humana e divina do movimento cristão. Ao discutir as variações dentro de sua estrutura básica de "movimentos de revitalização", Wallace identifica as dimensões secular e religiosa. Ele observa que tanto a ação secular quanto a religiosa ocorrem em diferentes graus em diferentes estágios. Ele enfatiza a importância da ação religiosa ou carismática nos estágios iniciais da revitalização, e a tendência de os movimentos tornarem-se de ênfase mais secular no estágio organizacional posterior (1979, p. 424, 428). Ele descreve os movimentos de revitalização como "os esforços deliberados, conscientes e organizados dos membros da sociedade para criar uma cultura mais satisfatória" (p. 429). A alta ênfase nos membros da sociedade resulta na distorção de sua Gestalt cultural (Wallace, 1979, p. 429). Wallace, no entanto, não limita a "privação" à dimensão humano-empírica, como faz Linton.

Linton observa que, inerente à "teoria da privação", está a suposição de que a mudança religiosa ou a origem de um movimento é o resultado de uma privação psicológica, social, econômica ou política. Ele concorda que a investigação dos movimentos nativistas deve ir além da dimensão secular da sociedade: "Uma explicação adequada de tais movimentos deve ir além da análise do tipo de privação envolvida para elucidar o contexto social e cultural do qual eles surgem" (1979, p. 414). Ainda que Linton defenda uma abordagem mais holística dos movimentos, ele mostra um viés pressuposicional contra a inclusão do sobrenatural em relação às origens (p. 416-417).

A teoria da privação concentra-se claramente na dimensão humana e no contexto dos movimentos religiosos. Embora seja útil para os insights que ocasiona sobre o contexto humano-cultural e o pano de fundo dos

movimentos religiosos, deve ser usado com cuidado. É preciso dissociar suas tendências reducionistas sobre o sobrenatural de seus insights válidos. Ambos os conceitos discutidos acima consideram os movimentos religiosos como movimentos reacionários. Os membros de uma sociedade tentam reduzir o estresse em sua cultura. O estresse deve-se, em geral, ao contato de uma sociedade com outra cultura (Wallace, 1979, p. 422-423). Embora a ideia de reação seja importante para as origens dos movimentos religiosos, ela não deve se limitar aos fenômenos originados no contexto humano (socioeconômico, político, cultural e assim por diante). Contudo, é o que ocorre com frequência. A privação também pode se referir a "privação espiritual" ou privação do sobrenatural. Pelo visto, é o que se dá com as origens do movimento pentecostal clássico e do Movimento da Igreja Independente Africana.

Para um antropólogo não cristão, os movimentos "religiosos" podem não incluir revelações especiais ou a intervenção sobrenatural de Deus. No entanto, o movimento "cristão" envolve necessariamente a dimensão da revelação especial. Uma definição de "movimento" inclui necessariamente a dimensão humano-cultural e a dimensão sobrenatural-revelacional. Ambas as dimensões seriam consideradas na questão das origens do movimento. Mas mesmo a inclusão de ambas as dimensões na abordagem que a pessoa faz às origens do movimento pentecostal, por exemplo, não é garantia de uma abordagem equilibrada. Se as pressuposições dela não permitirem "avanços" sobrenaturais nos tempos contemporâneos, então a sua visão sobre as origens do movimento refletirá esse viés. A tendência seria enfatizar os fatores humanos de causação. O caso dos Movimentos da Igreja Independente Africana, muitos dos quais são expressões claramente pentecostais da fé cristã na sociedade africana, é ilustração dessa tendência ou viés. Os fatores socioeconômicos, socioculturais e "religiosos" (pagãos) são usados predominantemente para explicar a causação. O fator do derramamento pentecostal escatológico do Espírito raramente é considerado.

Toda a discussão das origens chama a atenção para a natureza do pentecostalismo. A descrição que W. J. Hollenweger dá das origens do

movimento pentecostal clássico americano ilustra a tendência reducionista mencionada acima. Ele enfatiza as dimensões humanas do movimento na medida em que sua natureza divina é questionada. Sua análise dos fatores precipitantes do movimento obscura o fato da visitação divina. Falando sobre as origens do movimento americano, Hollenweger afirma: "As origens do movimento pentecostal remontam ao avivamento entre os negros da América do Norte no início do presente século" (1972, p. xvii). Falando sobre o avivamento da Rua Azusa (1906-1915), ele afirma:

A "experiência pentecostal de Los Angeles" não foi nem o desvio do caminho da igreja ocasionado por demônios (como o movimento evangélico alemão afirmou), nem o derramamento escatológico do Espírito Santo (como o movimento pentecostal afirma), mas uma explosão de religião entusiástica de um tipo bem-conhecido e frequente na história das igrejas negras nos Estados Unidos, que derivou suas características especificamente pentecostais da teoria de Parham de que falar em línguas é um necessidade concomitante do batismo com o Espírito. (1972, p. 23-24; grifos meus)

Essa declaração de "origens", ligando a causação ao "entusiasmo negro" americano, é seguida pelo qualificativo capenga: "Não quero afirmar aqui que o Espírito Santo não estava em ação no avivamento de Los Angeles" (p. 24)! Ao que parece, Hollenweger vê a operação do Espírito Santo limitada ao esforço ecumênico de reunir os cristãos brancos e negros americanos no avivamento de Azusa.

A negação de Hollenweger do derramamento escatológico do Espírito de maneira pentecostal (a questão teológica) é crucial. O papel central dos cristãos da "Santidade" afro-americanos no início do movimento pentecostal americano não pode ser contestado, nem podemos duvidar que sua cosmovisão e herança cultural oeste-africana foram motivos para estarem abertos à expressão pentecostal do cristianismo. Hollenweger usa impropriamente essa informação sobre o contexto do avivamento. Ele quer dar a impressão de que o movimento pentecostal nos Estados Unidos era

uma expressão "entusiástica negra" do cristianismo, e não uma renovação do cristianismo do Novo Testamento. Um fator precipitante da prontidão ou da orientação afro-americana ao mundo espiritual é usado para explicar o fenômeno escatológico da glossolalia. Claro que Hollenweger nega que falar em línguas é a evidência inicial da experiência pentecostal. É o que ocorre apesar do fato de que falar em línguas é amplamente considerado a marca identificadora do movimento (Atter, 1962, p. 7). Esse viés leva Hollenweger a atribuir os fenômenos religiosos da Rua Azusa à religião entusiástica afro-americana. Além disso, o crescimento do movimento é explicado em termos de descoberta e exploração de um "novo meio de comunicação" pelos cristãos brancos, que era "indígena dos negros norte-americanos". Em outras palavras, o crescimento fenomenal do movimento, segundo Hollenweger, deveu-se à adoção branca dos novos meios de comunicação que a cultura negra fornecia: a religião entusiástica. Isso, obviamente, exigiria uma grande mudança de paradigma na cultura ocidental — a mudança da orientação abstrata escrita para a orientação oral-dinâmica do afro-americano (Hollenweger, 1972, p. xvii)! A dimensão divino-vertical do ato escatológico de Deus ao derramar o Espírito Santo sobre o seu povo está perdida na análise humano-horizontal. Tais explicações reducionistas e desequilibradas que ignoram o centro criativo do movimento — a renovação do Espírito na história da salvação — distorcem seriamente sua verdadeira natureza. A "tradição Hollenweger" de enfatizar excessivamente os fatores sociais e fenomenológicos na avaliação dos movimentos pentecostais-carismáticos ainda é proeminente em 2015.

A visão de Nils Bloch-Hoell sobre o movimento pentecostal é similarmente desequilibrada em relação à dimensão divina. Ainda que ele observe que o movimento pentecostal é considerado como movimento de avivamento até por observadores não pentecostais, prefere desconsiderar a dinâmica espiritual do movimento: "O caráter dinâmico do movimento é, então, conectado com um emocionalismo primitivo" (1964, p. 49) e "é de natureza extática" (p. 173). Sua descrição dos participantes do movimento pentecostal na América do Norte reflete fortemente seus vieses sobre a natureza dos fenômenos pentecostais. Ele afirma que Charles Parham era mentalmente instável, homossexual e "provavelmente neurótico" (p. 19-21, p. 193). A srta. Ozman, a primeira a falar em línguas em Topeka, "deve ter sido de constituição física nervosa" (Bloch-Hoell, 1964, p. 23). Ele observa a

respeito de Frank Bartleman, cronista-chefe do avivamento de Azusa, que ele "tinha experiências extáticas e era, sem dúvida, neurótico" (1964, p. 32). Portanto, Bloch-Hoell vê a primeira manifestação pentecostal de línguas como algo psicológico-patológico (p. 23-24). Essa visão domina seu tratamento dos fenômenos pentecostais (p. 26, 28, 42, 199).

Bloch-Hoell atribui as alturas emocionais do avivamento de Azusa ao número de mulheres envolvidas. Ele afirma que, em 1936, havia nos Estados Unidos 78,5 homens para cada 100 mulheres. Portanto, ele relata: "É razoável sugerir que a preponderância marcante das mulheres é explicada pelo caráter emocional extático do movimento" (1964, p. 60, grifo meu). O estereótipo chauvinista se completa quando ele afirma que as mulheres sentem-se atraídas por essas formas de religião (p. 60). Embora a proporção de homens para mulheres citada por Bloch-Hoell não seja nem significativa nem relevante para sua sugestão "razoável", é interessante notar que, em 1980, entre os 29 milhões de pentecostais-carismáticos nos Estados Unidos, apenas 42% dos pentecostais-carismáticos que falavam em línguas eram mulheres (Kantzer, 1980, p. 28). Na análise de Bloch-Hoell do movimento pentecostal clássico é bastante óbvio um viés contra as dimensões emocionais, sobrenaturais e subjetivas da experiência cristã.

Uma pressuposição do cientificismo empírico controla a avaliação que Bloch-Hoell faz do movimento pentecostal. Em vez do pressuposto de "fé", em que a autoridade bíblica é a base para a avaliação, ele usa a ciência da religião como base autoritária. A experiência pentecostal é descrita como "êxtase e misticismo arrebatadores" e explicada em termos totalmente psicológicos (Bloch-Hoell, 1964, p. 174). Se não há explicação racional-científica para o êxtase, então não há explicação para Bloch-Hoell. Ele representa uma resposta racionalista-escolástica aos fenômenos sobrenaturais. A fé é totalmente subordinada à razão na discussão da experiência pentecostal. Claro que seu tratamento das origens e da natureza do movimento pentecostal é muito distorcido.

Ambas as abordagens ao movimento pentecostal acima apresentadas são reducionistas, e por trás do reducionismo de Hollenweger há a pressuposição teológica concernente à questão das línguas no movimento. Seu tratamento desequilibrado sobre as origens do movimento pentecostal americano viola o centro teológico do fenômeno pentecostal propriamente dito, a saber, que é uma renovação escatológica do cristianismo pentecostal. Metodologicamente, ele muda desse centro teológico para outro, enfatizando fatores precipitantes periféricos.

O reducionismo de Bloch-Hoell é mais severo devido aos limites impostos pelas metodologias e pressupostos das disciplinas que ele usa exclusivamente. Oosterwal afirma a esse respeito:

As ciências da antropologia, psicologia e fenomenologia, que tanto contribuem para o nosso entendimento dos movimentos messiânicos, não são capazes de lidar com esse aspecto da questão [a relação entre a revelação e o contexto de crise], visto que está fora dos limites estabelecidos por suas próprias disciplinas. (1973, p. 13)

A abordagem das origens de Bloch-Hoell exclui a priori, por seu empirismo científico, o centro teológico crucial do movimento. As pressuposições contrárias às do cristianismo do Novo Testamento controlam sua análise. Sua abordagem é como a de uma teologia bíblica truncada: a metodologia histórico-crítica está presente, mas as pressuposições e interpretações teológicas bíblicas estão ausentes. Tal metodologia é insuficiente para investigar as profundezas do movimento cristão, e certamente é inadequada para examinar as origens do movimento pentecostal.

A TEORIA “CENTRÍFUGO-JERUSALÉM”

Talvez a extensa documentação do movimento pentecostal nos Estados Unidos, com a correspondente escassez de informações sobre o movimento mundial e a natureza catalítica do avivamento da Rua Azusa, contribua para a razão pela qual os Estados Unidos são frequentemente citados como a origem do movimento pentecostal mundial. Outra fonte possível para esse ponto de vista são os sentimentos das pessoas que participaram do avivamento da Rua Azusa. Aos olhos de Frank Bartleman, cronista do avivamento, o derramamento pentecostal em Los Angeles foi o segundo “Pentecostes” do mundo. Ele declara: “Escrevi também no ‘Way of Faith’ (Caminho da Fé), de 1º de agosto de 1906: O ‘Pentecostes’ chegou a Los Angeles, a Jerusalém americana. Todas as seitas, credos e doutrinas que há debaixo do céu são encontrados em Los Angeles, bem como cada nação representada” (1980, p. 63).

O relato de Bartleman sobre o avivamento da Rua Azusa mostra claramente que ele entendeu que o que estava acontecendo ali era de significado escatológico para toda a igreja em todo o mundo. Em outra declaração que reflete a teoria “centrífugo-Jerusalém”, Bartleman alude a outros avivamentos à luz da Rua Azusa:

Los Angeles é o lugar e o tempo é este, na mente de Deus, para restaurar da igreja ao seu antigo lugar, favor e poder. A plenitude dos tempos chegou para a completa restauração da igreja. Deus falou aos seus servos em todas as partes do mundo e enviou muitos deles a Los Angeles, representando todas as nações que estão debaixo do céu, a irem mais uma vez, como antigamente, ao “Pentecostes”, a irem de novo por todo o mundo com a alegre mensagem de salvação. A base de operações mudou da antiga Jerusalém para o último “Pentecostes” — Los Angeles. Há em todo lugar uma tremenda fome, dada por Deus, por essa experiência. O País de Gales

foi concebido como o berço para a restauração mundial do poder de Deus. A Índia, com exceção de Nazaré, onde ele foi "criado". (1980, p. 90)

Bartleman reconheceu as manifestações pentecostais anteriores (País de Gales e Índia), mas entende que o derramamento da Rua Azusa é central para o movimento mundial. Hoje, os pentecostais clássicos sabem que a Rua Azusa foi a fonte que levou aos derramamentos específicos do Espírito em outras partes do mundo, mas que houve outras manifestações do Espírito no Hemisfério Sul que não estavam ligadas à Rua Azusa; eles tinham o caráter de derramamentos soberanos do Espírito. A previsão ou "visão" de Bartleman sobre o significado do avivamento não pode ser negada em termos da influência do avivamento e do papel especial que desempenhou no desenvolvimento do movimento pentecostal em todo o mundo. O paralelo entre o Pentecostes de Los Angeles e o Pentecostes de Jerusalém do século I é exato em termos da ênfase no batismo pentecostal com o Espírito, evidenciado por falar em outras línguas. Essa experiência foi catalítica para a identidade e disseminação do movimento. As evidências históricas mostram que a influência do avivamento da Rua Azusa foi central para a formação do movimento pentecostal nos Estados Unidos, e não há dúvida de que sua influência estendeu-se para fora das fronteiras da nação. O início do movimento pentecostal na Escandinávia foi o resultado direto do avivamento de Azusa, e a influência da Escandinávia ajudou na disseminação subsequente do movimento pela Europa e América do Sul. A alegação de que o movimento pentecostal mundial começou em Los Angeles e de lá se espalhou para o resto do mundo é problemática. Coloca muito peso nas atividades centrífugas das pessoas que estavam presentes ou que visitaram a Rua Azusa. A alegação também diminui o atual desenvolvimento histórico do movimento mundial, em termos de suas origens universais e espontâneas.

Como a abordagem de Hollenweger já ilustrou, aqueles que tratam da história do movimento pentecostal deixam a impressão errônea de que o fenômeno é caracteristicamente americano. Bruner afirma:

O pentecostalismo, que, veremos, nasceu nos Estados Unidos e de lá foi exportado para todo o mundo, pode agora ser listado como a contribuição mais recente aos grupos religiosos do mundo. (1970, p. 39)

Na introdução ao livro Azusa Street (Rua Azusa), de Frank Bartleman, Vinson Synan deixa a mesma impressão. Ele afirma que o avivamento de Azusa "inaugurou a renovação pentecostal mundial do século XX" (1980, p. ix). É a opinião de Synan que o relato jornalístico de Bartleman sobre o avivamento "informou ao mundo sobre o movimento pentecostal, mas, em grande parte, também ajudou a formá-lo" (p. xii). Em sua própria história do movimento pentecostal, The Holiness-Pentecostal Movement in the United States [O Movimento Santidade-Pentecostal nos Estados Unidos], Synan claramente endossa o que chamamos de teoria "centrífugo-Jerusalém" das origens do movimento mundial, citando os Estados Unidos como sua "Jerusalém" (1971, p. 37, 109, 114, 215, 217). Ele declara ainda: "Também está claro que o movimento pentecostal é um dos poucos movimentos religiosos importantes a originar-se nos Estados Unidos e, subsequentemente, tornar-se força importante fora das fronteiras da nação" (p. 215). Mas deve-se conceber as origens do movimento pentecostal em todo o mundo como um movimento centrífugo que surge da "Jerusalém" americana: a Rua Azusa?

A descrição de Synan do avivamento da Rua Azusa como catalisadora para criar dezenas de denominações pentecostais nos Estados Unidos é verdadeira. Entretanto, sua afirmação de que "de forma direta ou indireta, praticamente todos os grupos pentecostais existentes podem traçar sua linhagem até à missão de Azusa" (p. 114) é imprecisa em relação ao movimento mundial. Mesmo se confinadas aos grupos pentecostais clássicos, tais declarações são problemáticas. Ignoram outras manifestações pentecostais significativas, anteriores e simultâneas em todo o mundo, que não têm ligação histórico-causal com o avivamento americano. Tendem também a retratar o movimento pentecostal como expressão americana da fé cristã. Desviam-se das origens universais do movimento e também dão ocasião para que a natureza do movimento seja mal-entendida. Portanto, para alguns estudiosos, o movimento parece uma contextualização

americana da fé cristã (Bruner, 1970, p. 39), ou parece como mero fenômeno psicossociológico por conta da privação econômica e social (Bloch-Hoell, 1964, p. 144, 173-74; Hollenweger, 1972, p. 23-24), em vez de uma renovação divina da igreja no contexto da história da salvação. Minha visão de que os movimentos são "renovações" do evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus registradas no Novo Testamento ajuda a evitar essas opiniões.

Walter Hollenweger parece, à primeira vista, concordar com a teoria "centrífugo-Jerusalém" quando afirma: "As origens do movimento pentecostal remontam ao avivamento entre os negros da América do Norte no início do atual século" (1972, p. xvii). Hollenweger afirma que T. B. Barratt, participante do avivamento da Rua Azusa, levou o movimento pentecostal para a Noruega e outros países escandinavos, bem como para a Alemanha, a Grã-Bretanha e a Suíça (p. 63). Contudo, Hollenweger menciona derramamentos pentecostais do Espírito na Alemanha, País de Gales e Índia, antes do avivamento da Rua Azusa em 1906. A notória contradição sobre as origens históricas e a ligação histórico-causal entre os vários movimentos é resolvida quando se compreende que Hollenweger não vê o movimento pentecostal nos Estados Unidos e o movimento carismático nas igrejas denominacionais na Europa como um só movimento. A visão dicotômica do movimento pentecostal em todo o mundo é clara a partir de: (1) a tipologia das organizações pentecostais de Hollenweger (p. 71-72); (2) sua discussão das diferenças entre o movimento carismático na Alemanha e as igrejas pentecostais livres na Alemanha (p. 247-249); e (3) sua preferência pelo movimento pentecostal dentro das igrejas oficiais e sua correspondente crítica às igrejas do pentecostalismo americano "que saíram" (p. 15, 24, 253).

Outra evidência da dicotomia é a metodologia de Hollenweger de começar a história do movimento pentecostal mundial com um capítulo sobre o movimento carismático intitulado "O Pentecostes fora do 'Pentecostes': Falando com as línguas nas Igrejas Tradicionais da América" (p. 1). Quando Hollenweger fala do "movimento pentecostal" no prefácio de sua obra The Pentecostals [Os Pentecostais], ele refere-se às origens do movimento pentecostal clássico americano e não apoia uma teoria

“centrífugo-Jerusalém” em relação ao movimento mundial. Por conta de sua visão crítica e, às vezes, um tanto sarcástica do movimento pentecostal clássico nos Estados Unidos, Hollenweger evitaria tal conclusão.

EVIDÊNCIAS DAS ORIGENS UNIVERSAIS

Em uma declaração equilibrada e cuidadosa sobre o papel do avivamento da Rua Azusa em relação a outros movimentos pentecostais, o historiador das Assembleias de Deus, William Menzies, afirma:

De 1905 a 1910, os avivamentos pentecostais irromperam em partes do mundo amplamente dispersas: Estados Unidos e Canadá, Grã-Bretanha, Holanda, Alemanha, Noruega, Suécia, Chile e Índia. Alguns deles ocorreram sem ligações visíveis entre si; outros foram o resultado de relatos de avivamento que caíram em solo fértil. [...] Não seria correto atribuir toda a história da disseminação da mensagem pentecostal ao Grande Avivamento na Missão de Azusa, em Los Angeles, mas, sem dúvida, foi esse centro que foi o instrumento mais significativo na proliferação da chuva tardia. (1971, p. 60)

Cuidados semelhantes são tomados no artigo de Menzies "As Origens não Wesleyanas do Movimento Pentecostal" (1975). Ele acha que é necessário incluir um período de quinze anos quando se fala de origens e estados pentecostais à guisa de limitação quando somente o movimento pentecostal americano está em foco (p. 83). Claro que as origens do movimento são um tanto quanto flexíveis, apontando para um derramamento espontâneo e universal do Espírito.

Embora notando o impacto do avivamento da Rua Azusa, suas atividades centrífugas e sua influência em levar o avivamento para outras partes do mundo, Larry Christenson observa:

No entanto, durante o mesmo período, as manifestações carismáticas eram uma ocorrência comum em um corpo de igrejas fora do pentecostalismo. Em congregações espalhadas pelo mundo, mas predominantemente na Europa e na América do Norte, os membros da Igreja Católica Apostólica registraram sua experiência com línguas, profecias e curas, como faziam silenciosamente há mais de meio século. (1975, p. 17)

A documentação de Christenson do despertamento carismático na Grã-Bretanha na década de 1890 e a resultante igreja pentecostal "que saiu" liderada por Edward Irving sugerem que, talvez, um período similar, porém um pouco mais longo, também seja necessário quando se fala das origens do movimento pentecostal mundial. Christenson fala de Irving como precursor da Igreja Católica Apostólica e de todo o fenômeno pentecostal do século XX (1975, p. 20). Mas, ao mesmo tempo, ele deixa claro que não há conexão histórica entre a Igreja Católica Apostólica e o pentecostalismo clássico (p. 22-23).

Baseado no uso de Christenson do termo "precursor", parece que ele vê os movimentos como unidade. Como é que Irving e a Igreja Católica Apostólica são, de algum modo, um "precursor" do pentecostalismo clássico no século XX, se não há relação histórica entre os movimentos? Christenson explica:

Estamos, enfim, diante do mistério de dois movimentos que existem lado a lado na história, compartilhando em considerável medida uma visão e uma experiência religiosa únicas, ainda que historicamente não relacionadas entre si. [...] Nenhum estudo sério do início do movimento pentecostal desejará ignorar a Igreja Católica Apostólica. Porque a história da Igreja Católica Apostólica, exatamente por causa da ausência de ligação histórica entre os dois movimentos, lança uma luz particular sobre as origens do pentecostalismo. (1975, p. 23; grifos meus)

Christenson vê uma diferença entre a "relação histórico-causal" e a "relação existencial-independente", ou um encontro independente com a mesma realidade essencial — Deus Espírito Santo (p. 23 -25).

Na opinião de Christenson, similaridades na expressão particular do cristianismo podem apontar para uma relação histórico-causal entre os avivamentos. Mas podem também apontar para fora de qualquer influência, para uma influência soberana e divina ou para encontros independentes com Deus Espírito Santo, que não estão histórico-causalmente relacionados (p. 25). Christenson destaca a semelhança dos movimentos e a falta de ligação histórico-causal como evidência da origem divina dos movimentos. A "luz particular" que a ausência de ligação histórico-causal lança sobre as origens do movimento pentecostal é que representa uma renovação do cristianismo pentecostal na história da salvação. A semelhança dos pré-avivamentos da Rua Azusa na Europa e na Ásia e o avivamento de Los Angeles não significa necessariamente que exista uma relação histórico-causal entre os movimentos, como infere Synan (1971, p. 114-115). Mais exatamente, a semelhança aponta para encontros independentes com a mesma obra renovadora do Espírito Santo.

Em termos de direção centrífuga e origens de influência, é muito mais provável que o ímpeto original do movimento pentecostal tenha vindo do continente europeu para os Estados Unidos, e não o contrário. A influência do avivamento galês no avivamento da Rua Azusa está bem documentada (Synan, 1980, p. xi, xvi; Synan, 1971, p. 97; Hollenweger, 1972, p. 22; Menzies, 1971, p. 49). Atter afirma que a Rússia experimentou um avivamento pentecostal em aproximadamente 1862, e que os russos levaram a mensagem pentecostal à Armênia por volta de 1880. Ele afirma que os armênios pentecostais migraram para os Estados Unidos em 1900 e estavam presentes quando o avivamento pentecostal irrompeu em Los Angeles em 1906 (1962, p. 21). Outros primeiros derramamentos pentecostais do Espírito no norte da Europa e na Ásia, na virada do século passado, evidenciam as origens universais do pentecostalismo.

As tentativas de atribuir um "ponto de partida" para o movimento pentecostal em termos de localização geográfica, fundador ou grupo, depreciam suas origens universais e espontâneas. A esse respeito, Donald Gee afirma: "O movimento pentecostal não deve sua origem a qualquer personalidade destacada ou líder religioso; mas foi um avivamento espontâneo, que apareceu quase simultaneamente em várias partes do mundo" (1949, p. 3). Tal visão das origens do movimento é sustentada por outros historiadores do movimento pentecostal (Menzies, 1971, p. 60; Atter, 1962, p. 43; Frodsham, 1946, p. 9, 53). Quanto à questão das origens, percebamos que a expansão centrífuga do movimento pentecostal ocorreu não apenas "horizontalmente" em termos da expansão histórico-causal, mas também "verticalmente" por meio da atividade soberana de Deus. Em numerosos lugares do mundo onde os cristãos esperavam ansiosamente uma renovação divina, os fenômenos pentecostais eram expressões da renovação dada por Deus.

A discussão sobre as origens do movimento pentecostal levanta a questão: "O que faz do fenômeno pentecostal mundial um movimento?". Certamente, uma combinação de fatores faz do fenômeno um movimento: a ligação política, organizacional, psicológica, social, econômica e histórico-causal entre os avivamentos. Mas, como observado anteriormente, se o movimento é cristão, então o fator do movimento soberano de Deus Espírito Santo tem de ser adicionado. Tem sido demonstrado que o foco apenas nos fatores humanos contribui com certa confusão à questão das origens do movimento. Quando foi que o "movimento" pentecostal começou? Na década de 1830 com os irvingitas? Em 1862, entre os russos, que, por sua vez, levaram o avivamento aos armênios, que estavam presentes na Rua Azusa? Encontram-se suas origens em Topeka, onde a evidência de falar em línguas estava doutrinariamente relacionada ao batismo com o Espírito Santo? Foi a "Jerusalém" do movimento centrífugo mundial em Los Angeles em 1906? Foi em um dos avivamentos de santidade anteriores?

Todos esses fatores — a ligação histórico-causal dos avivamentos, os esforços humanos na organização, as formulações doutrinárias e o ímpeto catalítico da Rua Azusa e sua influência centrífuga — lançaram importante

luz sobre a origem e o desenvolvimento do movimento pentecostal. Em última análise, as origens universais e espontâneas do movimento apontam para a dimensão divina do movimento como crucial para entender a causação. Uma declaração frequentemente ouvida entre os pentecostais é "o 'Pentecostes' não é uma denominação, mas uma experiência". Claro que a declaração destina-se a enfatizar a dimensão divina da origem e natureza do movimento. A declaração refere-se ao movimento como renovação da experiência pentecostal na experiência cristã contemporânea.

Uma cosmovisão pentecostal e pressuposições teológicas permitem uma visão das origens que enfatiza a ação de Deus. A ênfase pentecostal está no "centro criativo" teológico do movimento, e o movimento é, antes de mais nada, uma renovação do Espírito Santo. É, em segundo lugar, um esforço dos seres humanos para reinstituir uma orientação apostólica negligenciada na igreja contemporânea. Esse esforço é precedido e acompanhado pela dinâmica divina. O movimento representa a cooperação com o escatológico e renovador Espírito de Deus no contexto da história da salvação. Discutirei mais adiante se a ênfase na dimensão divina — o centro criativo teológico — é ou não apropriada para definir as origens e a natureza do movimento pentecostal. Quais são os fundamentos dessa ênfase e pressuposição? É válido ver o movimento pentecostal como renovação escatológica do Espírito na história da salvação? São questões que levam a uma discussão da teologia bíblica e, por sua vez, a uma análise do centro criativo teológico do movimento pentecostal. (Mais uma vez, uma nota contemporânea sobre a discussão de 1985 pertinente à natureza do movimento pentecostal: Essa discussão leva à inevitável identificação do movimento pentecostal como renovação do evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus.)

A NATUREZA DA HISTÓRIA DA SALVAÇÃO RELACIONADA AO MOVIMENTO

A discussão das origens do movimento pentecostal leva naturalmente e por fim à questão de sua natureza. Em certo sentido, a abordagem deste livro em estudar o movimento até agora tem sido dedutiva, passando da discussão de suas origens históricas para a consideração de sua natureza. Agora a questão teológica está em foco, o núcleo teológico do movimento. A suposição, até este ponto, é que o movimento pentecostal é um fenômeno "cristão". No entanto, antes de abordar a natureza cristã do movimento, temos de compreender que a comprovação da validade cristã do movimento é questão teológica. Refere-se à cosmovisão e às pressuposições teológicas. A discussão das origens mostrou que, de um ponto de vista ideológico, o movimento parece primariamente uma resposta psicossociológica das pessoas a uma situação de crise. De outro, o movimento parece uma visitação de Deus para renovar sua igreja na história da salvação. Claro que nenhuma dicotomia ordenada (em termos de um ou outro) é possível na avaliação da natureza do movimento.

Anteriormente, vimos que uma abordagem holística do complexo fenômeno do movimento pentecostal era necessária para entender suas várias dimensões. Os movimentos "cristãos" têm necessariamente duas dimensões principais: a divina e a humana. Isso se deve à natureza encarnacional da revelação divina. Deus se revela nas culturas humanas e trabalha através delas, como ilustram a encarnação e a doutrina das Escrituras. Ao lidar com os movimentos cristãos, precisamos encontrar não apenas o social, o psicológico e o fenomenológico, mas também o revelacional — a dinâmica da palavra e do Espírito divinos. A ideia da história da salvação (Heilsgeschichte) também vem à tona. Não devemos entender que o termo alemão Heilsgeschichte refere-se a uma "meta-história", mas a uma visão cristã da história na qual o processo (não o progresso) e a direção para o escato são primários. Envolve o conceito de periodização, reconhecendo épocas nas quais ocorreram os atos significativos de Deus. Prevê uma

história universal em que Deus está trabalhando com toda a humanidade. Nessa complexidade e diversidade, a história tem significado e propósito (McIntire, 1977, p. 51-59). Essas questões revelam as limitações das ciências que devem ser usadas para compreender a dimensão plena dos movimentos cristãos, e também determinam o contexto ideológico controlador do qual os movimentos devem ser examinados. O caráter dos movimentos determina a orientação e a metodologia apropriadas para o exame.

O modificador "cristão" em relação a um movimento determina que a orientação deve ser teológica, e, do ponto de vista evangélico, a orientação teológica deve ser condicionada e controlada pela autoridade bíblica. A orientação evangélica não exclui as orientações, as pressuposições e os insights das ciências sociais. Mas sustenta que o conteúdo bíblico é a norma para julgar sua validade e uso. As anteriores visões errôneas sobre a natureza do movimento pentecostal emergiram da perspectiva das origens em que as pressuposições anticristãs controlavam a avaliação do movimento. A autoridade bíblica determina a atitude e as pressuposições com as quais o movimento deve ser avaliado. Chama a "fé" para o campo de estudo. Também determina que o movimento seja avaliado à luz da teologia bíblica.

Uma pergunta prévia ao abordar a natureza do movimento pentecostal é: "Como ele se sai sob o escrutínio da teologia bíblica?". É a afirmação de que representa uma renovação escatológica do cristianismo pentecostal neotestamentário de acordo com uma sã teologia bíblica? Existem bases bíblicas para considerar o movimento pentecostal mundial como um movimento "único", um derramamento escatológico do Espírito Santo na história da salvação?

Uma Renovação Escatológica

Ao tentar identificar o “centro teológico criativo” do movimento pentecostal, as várias definições do movimento e suas reivindicações comuns são instrutivas. A definição de Menzies do movimento é claramente escatológica no sentido da história da salvação, quando ele afirma:

O movimento pentecostal é o grupo de seitas dentro da igreja cristã que é caracterizado pela crença de que a ocorrência mencionada em Atos 2 no Dia de Pentecostes não apenas assinalou o nascimento da igreja, mas também descreveu uma experiência disponível para os crentes em todas as eras. (1971, p. 9)

Numerosas outras definições do movimento enfatizam o mesmo pensamento central: Deus visita o seu povo na contemporaneidade, assim como Ele o visitou no século I. Atter define o movimento pentecostal como “a seção da igreja cristã que constantemente sustenta que a igreja hoje deve desfrutar das mesmas bênçãos, crer nas mesmas doutrinas e receber o mesmo poder que a igreja primitiva” (1962, p. 6). Bloch-Hoell observa que “pentecostal” é termo apropriado para descrever o movimento pentecostal clássico, por causa da sua implicação de que o primeiro Pentecostes (At 2.4) tinha de ser repetido na experiência do cristão (1964, p. 1). Como “alguém de fora” falando do pentecostalismo em geral, Henry P. Van Dusen enfatiza que é uma restauração do ministério do Espírito Santo: “Eles [os pentecostais] compartilham um objetivo espiritual comum: retornar, em imitação deliberada, ao conteúdo e práticas da igreja cristã primitiva” (1958, p. 113). Ele também observa: “Muitas características desse ‘novo cristianismo’ têm notável semelhança com a vida das igrejas cristãs mais antigas, conforme revelada no Novo Testamento” (p. 112). A declaração da Aliança Batista Mundial sobre o movimento carismático reflete a contragosto essa posição:

1. O movimento “carismático” [sic] deve ser visto em sua perspectiva histórica e, em particular, ser avaliado à luz de certas características históricas do nosso tempo, como a alienação, as reações contra o cientificismo e a racionalização, e a busca por experiência mística. [...]

2. Ao longo dos séculos, a igreja deve muito aos períodos da religião experiencial que tem sido de valor para corrigir os desequilíbrios de um cristianismo estéril e de credo excessivamente racional. O moderno movimento carismático encontrou recepção mista entre os batistas. Alguns encontraram nele uma nova experiência de renovação espiritual. Outros o consideram não verdadeiro à tradição batista. (McDonnell, 1980, p. 80)

As alegações e definições pentecostais do movimento caracterizam-no como movimento de renovação. Eles acreditam que a renovação ocorre em um período escatológico descrito como os "últimos dias", período em que os cristãos contemporâneos estão vivendo agora. Mesmo aqueles que estão fora do movimento concordam que representa uma renovação. Clark H. Pinnock, simpático observador evangélico do movimento, afirma: "O novo pentecostalismo parece a este observador como um movimento genuíno do Espírito de Deus renovando a sua igreja" (1976, p. 183). Menzies observa que o movimento pentecostal não acrescentou novas doutrinas, mas sim um movimento "reacionário", chamando a igreja de volta à verdade histórica: "O movimento pentecostal permaneceu dentro da estrutura do cristianismo ortodoxo" (1971, p. 17). Portanto, a renovação ocorreu dentro do protestantismo tradicional. Não é apenas produto da tradição protestante, mas também adotou posteriormente as crenças tradicionais do protestantismo, como as afirmadas pelo Credo dos Apóstolos (Gause, 1976, p. 108).

Alguns estudiosos diriam que a doutrina do batismo com o Espírito Santo, conectada com a evidência inicial de falar em outras línguas, é uma doutrina "nova". Os pentecostais afirmam que a característica distintiva do movimento pentecostal clássico é a união de falar com outras línguas e o batismo do Espírito Santo. Claro que isso se trata de uma questão central do pentecostalismo clássico. Mas a questão do "novo", no sentido da verdadeira ortodoxia, depende se há ou não base para a doutrina no Novo Testamento. Não se baseia na formulação histórica da doutrina por um grupo particular que experimentou uma renovação da experiência pentecostal e, portanto, teologiza sobre a experiência. Essa teologização recente ocorre na história da igreja. Teologizar sobre a doutrina da

Trindade na história da igreja é um exemplo em questão. A formulação da "nova" doutrina não estava fora da verdade cristã ortodoxa; estava firmemente enraizada nas Escrituras.

Frederick Bruner também caracteriza o movimento em termos de renovação quando declara:

Em termos da teologia e missão da igreja, o significado do pentecostalismo pode ser que encarna uma realidade negligenciada da igreja do Novo Testamento: o Espírito Santo na experiência dos crentes. O que para alguns parece ênfase exagerada do Espírito e especialmente das operações mais notáveis do Espírito pode, talvez, ter o objetivo de despertar a igreja para a consciência de pouca ênfase do mesmo Espírito. Talvez, na perspectiva divina, a igreja que dá muita atenção ao Espírito não seja mais culpável — talvez, menos culpável — do que a igreja que lhe dá muito pouca. Talvez o movimento pentecostal seja uma voz, ainda que em êxtase e, às vezes, ventricular, que chama o povo para ouvir o que o Espírito pode dizer e fazer com uma igreja que ouve. (1970, p. 33)

Um movimento de renovação que enfatiza os ministérios carismáticos negligenciados do Espírito Santo pode dar a impressão de ser superenfatizado para as pessoas que estão fora do movimento. No entanto, as pessoas que estão dentro do movimento pentecostal, tanto no cristianismo protestante quanto no católico romano, não veem que o movimento está representando uma ênfase exagerada. Veem o movimento como renovação da experiência cristã normativa (McDonnell, 1980, p. 180-181).

É importante neste ponto discriminar entre os conceitos de "reação" e "renovação". O movimento pentecostal não é mera reação a uma expressão excessivamente racionalista da fé cristã. Envolve uma dimensão negligenciada do cristianismo neotestamentário que Deus está renovando. A visão do movimento como "reação" é útil para enfatizar os fatores causais

humanos. Dessa forma, pode ser visto em uma perspectiva "histórica", mas não em uma perspectiva da história da salvação. Como ressaltado anteriormente, o movimento pentecostal é mais do que a contextualização da fé cristã em reação a certas circunstâncias de seu momento histórico particular. Não é apenas um fenômeno na história sem conexões necessárias com o passado. É uma renovação do Espírito Santo no contexto da história da salvação, de acordo com o caráter particular da era do Espírito Santo. Enquanto "reação" indica causação, é, por si só, um termo inadequado para abordar a natureza do movimento. "Renovação" aponta para o movimento como fenômeno do Espírito Santo no curso da história da salvação, um fenômeno do Novo Testamento.

Embora as interpretações teológicas da doutrina do batismo com o Espírito Santo difiram entre os pentecostais-carismáticos, é comumente aceita a crença de que Deus está restaurando uma dimensão carismática da experiência cristã. Para os católicos romanos, especialmente, a ideia de "renovação" está de acordo com a sua estrutura sacramental para interpretar a experiência carismática. O batismo com o Espírito Santo é visto como atualização do que já foi recebido no batismo e na confirmação. Ainda que os teólogos católicos digam que as manifestações carismáticas sempre estiveram presentes na história da igreja, eles também veem a experiência carismática hoje como renovação histórica da igreja (McDonnell, 1980, p. 1-6, 51; Grassi, 1978, p. 7-8). O movimento pentecostal em geral se vê como representação da renovação do ministério carismático do Espírito Santo na história da salvação (Sandidge, 1976, p. 11).

Uma Renovação Missionária

A caracterização de Bruner do movimento pentecostal como fenômeno missionário também está de acordo com a forma como os pentecostais clássicos veem o movimento. A visão do movimento como fenômeno missionário explica, de alguma forma, sua orientação escatológica. Por conta da natureza representativa das Assembleias de Deus no

pentecostalismo clássico, o grupo é usado aqui para ilustrar a cosmovisão escatologicamente orientada do pentecostalismo clássico.

Desde o início das Assembleias de Deus, a irmandade era considerada um movimento missionário. Ao contrário das afirmações dos credos de muitas denominações protestantes, as "verdades fundamentais" das Assembleias de Deus contêm uma declaração clara sobre a missão:

Visto que o propósito de Deus concernente ao homem é buscar e salvar o que se havia perdido, ser adorado pelo homem e edificar um corpo de crentes à imagem de seu Filho, a razão de ser prioritária das Assembleias de Deus como parte da igreja é: a) Ser uma agência de Deus para evangelizar o mundo (At 1.8; Mt 28.19,20; Mc 16.15,16). (Menzies, 1971, p. 389)

Menzies afirma ainda: "É significativo o fato de que, por causa da preocupação com um empreendimento missionário eficaz, foi criada uma aparência de estrutura intereclesiástica" (1971, p. 86). A aversão intensa da irmandade assembleiana à "organização" foi superada por conta da percepção do que era necessário para cumprir o "chamado missionário" (p. 106, 131). A visão da irmandade das Assembleias de Deus como movimento "missionário" estava ligada à ideia de que era um movimento missionário em um período escatológico da história da salvação, a saber, os "últimos dias". O derramamento do Espírito no século XX foi visto como um derramamento com o propósito expresso de realizar a missão da igreja no mundo.

Os pentecostais veem o contexto da missão contemporânea como um tempo escatológico, caracterizado tanto pela bênção sobrenatural quanto pela oposição, tanto pelos derramamentos do Espírito quanto pelo declínio e oposição espirituais. De modo geral, os pentecostais veem esses tempos claramente como dias de "encontro de poder", em que as forças de Deus colidem com as forças do mal na luta cósmica nos "últimos dias". Portanto,

as realidades do mundo espiritual são predominantes no pensamento pentecostal no que diz respeito à igreja e sua missão mundial. No meio pentecostal, a ênfase varia entre o polo do pessimismo e o polo do otimismo. A posição que a pessoa ocupa no espectro pessimismo-otimismo é, em grande parte, questão de seu ponto de vista sobre a escatologia. Quando fala sobre os evangélicos em geral, David Bosch concentra-se exatamente na teologia dispensacionalista que ocupa o polo do pessimismo do espectro:

Nos círculos mais profundamente adventistas e dispensacionalistas, toda ênfase está no vindouro Reino de Deus. O crente aguarda ansiosamente a volta de Cristo. O presente está vazio. Tudo o que realmente importa é o futuro glorioso. (1980, p. 32)

“O presente está vazio”? Bosch não atribui nada erradamente aqui; este é o resultado da teologia dispensacionalista que é altamente influente entre os pentecostais. O leitor deve observar aqui que a posição teológica que declara “o presente está vazio” é uma negação das Boas Novas de Jesus sobre o Reino de Deus, as quais estão presentes.

Melvin Hodges, missiólogo da Assembleia de Deus, oferece uma visão pentecostal representativa e otimista da missão. É uma visão em que a missão é uma tarefa que “enche” o presente e escatológico “tempo entre os tempos”. O otimismo de Hodges em relação à tarefa da missão está claramente ligado à sua visão do ministério do Espírito Santo na igreja hoje. Para Hodges, o presente não está vazio, está cheio de missão. Espera-se a intervenção sobrenatural enquanto a igreja se envolve em missão. Essa expectativa está especificamente relacionada à sua visão de que a missão contemporânea ocorre em um contexto escatológico. Hodges, como a maioria dos pentecostais clássicos, acredita que os tempos contemporâneos são os “últimos dias” bíblicos, nos quais Deus derrama abundantemente o seu Espírito. A atividade presente do Espírito Santo no mundo é vista como cumprimento da promessa bíblica encontrada em Joel 2.28-32 (Hodges, 1970, p. 3). Hodges correlaciona especificamente os movimentos do Espírito

em princípios e em meados do século XX com o movimento do Espírito no dia de Pentecostes. A conexão é feita por causa de sua visão de que a atividade incomum do Espírito marca a era da igreja ou, nas palavras do apóstolo Pedro, “os últimos dias” (At 2.17). Há uma expectativa para o ministério do Espírito em missão hoje, porque os pentecostais entendem que a igreja vive e ministra no mesmo contexto de tempo da história da salvação que a igreja do Novo Testamento. Com base em uma promessa bíblica, eles procuram uma capacitação e um ministério sobrenaturais nos tempos contemporâneos, como os apóstolos e discípulos experimentaram no início da tarefa missionária. Consideram a capacitação necessária para concluir a mesma tarefa missionária que foi iniciada no “início” dos “últimos dias”. A base teológica para tal expectativa é a crença de que eles ocupam o mesmo contexto temporal em seu envolvimento na missão de Cristo que a Igreja Primitiva ocupava — “os últimos dias”.

O MOVIMENTO PENTECOSTAL: UMA RENOVAÇÃO DO EVANGELHO DO REINO

Qual é a base teológica para conceber uma era como os "últimos dias", que se estende desde o tempo dos apóstolos até hoje? Naturalmente, a questão tem grande importância para a visão de que o movimento pentecostal tem uma renovação escatológica na contemporaneidade. A base teológica para essa visão é o tema bíblico do Reino de Deus. A suposição de que a missão se realiza em um contexto escatológico e a ênfase na obra extraordinária do Espírito Santo na missão contemporânea são fundamentais para o conceito neotestamentário do Reino de Deus. Entende-se que o tema do Reino é parte de um contexto teológico maior: a história da salvação. Nesse contexto, o movimento pentecostal pode ser considerado uma manifestação do Reino de Deus, pois testemunha a dinâmica e redentora atividade de Deus — o evangelho — na contemporaneidade.

O Reino: Cumprimento sem Consumação

Johannes Blauw observa que o caráter escatológico das parábolas revela que o significado de "escatológico" não se esgota em sua referência ao futuro. Nas parábolas, a vinda de Jesus não significa "o fim absoluto, mas sim introduz um novo período na história de Israel e do mundo" (1962, p. 73). Em uma discussão sobre a continuidade dos testamentos, Blauw afirma enfaticamente: "A progressão da Heilsgeschichte [história da salvação] que é aqui encontrada continua, em que os 'últimos dias' não significam o fim dos dias, mas uma grande virada dos dias para um novo futuro" (p. 79). Blauw descreve os últimos estágios da história (os tempos de Jesus e os tempos após sua morte e ressurreição) como a última fase da história da salvação; os "últimos dias" tornam-se um novo começo. O tempo da expectativa escatológica passou (p. 82). Claro que, segundo Blauw, os

“últimos dias” teriam começado com o ministério de Jesus e continuado até a contemporaneidade. A declaração de Blauw acima de que “o tempo da expectativa escatológica passou” deve ser considerada à luz da ênfase neotestamentária de que na encarnação de Jesus está o cumprimento da lei e dos profetas. Ele claramente proclama a presença do Reino (o reino “já presente”) — a ênfase neotestamentária —, o que não exclui a expectativa “escatológica” da Segunda Vinda de Cristo (o Reino “ainda não”).

John Bright afirma que o aspecto “presente” do Reino de Deus era parte integrante do querigma do Novo Testamento (Mc 1.14-15) e que a proclamação dessa mensagem é o elemento de ligação na teologia do Novo Testamento (1953, p. 190). Bright também acredita que o Reino de Deus, o conceito dinâmico do governo de Deus, é o elo que une os testamentos. Este é um dos principais pontos em que a teologia dispensacionalista entra em conflito com a teologia de Jesus acerca das Boas Novas do Reino de Deus. Mas, em distinção do Antigo Testamento, Bright afirma sobre o Novo Testamento:

No Novo Testamento encontramos uma mudança: o tempo é um retumbante indicativo presente — o Reino está aqui! E isso é realmente uma “novidade”: é o evangelho — as Boas Novas de que Deus está agindo! [...] Em nenhum lugar estão mais bem expressas do que nas palavras de Jesus, com as quais Marcos começa a história do ministério de Jesus e que resume [...] a própria essência de seu ensino: “O tempo está cumprido”, disse ele. “O Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15)! O que todas as eras desejaram ver agora está aqui — neste Jesus (Lc 10.23-24). Nele, a velha ordem terminou e uma nova ordem começou. (p. 197)

Para Bright, o Reino invade o mundo na pessoa e obra de Jesus. Seus milagres foram entendidos escatologicamente nos tempos do Novo Testamento, e ilustraram o fato de que uma nova era estava se introduzindo na presente era má; a luta cósmica final havia começado (p. 216-217).

George Eldon Ladd aborda a questão-chave em relação ao contexto escatológico da missão, quando afirma:

Uma das tarefas mais importantes da teologia bíblica moderna é a busca da chave para o problema de como o Reino pode ser tanto futuro quanto presente, de modo que os dois conjuntos de enunciados — os do cumprimento presente e os da consumação futura — possam ser preservados. Cremos que a solução para o problema [da hermenêutica] tem de estar no significado dinâmico do Reino de Deus. (1974, p. 120-121)

Ladd observa que ambos os conjuntos de enunciados bíblicos — o cumprimento presente e a consumação escatológica futura — são duas ênfases centrais da mensagem de Jesus (p. 33). Ele descobre que o Reino de Deus é o reinado de Deus não apenas no coração do cristão, mas que também está dinamicamente ativo na pessoa de Jesus e na história humana. Essa visão do Reino permite os aspectos presente e futuro, interior e exterior, espiritual e apocalíptico (p. 42). A tese central de Ladd é: "Antes da manifestação escatológica do Reino de Deus no final dos tempos, o Reino de Deus tornou-se dinamicamente ativo entre os homens na pessoa e missão de Jesus" (p. 139). Quando a igreja se engaja em missão, o Reino de Deus é um poder dinâmico em ação entre as pessoas nesta era antes da manifestação do Reino futuro, exterior e apocalíptico.

Ladd afirma que a Igreja Primitiva reivindicou a presença das bênçãos escatológicas da era vindoura. A ressurreição de Jesus foi o começo da ressurreição final (1 Co 15.23); a vinda do Espírito Santo foi o cumprimento da promessa do Antigo Testamento para o reino escatológico (Jl 2.28-32). Paulo fala que o dom do Espírito Santo é um "penhor" ou pagamento inicial (2 Co 1.22; 5.5; Ef 1.14) da herança escatológica (p. 271). Ladd sustenta que outra maneira de olhar a experiência da bênção escatológica é que o Reino de Deus está presente (p. 271). Ao discutir as parábolas do Reino, Ladd observa: "O mistério do Reino é a vinda do Reino para a história antes de

sua manifestação apocalíptica" (p. 222). Ele declara que o "mistério" do Reino "é, em suma, 'o cumprimento sem a consumação'" (p. 222). Eu acrescentaria à explicação de Ladd que o Reino refere-se ao dom da habitação do Espírito Santo no evangelho do Reino de Deus.

A visão de que a missão contemporânea é uma continuação da era do Espírito, que irrompeu no Dia de Pentecostes e continua a irromper hoje quando as pessoas se engajam em missões, é consistente com o tema do Reino de Deus. A visão do movimento pentecostal como fenômeno missionário é, em certo sentido, a manifestação do presente e poderoso Reino de Deus em ação. É evidência da atividade dinâmica e redentora de Deus Espírito Santo nos tempos contemporâneos. Tanto Bright quanto Ladd lançam as bases para o tema de que o Reino é o centro controlador de uma teologia bíblica, observa a continuidade do Antigo e do Novo Testamento, mas enfatiza o "cumprimento" ou a descontinuidade na nova aliança, a saber, que algo absolutamente novo — um evento único — ocorreu na história da salvação. No entanto, tem de haver uma descrição mais detalhada do que é esse cumprimento na vinda de Jesus ao ponto central da história da salvação. Ambos os homens, que não são pentecostais, refletem uma lacuna pneumatológica em sua descrição do Reino de Deus com respeito à maneira em que o Espírito Santo opera nessa era do Espírito, que é por sua habitadora presença e poder nos cristãos.

O Reino: A Nova Era do Espírito

Na explicação de Ladd sobre o tema do Reino falta a menção específica da maneira em que Deus governa e trabalha ativamente no mundo contemporâneo. De acordo com Bright, o Reino de Deus é dinâmico; é um poder já liberado no mundo (1953, p. 218-219). Ele fala que o Reino é um poder presente nesta era por meio do ministério do Espírito Santo. Bright, junto com Hodges, refere-se à experiência pentecostal da igreja do Espírito Santo como uma demonstração do começo dos "últimos dias", com base na profecia de Joel. Floyd Filson também relaciona a presente era do Reino à

vinda do Espírito Santo:

A nova ordem está próxima, e a referência não é meramente a uma nova civilização ou a um novo período do mesmo tipo da história mundial, mas à nova ordem de Deus, estabelecida pelo poder divino como o clímax das relações de Deus com o mundo. [...] Similarmente, em Atos 2.16 o dom do Espírito está relacionado à predição de Joel 2.28-32 de que, nos últimos dias, o Espírito será dado. O fato de que no texto grego de Atos geralmente aparece a referência aos "últimos dias" e esta não se encontra em Joel, mostra que, para o escritor de Atos, a frase não é um item sem significado, mas é inserida exatamente porque a igreja apostólica considerava o dom do Espírito como um acontecimento escatológico. (1950, p. 75-76)

Filson afirma que a promessa nos Evangelhos Sinóticos de que Cristo dará o Espírito deve ser lida à luz da pregação de João Batista e Jesus, que proclamavam que o Reino estava perto. Bosch explica ainda:

O futuro, incluindo o futuro antes do fim, não está vazio, mas cheio do Reino. É bem verdade que o Reino ainda está oculto e só pode ser percebido pelos olhos da fé; é certo que a forma que o Reino toma ainda é incipiente. Contudo, isso não implica que a presença do Reino seja ilusória. Vivemos com base no "já" a caminho do "ainda não", mas de tal forma que o desafio do "já" supera a visão do "ainda não". [...] A escatologia não se refere apenas a uma futura resposta divina que temos de aceitar cegamente ou por autoridade; refere-se também a expectativas na experiência humana agora. (1980, p. 236)

O termo "últimos dias" representa uma era que é caracteristicamente a era do Espírito. O Pentecostes foi o ponto crucial de virada daqueles "dias escatológicos". Filson afirma: "O Pentecostes tem uma qualidade escatológica que a interpretação moderna de Atos frequentemente deixa de mencionar" (1950, p. 76).

Blauw também fala da presença do Reino em termos da vinda do Espírito Santo: "No Novo Testamento, 'os últimos dias' podem significar os dias que irromperam com Cristo (Hb 1.1) e o Santo Espírito (At 2.17), mas também o tempo do julgamento final e da Segunda Vinda (por exemplo, Jo 11.24; 12.48; 1 Pe 1.5)" (1962, p. 111). Blauw mostra que a evidência da presença do Reino é o poder do Espírito Santo. A visão de que a missão ocorre em um contexto escatológico está firmemente enraizada no conceito neotestamentário do Reino de Deus presente. O contexto escatológico na história da salvação representa uma nova era — uma era do Espírito Santo. A visão pentecostal de que a igreja contemporânea se engaja em missão no mesmo período e no mesmo poder que a Igreja Primitiva, encontra apoio teológico no tema bíblico do Reino de Deus. Bosch afirma que a missão é um acontecimento escatológico, devido à certeza de que o Reino de Deus não é só uma realidade futura, mas também está presente na contemporaneidade. Ele afirma que Israel esperava a salvação exclusivamente do futuro, mas Cristo dividiu o futuro em dois; nEle, as forças da era vindoura fluíram para o presente (Bosch, 1980, p. 236).

Enquanto Filson fala que o Reino veio no Pentecostes e os outros estudiosos citados acima falam sobre o Espírito na nova era, com a igreja e o "Reino" enchendo a nova era, a conversa não é específica o suficiente para uma teologia pentecostal. A maneira do governo de Deus indicado pelo "Reino" é a habitação do Espírito nos cristãos.

O Reino: Deus Trabalhando na História da Salvação

É importante reconhecer a natureza dinâmica do Reino de Deus, que representa a ação de Deus na história da salvação. Muitas vezes, o termo é usado na Bíblia de forma a enfatizar que o Reino é um domínio a ser inserido ou uma esfera na qual Deus governa. Mas a natureza dinâmica do Reino também precisa ser enfatizada. O ponto crucial é que a maneira de

Deus trabalhar na contemporaneidade é por meio do ministério da Terceira Pessoa da Divindade — o Espírito Santo. É um trabalho divino mediado. Questões missionárias significativas são decididas sobre este ponto teológico fundamental. A identificação específica da maneira pela qual Deus trabalha na era da igreja apresenta a necessidade de uma visão trinitária bem desenvolvida pertinente à missão. Em João 14 a 17, Jesus enfatiza a habitação do Espírito de Deus em um contexto trinitário, mas com ênfase em que o Espírito Santo será o ator principal na era do Espírito, que é também a "era da missão".

O Reino de Deus é o poder dinâmico de Deus em ação entre homens e mulheres e o seu poder em ação na história da salvação. A presença do Reino caracteriza-se pela atividade de Deus Espírito Santo. Os milagres de Jesus mostraram que a nova era chegara e que a luta cósmica final começara. A presença do Reino significava que um poder já fora liberado no mundo (Lc 11.20); os poderes da era vindoura eram visíveis no poder do Espírito Santo, no presente trabalho do próprio Deus (Ladd, 1974, p. 144).

A natureza do Reino não pode ser determinada se ela separa Deus de seu Reino. O Reino de Deus é uma expressão da presença ôntica de Deus, o governo presente de Deus, a ação de Deus, Deus encontrando homens e mulheres na história. Em Jesus, portanto, Deus se tornou presente entre a humanidade; o Reino é o próprio Deus trabalhando ativamente entre homens e mulheres (Ladd, 1974, p. 145). O Reino de Deus não é o bem ideal a ser realizado em um Reino espiritual universal, ou o progresso inevitável ou um princípio abstrato do governo divino, mas o trabalho redentor de Deus na história. Nem o Reino pode ser identificado meramente como o trabalho de Deus nos acontecimentos históricos em geral e através deles; é a entrada abrupta e sobrenatural de Deus na história na pessoa de Jesus (p. 188-189). "A vinda do Reino na história [...] é [um] milagre — o feito de Deus" (p. 189). As declarações de Ladd, embora descrevam corretamente a natureza e a função do Reino hoje, refletem seu consistente silêncio sobre o Espírito Santo. É o que discutiremos em detalhes no capítulo 7.

Embora seja importante enfatizar o Reino como Deus trabalhando ativamente na história, fica claro no ensino de Jesus que o Reino é um "reino do coração", e sua promessa era que o Reino viria com poder no Pentecostes para trabalhar poderosamente em seus discípulos (Jo 14–16); seria uma revelação de poder mediada. A declaração de Jesus sobre as Boas Novas do Reino de Deus envolveu o dom do Espírito para os homens e as mulheres (Jo 3–4). A teologia de Jesus acerca das Boas Novas do Reino de Deus não era o governo de Deus através de um reino mundano ou um poder soberano nebuloso que trabalha no mundo, mas um reino do coração, onde Deus governa nos cristãos pelo Espírito Santo.

Joseph Grassi, teólogo católico romano, também identifica o Espírito como a "maneira" de Deus trabalhar entre homens e mulheres:

A nova era seria uma era em que todo o poder e o Espírito de Deus seriam evidentes no mundo. Na Bíblia, o Espírito era o nome dado a Deus conforme manifesto na atividade e vida das pessoas. Era, em primeiro lugar, a fonte de toda a vida, como quando Deus soprou nas narinas do primeiro ser humano para dar-lhe vida (Gn 2.7). Mas o Espírito também era a fonte de tudo o que mostrava a presença de Deus nas pessoas de uma forma bastante extraordinária ou incomum. A vinda da nova era seria acompanhada pela descoberta de uma nova e completa dimensão e profundidade do Espírito de Deus, que resultaria em novas e empolgantes manifestações do poder e da presença de Deus. (1978, p. 7-8; grifos meus)

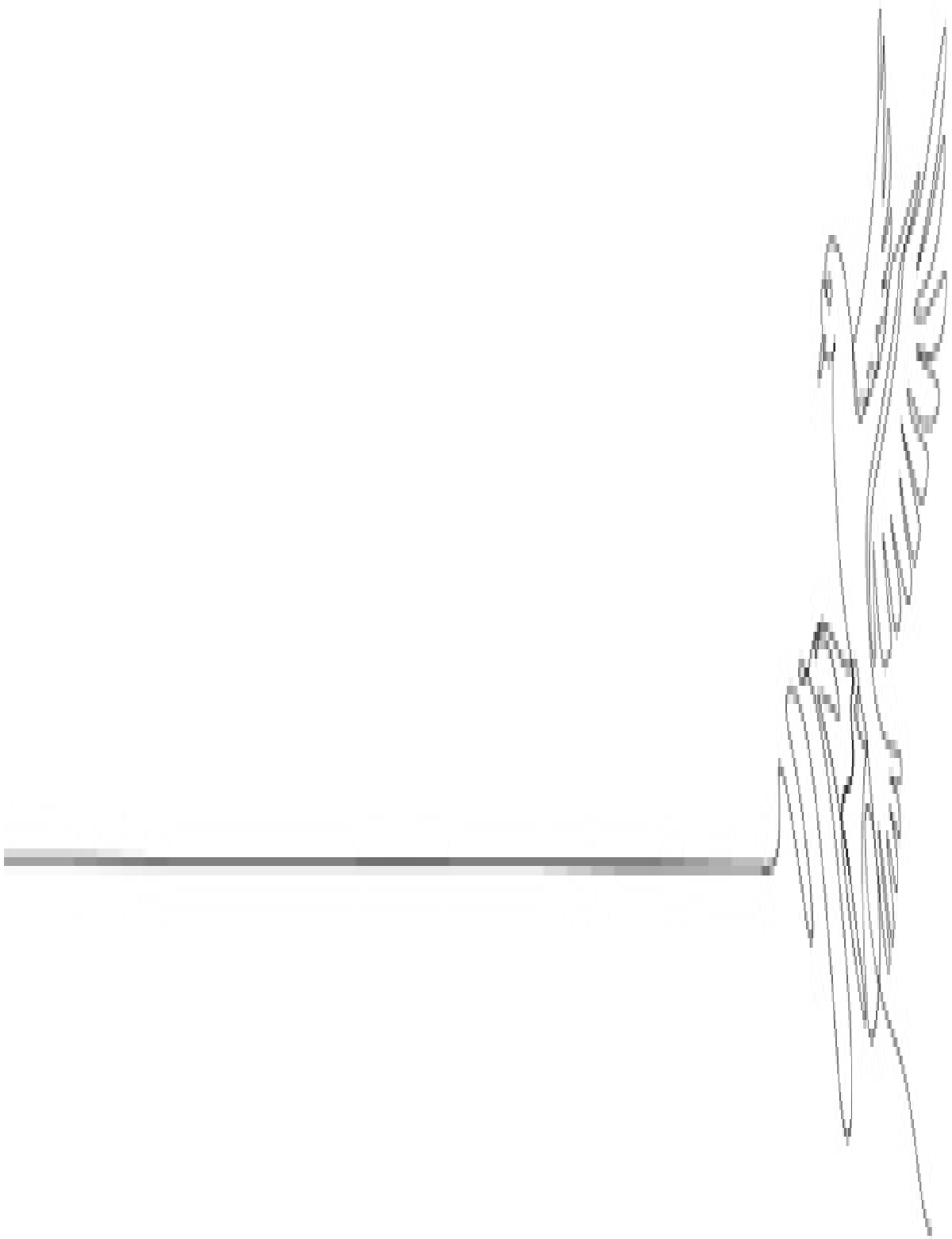
Grassi cita Joel 3.1-2 em conexão com a descrição acima dada sobre a experiência extraordinária que o povo de Deus teria na nova era. Grassi identifica duas dimensões da obra do Espírito: uma dimensão de fonte de vida e o que poderia ser chamado de dimensão exterior e carismática.

Ao resumir seu estudo sobre o crescimento de uma tradição bíblica do Espírito, George T. Montague também vê o Espírito como outra maneira de

referir-se à obra do próprio Deus: “Este Espírito não era realmente outro senão um modo de dizer que o próprio Deus estava movendo aqueles a quem ele tocou” (1976, p. 366). Na tradição deuteronomista, Montague identifica o Espírito que às vezes chega sobre o recipiente de maneira extática (p. 32). A natureza do Reino envolve o povo de Deus experimentando a plena dimensão e profundidade do Espírito de Deus. Deus está presente e trabalhando ativamente por meio do Espírito Santo, tanto interiormente, como a fonte da vida espiritual, quanto exteriormente, com poder carismático. Ele também trabalha imediatamente no mundo, prescindindo-se da igreja.

Em suma, a alegação pentecostal-carismática é que o movimento pentecostal representa uma renovação escatológica do Espírito Santo na história da salvação. O centro criativo teológico do movimento é o evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus, a obra carismática do Espírito Santo na contemporaneidade. A experiência que os apóstolos tiveram com o Espírito Santo também está disponível nesta época presente. Essa afirmação não se baseia em um biblicismo ingênuo. Fundamenta-se na teologia do Novo Testamento. O horizonte hermenêutico da teologia pentecostal é o conceito bíblico da história da salvação; sua chave hermenêutica é o Reino de Deus já presente. A “nova era”, de acordo com a teologia do Novo Testamento, é a era do Espírito, caracterizada por seu governo e pela manifestação de seu poder no povo de Deus. A natureza do Reino presente e dinâmico de Deus é tal que proporciona ao povo de Deus uma experiência da plena dimensão e profundidade do ministério do Espírito Santo, conforme se engajam em sua missão no mundo.

3 Uma Correção de uma Distorção Ocidental



Como o pentecostalismo representa uma correção potencial para uma distorção nas missões atuais? A resposta à pergunta encontra-se no foco do pentecostalismo na dimensão experiencial da fé cristã. Em termos da experiência dinâmica e evidencial do Espírito Santo, o pentecostalismo se contrasta com a expressão estática e intelectualmente orientada do cristianismo herdada do período pós-Reforma. O impacto do escolasticismo protestante na teologia ocidental e a natureza desequilibrada de sua orientação teológica estão bem documentados na teologia contemporânea (Berkouwer, 1952, 1975, 1977; Dunn, 1970; Green, 1975; Kraft, 1979; Ramm, 1959, 1977; Rogers 1966, 1977; Rogers & McKim, 1979; Webber e Bloesch, 1978). O pentecostalismo representa uma restauração da dimensão experiencial da fé cristã na sequência de sua redução escolástica. Em vista do impacto excessivo da cultura ocidental sobre a fé cristã, conforme foi contextualizada no Ocidente, o pentecostalismo pode ser visto como movimento de renovação que restaura o significado de sua dimensão experiencial. Traz uma correção necessária para uma distorção ocidental da fé.

Portanto, a orientação pentecostal corresponde a um hiato teológico na tradição teológica ocidental, especificamente um hiato pneumatológico, "o silêncio sobre o Espírito Santo". Esse capítulo identifica esse hiato teológico na teologia ocidental e no patrimônio missionário protestante. Já descrevi o desaparecimento da pneumatologia na tradição ocidental, bem como a evidência desse desaparecimento na história recente da missão cristã. Já mencionei as áreas missionárias gerais que foram impactadas pelo "silêncio sobre o Espírito Santo" no cristianismo ocidental. A discussão completa dos resultados desse silêncio sobre as questões missionárias contemporâneas é o assunto dos capítulos 6 e 7. Neste capítulo, a orientação do pentecostalismo mostra que o hiato teológico é abordado de maneira significativa. Ela restaura o equilíbrio da teologia ocidental e abre novas perspectivas para soluções de questões contemporâneas na teologia missionária.

EVIDÊNCIAS DE DISTORÇÃO NA TEOLOGIA OCIDENTAL

A correção que a orientação pentecostal fornece para as missões contemporâneas é esclarecida quando o contexto teológico e histórico de sua origem é colocado em foco. Falar do movimento pentecostal como restauração da orientação crucial da fé cristã infere o fim ou perda dessa orientação no transcurso da história da igreja. Uma orientação teológica oposta à orientação do pentecostalismo é quando a dimensão intelectual da fé é enfatizada até o ponto em que as dimensões dinâmicas e experienciais — as mesmas que o pentecostalismo sintetiza — são ofuscadas. Conclui-se que as evidências históricas, teológicas e missiológicas apontam para um hiato teológico na teologia ocidental — o hiato pneumatológico. Esse hiato afeta as missões ocidentais e a teologia missionária contemporânea, trazendo considerável distorção e confusão.

Um Hiato Pneumatológico: Evidências Históricas

Em um artigo que examinou o desenvolvimento da pneumatologia na história da igreja ocidental, "O Espírito Santo na Teologia Cristã", William Menzies descreve as áreas em que está subdesenvolvida. Propõe também razões pelas quais a doutrina foi negligenciada. Menzies mostra que, até a Reforma, a doutrina desenvolveu-se apenas em termos do ser essencial da Terceira Pessoa da Trindade (1979, p. 69). Os credos históricos da igreja, bem como algumas teologias sistemáticas ocidentais, atestam o subdesenvolvimento (p. 71, 74). Pouco é dito sobre a função ou missão do Espírito Santo na teologia durante esse período. Menzies sugere duas razões possíveis para a falta de desenvolvimento: (1) um subordinacionismo prático ou ontológico da Terceira Pessoa da Trindade e (2) a contextualização da teologia no período. O fato é que a teologia concentra-se nos assuntos e questões do momento histórico e, por conseguinte, o

desenvolvimento teológico reflete esse foco estreito (p. 71).

Uma possível terceira razão está implícita na segunda razão citada acima. A teologia naturalmente estreita sua resposta a certos assuntos, por conta de questões que precisam de atenção teológica, mas há também a reação contra certos assuntos e questões. A "seletividade" é um princípio ativo no desenvolvimento teológico, tanto positivamente, como resposta a questões, quanto negativamente, como evitação de outras questões. A dimensão subjetiva do Espírito na experiência cristã foi uma questão que foi evitada. Tal evitação deveu-se a excessos que ocorreram em relação à dimensão experiencial-subjetiva da fé, tanto no início do período (devido ao montanismo) quanto no final (o Schwärmerei;[1] Menzies, 1979, p. 73).

Além disso, por conta do enfoque contextual da teologia da Reforma, a teologia do Espírito foi desenvolvida principalmente dentro dos moldes da relação e função do Espírito com as Escrituras (Menzies, 1979, p. 74). O que não foi desenvolvido no período foi a missão do Espírito e seu ministério expressivo exterior. Houve um movimento quase imediato para um período escolástico após a Reforma. Por causa do esforço de sistematizar o "depósito teológico" dos reformadores, isso contribuiu para o subdesenvolvimento da pneumatologia e para o ofuscamento do Espírito em seu papel missionário. Menzies observa que essa dimensão negligenciada começou a receber atenção nas tradições teológicas que representam as raízes do pentecostalismo moderno: a teologia wesleyana da santidade e a teologia keswickiana dos séculos XVIII e XIX (p. 74-75).

Sob o título "O Espírito Reservado", Harry Boer discute a questão de por que a igreja está tão inconsciente do ministério do Espírito como fonte de seu testemunho. Ele observa que a pergunta poderia ser feita concernente a toda a obra do Espírito. Ele sugere razões pelas quais a doutrina do Espírito tende a ser negligenciada, de modo especial em uma época fortemente influenciada pelo empirismo e pelo racionalismo.

Primeiro, Boer afirma que, em relação às outras pessoas da Trindade, o Espírito permaneceu em segundo plano e foi ofuscado pelas figuras mais concretas do Pai e do Filho na reflexão teológica. O próprio nome "Espírito Santo" contribui para a obscuridade da Terceira Pessoa da Trindade em nosso pensamento. Boer propõe: "Talvez seja por causa do papel oculto que o Espírito desempenha na redenção que lhe foi dado um nome que, em contraste com o do Pai e do Filho, não permite nenhuma representação concreta ou associação em nossa mente" — Espírito Santo (1961, p. 134). Tal fator seria influente em um período escolástico-apologético, no qual a dimensão objetiva do cristianismo recebeu atenção primária. Enquanto a igreja produziu teologias e cristologias desenvolvidas, não houve uma pneumatologia unificada e claramente circunscrita desenvolvida (Boer, 1961, p. 130-131). Talvez o próprio contexto teológico sistemático e controverso em que a pneumatologia se desenvolveu tenha contribuído para o "silêncio sobre o Espírito Santo". Nesse contexto, o Espírito Santo tem sido visto principalmente em termos de sua subordinação e representação em relação às outras pessoas da Trindade.

Segundo, como o "Espírito de Deus", os aspectos qualitativos ou representativos do Espírito Santo estão em primeiro plano, em vez de sua própria personalidade e individualidade (Boer, 1961, p. 131). Ele é o "Espírito de Cristo"; seu ministério de dar testemunho de Jesus é enfatizado no Novo Testamento (Jo 15.26; 16.13-15). Nos Evangelhos Sinóticos, Cristo é proeminente na medida em que esse Espírito unge e capacita Cristo para a sua missão (Lc 4.1,14,18-19). Visto que a "unção" do Espírito também serve de função semelhante em sua relação com a igreja, o Espírito Santo recua para o segundo plano. Porque Ele é o poder da testemunha; a igreja é o órgão da expressão do Espírito (Boer, 1961, p. 133).

Boer observa que o Espírito Santo é o Espírito que ama, o Espírito que dá vida e o Espírito que dá testemunho. Em cada caso, Ele direciona a atenção de si mesmo para o objeto do seu ministério — o objeto do amor, as expressões da vida e o conteúdo do testemunho: Cristo. O Espírito não se esforça em chamar a atenção da igreja; ele é um Espírito reservado, que permanece em segundo plano (Boer, 1961, p. 133). Por várias razões, não é

de admirar que a pneumatologia tenha sido negligenciada, sobretudo em uma época de controvérsia e racionalismo: (1) as circunstâncias históricas nas quais a reflexão teológica ocorreu, bem como a metodologia escolástica dos teólogos; (2) as dificuldades que o assunto em si apresentou em uma época de razão e controvérsia; e (3) a natureza representativa e reservada do Espírito. Os teólogos escolásticos também foram reservados em lidar com a dimensão "subjetiva" da fé cristã.

As Raízes Escolásticas: Evidências Teológicas

As perspectivas históricas e teológicas que encontram sua origem na cultura ocidental contribuem para esse "silêncio sobre o Espírito Santo". Elas fomentam o desenvolvimento de atitudes negativas em relação ao Espírito Santo, que vão desde uma negligência passiva até a repressão estudada de seu ministério carismático exterior. Considerável teologização tem sido feita para justificar a ausência da atividade carismática do Espírito em segmentos da igreja. O escolasticismo e o dispensacionalismo têm sido fontes frequentes disso. Tal teologização tem corroído a "expectativa" e contribuído para a incapacidade de muitos entrarem no pleno potencial do atual evangelho do Reino de Deus. Sem dúvida, essa constrição da atividade do Espírito na teologia missionária tem enfraquecido o impulso missionário da igreja ocidental no mundo em desenvolvimento

Ao discutir a questão "Devemos esperar ver os dons carismáticos na igreja hoje?", Michael Green sugere uma razão cultural ocidental para a resposta negativa frequente: "Os campos católicos e protestantes têm sido fortemente infectados pelo racionalismo do Iluminismo, e o nosso cristianismo tem sido indevidamente cerebral" (1975, p. 197). A declaração refere-se à natureza da fé orientada para a palavra que herdamos do período pós-Reforma. A afirmação de Green sobre o impacto do pensamento escolástico no cristianismo ocidental aplica-se igualmente à herança missionária ocidental. O momento histórico em que William Carey apareceu para apelar às missões estrangeiras foi durante o Iluminismo. As missões protestantes

tiveram seu início no período pós-Reforma — uma era cartesiana verdadeiramente escolástica.

Em uma era de racionalismo e empirismo e de avanços científicos e filosóficos, bem como sob a pressão da Contrarreforma católica romana, a igreja protestante começou a defender o "depósito teológico" da Reforma. A atenção afastou-se da natureza funcional das Escrituras e da dimensão experiencial da fé para a forma da Escritura — o texto — e da apologética racionalista.

No período imediato pós-Reforma, os teólogos começaram a sistematizar os escritos dos reformadores. McClintock e Strong afirmam sobre esse fenômeno:

Sempre que a igreja começa a deixar que os escritos de qualquer um de seus eminentes ministros permaneçam entre ela e uma interpretação livre e direta das Escrituras à luz da intuição e da experiência, naquele momento ela entra em seu estágio escolástico. (1970, p. 422)

Sob o impacto do Iluminismo, o período pós-Reforma produziu uma teologia escolástica. A teologia era uma disciplina teórica, uma ciência técnico-abstrata, um sistema lógico de crença moldado nos moldes aristotélicos. Era de natureza estática, com ênfase na defesa racional de um depósito de doutrina estabelecido (Pomerville, 1980, p. 94). A visão dos teólogos escolásticos era de que eles estavam trabalhando com um depósito teológico "terminado". Em sua forma sistemática, a teologia consistia de declarações proposicionais, e não um processo contínuo e dinâmico de teologia, no qual a revelação bíblica estava constantemente interagindo com contextos históricos e culturais. A racionalidade e o sistema eram característicos da metodologia dos teólogos escolásticos. Portanto, a teologia era vista como ciência acadêmica, e não como disciplina prática.

O principal papel da razão no trabalho teológico do século XVIII foi o resultado de uma mudança filosófica. O "creio para poder entender", de Anselmo, que enfatizava a subordinação da razão à fé, mudou sob o impacto do Iluminismo para o "sei para poder crer" da escolástica protestante. Tal confiança na razão levou a um realismo ingênuo que, por sua vez, levou os teólogos a acreditar que havia uma correspondência direta entre sua percepção e realidade ocidentais. A razão humana foi elevada a tal ponto no escolasticismo reformado sob a influência da filosofia do senso comum escocês que os teólogos presumiram que estavam pensando os pensamentos de Deus depois dele. Em outras palavras, pressupunham que viam as coisas objetivamente como Deus via as coisas (Pomerville, 1980, p. 79-81). Essa percepção da teologia tendeu para o ponto de vista que a especulação teológica era absoluta.

Nesta era de controvérsia, o princípio noético da teologia (reflexão, razão, epistemologia, declarações proposicionais sobre o confronto do ser) ofuscou o princípio ôntico (imediatismo, presença, "estar ali" de Deus, confronto com a realidade). As ferramentas apologéticas da Idade da Razão não envolviam a dimensão subjetiva do Espírito Santo. Em vez disso, a postura apologética da igreja manifestou-se no escolasticismo reformado. A igreja implementou uma metodologia escolástica medieval. No entanto, o princípio da Reforma sola scriptura (somente a Escritura) agora eliminou a tradição da igreja como meio apologético e como árbitro funcional para aguentar o impacto do Iluminismo na teologia. Além disso, a igreja esforçou-se para objetificar a autoridade religiosa, limitando o conceito de revelação a somente as Escrituras (Pomerville, 1980, p. 66, 73-75).

Esse esforço para objetificar a revelação a fim de defendê-la das reivindicações católicas romanas e das reivindicações da ciência resultou em uma redução da teologia da Reforma. Conforme o escolasticismo reformado foi se desenvolvendo, a redução assumiu a forma de limitação da atividade do Espírito Santo no fim contemporâneo da revelação bíblica. Rogers e McKim afirmam: "No século XIX, os teólogos de Princeton permitiam a

obra do Espírito Santo apenas em inspirar os autores originais das Escrituras e não em capacitar os leitores modernos a entender a Bíblia" (1979, p. 176). Portanto, devido à natureza apologética da teologia no período e ao valor colocado na verdade empírica e "objetiva", a teologia era de natureza inflexível e estática. Um correlativo disso foi a falta de ênfase na dimensão subjetiva da teologia e um reducionismo em relação ao ministério do Espírito Santo "neste fim" da revelação bíblica.

Essas raízes históricas escolásticas influenciaram grandemente a tendência contínua nas missões ocidentais de negligenciar a dimensão subjetiva do Espírito Santo tanto na teoria quanto na prática. A limitação da atividade do Espírito ao autor-fim da Escritura e a proeminência do princípio noético da teologia tendem a opor-se e, em sua extrema aplicação, negam a crença fundamental pentecostal de que Deus está dinamicamente presente hoje na experiência e ministério cristãos na pessoa do Espírito Santo.

Em I Believe in the Holy Spirit [Eu Creio no Espírito Santo], Michael Green fala sobre a negligência contemporânea dada à Terceira Pessoa da Trindade sob o título provocativo: "O Espírito: Desconhecido ou Domesticado?". Ele fala de um grupo de cristãos a quem o Espírito Santo é praticamente desconhecido, por conta da falta de expectativa deles em relação à intervenção do Espírito em suas vidas cotidianas. Green sugere que a negligência dada ao Espírito entre outros grupos pode ser caracterizada pelos esforços de circunscrever suas atividades e confiná-lo em relação às suas operações carismáticas. Esses grupos tentaram "domesticar" o Espírito, por acreditarem que ele fosse uma influência perturbadora. Green apresenta esses cristãos dizendo:

Que Ele [o Espírito Santo] receba louvores insinceros, mas para todos os propósitos práticos, que ele fique trancado na Bíblia onde não pode causar dano algum. Que a sua presença assista à declaração confessional de nossa denominação particular de protestantismo. Que os elementos bizarros e milagrosos que os documentos do Novo Testamento narram sobre sua

atividade sejam relegados a esses dias apostólicos distantes: seria muito embaraçoso e doutrinariamente desordenado se o Espírito Santo falasse aos homens hoje, ou permitisse que os milagres fossem realizados e os homens falassem em línguas não suas. A Bíblia, portanto, é o lugar mais seguro para o Espírito. É o lugar ao qual ele pertence; não no tumulto da vida real. (1975, p. 12)

Embora seja uma caricatura, a descrição de Green da resposta moderna dada ao Espírito Santo captura a influência do preconceito do Iluminismo contra o sobrenatural. Expressa também a verdade de que alguns cristãos estão afetivamente fechados à noção da operação carismática do Espírito Santo hoje. Essa atitude "fechada" de alguns resulta na repressão estudada ao Espírito Santo e representa a antítese da orientação pentecostal teológica e prática ao Espírito.

Green também rejeita a posição teológica que restringe a obra do Espírito à sua obra interior, afirmando que o declínio da dimensão carismática do ministério do Espírito está baseado no dispensacionalismo: "Não tem fundamento que a cura, a profecia, o exorcismo e o falar em línguas desapareceram com o último apóstolo" (1975, p. 198). Falando sobre 1 Coríntios 13.8, passagem frequentemente usada como apoio para a posição de que os dons carismáticos desapareceram com a era apostólica, Green declara: "Ainda menos pode uma passagem como 1 Coríntios 13.8 ("havendo profecias, serão aniquiladas; havendo línguas, cessarão") ser aduzida para atestar o suposto desaparecimento desses dons. Eles serão aniquilados somente quando 'vier o que é perfeito', ou seja, na Parousia — não no fim da era apostólica ou na formação do cânon do Novo Testamento" (1975, p. 198)! Green continua afirmando que há muitas evidências de que nos dias subapostólicos, e periodicamente ao longo da história da igreja, o carismático ministério do Espírito não se extinguiu. Ele também entra em detalhes sobre o lugar de tal ministério na igreja hoje (p. 198-204).

Ainda que os missiólogos evangélicos confessem prontamente a negligência

ao Espírito Santo na teologia e prática missionária, eles não podem expressar a negligência em termos da dimensão carismática do ministério do Espírito. No entanto, Geradus van der Leeuw sugere que qualquer negligência ao ministério do Espírito deve ser evitada:

A missão é expressão vital do Espírito Santo a quem jamais podemos restringir os movimentos. Por essa razão, toda constrição das atividades do Espírito Santo ao indivíduo, ou à igreja, ou à doutrina ortodoxa drena a força vital das missões. (Bosch, 1980, p. 199)

O escolasticismo protestante representa as raízes teológicas do silêncio sobre o Espírito nas missões ocidentais. A negligência e restrição ao Espírito é parte integrante dessa tradição teológica. Essa fraqueza deve-se à influência da cosmovisão ocidental no período e à metodologia apologética utilizada. Central na tradição é a proeminência da razão abstrata com sua precedência sobre a fé e a dimensão experiencial do cristianismo. O efeito residual desse desequilíbrio é evidente na teologia evangélica hoje.

A NEGLIGÊNCIA DO PAPEL DO ESPÍRITO NA TEORIA E PRÁTICA MISSIONÁRIA

A Negligência na Teoria Missionária: O Mundo Ocidental

Há evidências na história e na teologia missionárias protestantes de que a negligência à pneumatologia tem afetado negativamente a herança missionária ocidental. Não é de surpreender que Lindsell (1949), Allen (1960), Boer (1961), Kane (1974) e Hodges (1977) percebam que o papel do Espírito Santo nas missões modernas é grandemente negligenciado. Allen enfatiza que a revelação do Espírito Santo como Espírito missionário em Atos dos Apóstolos faz com que essa parte do Novo Testamento permaneça sozinha. Ele afirma que o papel missionário do Espírito Santo é crucial para entender verdadeiramente o Espírito Santo e sua obra:

Essa revelação abrange um hemisfério inteiro do Espírito. Se a ignorarmos ou a tratarmos com menos seriedade do que a revelação da verdade ou da justiça, perderemos de vista a perfeição do Espírito. Nossa visão é necessariamente unilateral, nosso conhecimento do passado é roubado de seu verdadeiro fundamento, nossa concepção de nosso dever atual é incompleta e nossa esperança para o futuro torna-se duvidosa e indistinta. (1960, p. 21)

Allen discute a negligência ao Espírito em termos de limitar seu ministério a apenas certas áreas: a revelação da verdade, da santidade e do governo e ordem da igreja (1960, p. 21). Ele opina que o papel missionário do Espírito, encontrado em Atos, é amplamente negligenciado. Esse “hemisfério inteiro

do Espírito" em Atos envolve, em grande parte, a dimensão exterior-expressiva do ministério do Espírito. Allen diz que a negligência a essa dimensão destrói a "perfeição" ou completude do Espírito Santo, tornando uma visão "unilateral" do Espírito. O desenvolvimento da pneumatologia na área de que Allen falou ainda permanece em grande parte subdesenvolvido. Tal negligência só poderia afetar adversamente o conceito de teoria e prática missionárias.

Em Pentecost and Missions [Pentecostes e Missões, 1961], Harry Boer mostra como o ofuscamento do papel missionário do Espírito deveu-se, em parte, ao surgimento do movimento missionário protestante no período pós-Reforma. Boer concentra-se em explicar por que o movimento missionário protestante enfatizou a Grande Comissão como motivação para as missões, o comando escrito, acima da ênfase neotestamentária na motivação interior do Espírito Santo. A influência do pensamento escolástico no período pós-Reforma é ilustrada pelo papel que a Grande Comissão desempenhou como motivação para as missões na história das missões protestantes. Boer observa um impressionante contraste entre as diferentes fundamentações que sustentaram o testemunho missionário da igreja no período primitivo e no período recente da igreja. O primeiro contraste que ele observa é que desde o período pós-Reforma houve forte ênfase na Grande Comissão como motivação para fazer missões, mas na Igreja Primitiva há completa ausência dessa motivação como fator consciente. O segundo contraste que Boer observa é a falta de atenção dada ao Pentecostes em relação às missões através da história do protestantismo, e a grande ênfase que Atos dá ao Pentecostes em termos de iniciar e "condicionar totalmente o testemunho e expansão missionários da Igreja Primitiva" (1961, p. 15). Essa notória incompreensão do papel da Grande Comissão contribuiu para o ofuscamento do papel missionário do Espírito Santo.

A Grande Comissão desempenhou papel muito importante, porque estava ligada a um equívoco teológico do período da Reforma e às circunstâncias do período pós-Reforma. Os reformadores e a maioria dos teólogos do século XVII criam que a Grande Comissão era obrigatória apenas para os apóstolos. Eles acreditavam que, quando os apóstolos morreram, o comando

de Cristo morreu com eles. Eles sustentavam que, visto que os apóstolos eram oficiais extraordinários sem sucessores, aquilo que era obrigatório para eles não era mais obrigatório para a igreja (Boer, 1961, p. 17, 20). Os reformadores (Calvino, Lutero, Melâncton e Zwínglio) viam a expansão da igreja em termos de testemunho na comunidade imediata ou de testemunho estendido em resultado da dispersão por conta da perseguição. Os reformadores pensavam que outra ocasião para um testemunho estendido eram as áreas não cristãs das colônias. Opinavam que era dever dos governos cristãos levar o evangelho ali. Contudo, defendiam que a igreja não tinha o comando de pregar o evangelho e plantar igrejas em terras distantes por meio de um programa de missões. Eles entendiam que o evangelho foi, em princípio, declarado ao mundo inteiro pelos apóstolos (Boer, 1961, p. 18-20).

Latourette confirma que esse equívoco teológico sobre a Grande Comissão existiu no período da Reforma. Ele acrescenta que Lutero e Melâncton acreditavam que o fim do mundo era tão iminente que não restava tempo para espalhar o evangelho pelo mundo (1967, p. 25). Stephen Neill sugere que a posição dos reformadores sobre a natureza obrigatória da Grande Comissão pode ter sido de natureza defensiva. Os controversialistas católicos romanos acusaram que "os luteranos se comparam aos apóstolos e aos evangelistas; embora tenham entre eles um número muito grande de judeus, e na Polônia e na Hungria tenham os turcos como vizinhos próximos, eles dificilmente converteram tanto como um punhado de gente" (1964, p. 221). Em vez de admitir que deviam fazer missões, eles tendiam a dizer que as missões não eram obrigatórias (p. 222).

Embora algumas vozes tenham sido levantadas em oposição a esse equívoco sobre a Grande Comissão, a visão se manteve até que foi atacada pelos pietistas no período pós-Reforma. Na obra Uma Averiguação da Obrigação dos Cristãos de Usar Meios para a Conversão dos Pagãos, William Carey argumentou que a Grande Comissão dada pelo Senhor ainda era obrigatória para a igreja (Boer, 1961, p. 16). Em virtude do sucesso do argumento de Carey em provar a obrigação missionária contínua da igreja com base na Grande Comissão, isso se tornou a base sobre a qual o

testemunho missionário da igreja foi construído (p. 24-25). A ênfase no comando de Cristo para a motivação missionária prevalece até hoje. Mas o contexto teológico e as circunstâncias históricas das quais a ênfase veio foram, em grande parte, esquecidos. Claro que o apelo à Grande Comissão, entre outros fatores, foi poderoso durante uma época em que a ênfase foi colocada na palavra escrita de Deus e na obediência. O apelo ao comando continuou a reviver as missões por cerca de cento e cinquenta anos.

Boer questiona "se a ênfase, cujas origens estão tão fortemente incorporadas na reação a um equívoco teológico de longa data, é também uma ênfase bíblica" (1961, p. 27). O fato de Jesus ter mesmo dado o comando não está em dúvida. Nem há dúvida de que as Escrituras são autoritativas. Um exame do papel da Grande Comissão em iniciar a missão na história protestante mostra que ela funciona no sentido bíblico. Ela age como corretivo, lembrete e comando objetivo para devolver à igreja a tarefa que está de acordo com seu propósito e sua própria natureza — missão. Contudo, as circunstâncias históricas da mobilização da igreja protestante na missão centrífuga não refletem a base bíblica original para a missão. Nem as circunstâncias refletem a verdadeira motivação da igreja para a missão. Mais exatamente, a ênfase na Grande Comissão representa a mobilização histórica da igreja protestante, seu retorno a uma atividade que estava de acordo com seu propósito de ser e sua natureza interior. Como Boer mostra, um exame no livro de Atos revela a completa ausência da Grande Comissão como ímpeto motivador para a missão. Em vez disso, o Espírito Santo predomina a cena da missão.

Allen capta a importância da ausência do comando em Atos para fazer missões e a ênfase do Espírito como dinâmica interior para o testemunho. Ele acredita que Atos está sozinho no Novo Testamento em sua revelação do Espírito Santo como Espírito missionário (1960, p. 21). Na nova era, o novo povo de Deus é, por natureza, uma comunidade que testifica, porque eles receberam um Espírito que testifica (Jo 15.26). Sobre essa motivação interior, Allen afirma:

Lucas fixa nossa atenção, não em uma voz exterior, mas em um Espírito interior. Essa maneira de comando é peculiar ao evangelho. Outros dirigem de fora, Cristo dirige de dentro; outros ordenam, Cristo inspira; outros falam palavras externas, Cristo dá o Espírito que deseja e se esforça por aquilo que Ele comanda; outros administram uma letra morta, Cristo transmite a vida. Esta é a maneira do comando nos escritos de Lucas. Ele não fala de homens que, sendo o que eram, se esforçavam para obedecer às últimas ordens de um Mestre amado, mas de homens que, recebendo um Espírito, foram impelidos por esse Espírito a agir de acordo com a natureza desse Espírito. (1960, p. 5)

Portanto, a motivação primária não é um comando exterior, mas um Espírito interior. O livro de Atos é governado por um tema dominante, primordial e controlador: a expansão da igreja através do testemunho missionário no poder do Espírito Santo (At 1.8).

É interessante notar que no livro I Believe in the Great Commission [Creio na Grande Comissão], Max Warren personifica a Grande Comissão como o Espírito de Cristo dentro do crente. Ele afirma que o próprio Jesus é a Grande Comissão (1976, p. 13). Na nova aliança, não somos confrontados por uma exigência ética; somos confrontados por uma pessoa. A reinvindicação do Novo Testamento é que a mensagem é Jesus e Jesus é a Grande Comissão — o revelador de Deus. "Receber essa revelação é ter entrado em uma relação particular com a Grande Comissão. É saber-se comissionado" (p. 23-24). Warren é consistente em sua personificação da Grande Comissão ao longo do livro (p. 26, 29, 45, 67, 136, 172). A ênfase na motivação interior e na dinâmica da missão adequa-se à declaração de Allen e está de acordo com a teologia do Espírito Santo e a missão da igreja em Atos dos Apóstolos.

Warren está correto quando fala da Grande Comissão como algo personificado, Cristo habitando dentro do crente pelo Espírito Santo. No entanto, isso só é evidente quando a relação do Espírito Santo com Cristo é

esclarecida, quando a cristologia está propriamente relacionada com a pneumatologia. Lucas começa o volume dois de seu trabalho (o livro de Atos) referindo-se ao volume um (seu Evangelho), no qual ele diz que escreveu sobre tudo o que Jesus começou a fazer e a ensinar (At 1.1). Depois, fala imediatamente do Espírito Santo prometido. A implicação é que agora, através da presença interior do Espírito em seu povo, Jesus iria continuar a sua missão (Mc 16.20; Jo 14.18; 17.26). Para Lucas, é o Espírito Santo que fornece continuidade entre o período da igreja e o período de Jesus — o mesmo Espírito opera em ambos. Isso é demonstrado pelos muitos paralelos da comunidade primitiva com a experiência de Jesus (Montague, 1976, p. 268).

Tanto Warren quanto Allen captam o impulso de Lucas em Atos: o ímpeto para a missão é interno — a palavra de comando é internalizada. A comissão não é mais mero comando exterior, uma exigência ética. Agora é personificada pela presença habitadora do Espírito. Portanto, a Grande Comissão deriva seu significado desse evento de internalização. O evento pentecostal é decisivo para entender o papel do Espírito em iniciar e universalizar a missão. Claro que isso não tira a função do comando objetivo nas Escrituras. É lembrete constante da natureza e propósito missionário do povo de Deus. Tampouco tira seu valor de fornecer à igreja uma estratégia para a missão.

O trabalho de Warren parece ser o esforço de corrigir o equívoco inerente à herança missionária ocidental em relação à motivação da igreja para a missão. Desta forma, ele trata do desaparecimento da dimensão experiencial da fé. A Grande Comissão é honrada em sua função como lembrete do propósito missionário da igreja no mundo. Mas, para Warren, a ênfase está na dimensão experiencial, no ímpeto interior do Espírito de Cristo em iniciar e universalizar a missão.

Uma consequência do surgimento do movimento missionário protestante durante o Iluminismo foi a negligência ao papel missionário do Espírito

Santo. O início do movimento foi caracterizado pela ênfase no comando escrito, ao ponto em que a dimensão exterior-expressiva do ministério missionário do Espírito foi severamente limitada. A negligência dos teólogos ocidentais obrigou Roland Allen a realçar o problema (Branner, 1975, p. 18). O estudo de Boer sobre o papel do evento do Pentecostes e o papel do Espírito Santo na expansão missionária da igreja ilustra a extensão da distorção escolástica no período pós-Reforma. Mostra o impacto da tradição teológica sobre a herança missionária ocidental, com o comando escrito da Grande Comissão tornando-se a motivação para a missão, e não o imperativo interior do Espírito Santo. Parte do grande potencial para as missões no Hemisfério Sul no século XXI é que o senso "neopentecostal" de "missões" veio no meio de um movimento pentecostal-carismático, no qual a dimensão completa do ministério do Espírito era considerada a norma. Não foi na cultura ocidental, com sua teologia racionalista e escolástica e o evangelho cerebral. O "lembrete" que o movimento pentecostal-carismático dá aos cristãos ocidentais é o evangelho do Reino no Novo Testamento e a noção de que o que eles estão experimentando no Espírito Santo é a mesma experiência dos apóstolos em Atos. Não há muita chance de que o comando escrito ofusque o impulso missionário interior do Espírito Santo para eles como motivação para as missões.

A Negligência na Prática Missionária: Movimentos de Independência Pentecostal

Mais uma evidência do hiato pneumatológico na herança missionária protestante ocidental, talvez a maior de todas, diz respeito ao impacto da expressão ocidental do cristianismo e sua teologia sobre as culturas não ocidentais. O fenômeno dos movimentos de "independência" na sequência do impacto das missões ocidentais no mundo em desenvolvimento é importante evidência contemporânea da negligência ao Espírito. Esses movimentos já foram observados nos capítulos 1 e 2. Como esses movimentos no mundo não ocidental são evidências do "silêncio sobre o Espírito Santo" no cristianismo ocidental? Como o cristianismo ocidental ajudou a provocar ou inspirar esses movimentos? Não há dúvida de que o

cristianismo ocidental tem sido instrumental em causar movimentos de independência. Peel é representante do consenso em sua declaração um tanto quanto geral em relação ao papel do cristianismo:

O cristianismo tem sido a causa e o catalisador da mudança social na África. Uma das características mais proeminentes da África moderna tem sido o surgimento de igrejas independentes, fundadas por africanos em protesto a alguma característica do cristianismo das sociedades missionárias. (1968, p. 1)

Anteriormente, observamos que Ngoni Sengwe esclareceu a questão da causação, quando afirmou que os movimentos eram o resultado do choque entre a cultura ocidental e a cultura africana, e não o choque entre o evangelho e a cultura africana (1981, p. 94). Ao contrário da crença popular, em termos de choque cultural, as raízes da causação não estão na cultura africana, mas na cultura ocidental. A perda de valor e a percepção do sobrenatural na cultura ocidental é fator antecedente importantíssimo no estudo dos movimentos de independência. Horton faz observações sobre a natureza díspar das duas cosmovisões: "No que diz respeito ao confronto entre o cristianismo moderno e a religião tradicional africana, parece que a aspiração essencial de um é a aspiração marginal do outro" (1979, p. 250). O "antissobrenaturalismo prático" do cristianismo ocidental (isto é, a negligência ao Espírito) nas sociedades orientadas ao sobrenatural forma a estrutura conceitual para o estudo dos movimentos de independência.

O impacto excessivo da cultura ocidental na teologia levada pelos missionários para as culturas não ocidentais resultou em um produto teológico extremamente naturalista, racional e de orientação abstrata, que foi introduzido nas sociedades sobrenaturalistas, intuitivas e de orientação concreta. A contextualização da fé cristã em tais situações culturais deveria envolver a fidelidade ao contexto cultural e a fidelidade à revelação bíblica. Onde ocorreram movimentos de independência, parece ter havido uma falha por parte dos missionários ocidentais em ambos os pontos de

fidelidade.

A falha mais óbvia e frequentemente observada é não considerar o contexto cultural não ocidental com sensibilidade suficiente. A falha menos frequentemente observada diz respeito à falta de articulação e aplicação da visão de vida neotestamentária e sobrenaturalistamente orientada pelo missionário ocidental na sociedade africana. A falta de fidelidade ao ambiente cultural africano estava diretamente relacionada à falta de fidelidade à revelação divina na própria cultura do missionário. A área da cultura não ocidental que era consistentemente negligenciada pelo missionário ocidental na sociedade africana foi o "mundo intermediário" dos espíritos. Essa área permeava todos os aspectos da cultura nativa. A negligência a essa área representou a negligência à matriz de suporte vital dessas culturas e, portanto, foi nelas o ponto crescente de estresse.

A falha em fornecer uma cosmovisão bíblica a respeito do mundo espiritual e o papel do Espírito Santo na igreja é uma falta de fidelidade ocidental à revelação bíblica. Portanto, a "negligência" deve ser percebida na evitação passiva ou reação agressiva contra as necessidades da sociedade africana, e também como falha em responder positiva e biblicamente a essas necessidades. A falha não diz respeito apenas à insensibilidade cultural dos missionários ocidentais, mas também envolve sua incapacidade de responder biblicamente às necessidades às quais o Novo Testamento amplamente atendeu.

Em sentido real, explicar a origem das Igrejas Africanas Independentes como movimento reacionário somente no meio cultural africano é inconclusivo. A reação na sociedade africana é o "fruto", e não a "raiz", da causação. A "raiz" diz respeito à negligência missionária em articular a visão bíblica do sobrenatural em conexão com a visão africana da realidade (Sengwe, 1981, p. 95). A falha em ser fiel à revelação bíblica, por causa da natureza obscura da dimensão sobrenatural-experiencial do cristianismo para o ocidental, direciona a discussão da causação para longe das reações

da sociedade africana à “causa-raiz”: uma cosmovisão ocidental.

Outra evidência da obscuridade do mundo espiritual para os missionários ocidentais encontra-se na negação dessa dimensão nas sociedades tradicionais e no ataque estudado às instituições tradicionais que lidavam com essa dimensão nas culturas não ocidentais. Oosterwal aborda o “ponto cego” dos missionários ocidentais e seus efeitos no mundo em desenvolvimento da seguinte maneira:

É exatamente a ausência ou falta do poder de Deus como realidade pela qual as pessoas podem viver que é o fator precipitante desses movimentos. No cenário religioso tradicional africano, asiático ou melanésio, o poder estava no centro de seu pensamento, vida e experiência. E o espírito — de Deus, dos deuses ou do ancestral — era uma realidade tangível. Quão remoto, quão intelectual, quão impotente parece ser o Deus e o Espírito que os missionários pregam ou nós, cristãos [ocidentais], mostramos na vida. Como certo líder expressou em uma conversa com um missionário: “Vocês retêm o Espírito”. Os movimentos desafiam nosso conhecimento de Deus e nossa pneumatologia. (1973, p. 36)

Oosterwal também observa que as tendências dicotomizadas ocidentais separam os ocidentais da dimensão da fé cristã, que é prontamente aceita pelas sociedades não ocidentais:

No Ocidente, [...] a mensagem bíblica torna-se desmitificada, [...] mas tornou-se fatal no cenário africano e asiático, onde a totalidade da vida é (ainda) sagrada e a cosmovisão é essencialmente religiosa. O Reino de Deus é uma realidade; seus sinais de cura, ouvir a voz do Espírito, falar em línguas, sonhos e milagres de todos os tipos são experiências tangíveis de sua presença. (p. 41)

Na tese sobre a “Independência Africana”, Avery afirma que, ao avaliar os movimentos de independência, alguns missionários ocidentais exigiram que a “ruptura limpa” com o paganismo fosse uma qualificação antes que os movimentos fossem considerados cristãos. No entanto, a “ruptura limpa” foi definida como o repúdio total a outras forças sobrenaturais, a todas as formas de magia, benevolente ou malévola, e à medicina tradicional (1969, p. 31). Pelo visto, os missionários assumiram a posição “Deus contra a cultura” nas sociedades africanas. O próprio Avery pode trair um viés ocidental ao sobrenatural quando diz: “Os espíritos malignos e as maldições dos feiticeiros são os problemas e medos diários. A ira e as bênçãos dos ‘mortos vivos’ [os ancestrais] são experiências presentes. Pregar que essas forças não existem é mostrar a própria ignorância da realidade do ponto de vista dos africanos” (1969, p. 3; grifos meus).

Os missionários pregaram que o mundo espiritual não existia e a menção de Avery de que devemos conhecer a realidade “do ponto de vista dos africanos” são declarações que revelam o viés antissobrenatural. Não é apenas questão de entender o ponto de vista dos africanos, se interpretei a afirmação de Avery com precisão, mas afirmar que o ponto de vista dos africanos sobre a existência dos espíritos malignos é biblicamente correto. Seja como for, o fornecimento da resposta cristã para esse ponto de vista africano é a questão crucial. Contudo, Avery menciona o tremendo estresse produzido pelo cristianismo ocidental quando cita Mitchell:

Em suma, o cristianismo era, em geral, ocidental demais, racionalista demais e do outro mundo para ganhar a confiança de seus adeptos em seus níveis mais profundos de experiência. Foi o que se mostrou mais claramente nos momentos de crise pessoal, como a esterilidade e a doença, quando muitos crentes batizados, achando que Jesus Cristo não tinha o interesse ou, pior, o poder para melhorar seu estado de coisas, sentiam que precisavam visitar o curandeiro tradicional. (1969, p. 64)

Mitchell contrasta essa expressão ocidental do cristianismo com a força das

Igrejas Africanas Independentes: “É exatamente para esse mal espiritual que as igrejas independentes pregaram sua teologia ingênua, mas profundamente bíblica de poder. Eles proclamaram um Deus que age, um salvador que salva no mundo” (Avery, 1969, p. 64).

No artigo “Igrejas Missionárias, Igrejas Independentes e Necessidades Sentidas na África”, Jacob Loewen oferece vários estudos de casos em que se descobriu que as igrejas missionárias não tinham como lidar com fenômenos da dimensão transempírica do espírito. Ele afirma que as igrejas missionárias não tinham como lidar eficazmente com os processos de desenfeitiçamento e com a própria feitiçaria. Mas ele ressalta que a sociedade africana tradicional e as Igrejas Africanas Independentes lidaram (1976, p. 406-407). Loewen descreve as necessidades sentidas pelos cristãos africanos que eram atendidas pelo xamã nas sociedades tradicionais: a proteção contra a feitiçaria, a necessidade de saúde física e psíquica, a necessidade de sanção sobrenatural para a confissão e a necessidade de proteção contra os maus espíritos (p. 409-410). No que diz respeito à evitação dessas áreas pelas igrejas missionárias ocidentais, Loewen declara:

Os missionários tendem a confessar verbalmente a crença nos espíritos, sobretudo no Espírito de Deus. Mas é mais discurso insincero do que outra coisa, porque a maioria nunca viu ou experimentou um espírito maligno. O conhecimento é inteiramente conceitual e não experiencial. Todo o seu sistema educacional no mundo científico ocidental lhes ensinou que há uma profunda clivagem entre o material e o espiritual e, querendo ou não, eles tendem a aceitar o material como muito mais real do que o espiritual. (p. 414-415)

A menção de Loewen da “profunda clivagem entre o material e o espiritual” é outra maneira de dizer que a dimensão transempírica “intermediária” do espírito é obscura na cultura ocidental.

O ataque missionário à sociedade tradicional africana foi abrangente. Barrett lista as dez áreas principais que foram atacadas de tribo em tribo, em diferentes graus: a estrutura da comunidade, a terra e a propriedade, as leis e os tabus, os conceitos religiosos, a liderança religiosa, o simbolismo religioso, os conceitos mágicos, os rituais, a adoração e as línguas vernáculas (1968, p. 266-267). Barrett descreve o resultante período de estresse e distorção cultural:

Os africanos perceberam agora com certa amargura que as esperanças despertadas pelos primeiros dias da pregação cristã não se materializariam. Eles não previram as consequências do esforço severo imposto às suas instituições tradicionais. Eles não obtiveram a força vital, o poder misterioso dos brancos — seja material, financeiro, cultural, religioso, espiritual ou eclesiástico. Suas sociedades não estavam sendo atendidas pela nova religião, mas estavam sendo demolidas. No lugar da religião segura que eles pensavam ter antigamente, havia agora um vazio religioso. (p. 267)

Um evangelho ocidental emasculado não poderia ter preenchido esse vazio social e espiritual. A negligência da dimensão dinâmica da fé cristã e a falha em articular a visão bíblica sobre o mundo espiritual na sociedade africana foram desastrosas.

Por outro lado, a descoberta de uma expressão dinâmica e orientada ao poder da fé cristã foi como uma ressurreição para os cristãos africanos. Isso ocorreu cada vez mais quando as Escrituras foram traduzidas para o vernáculo. A descoberta de uma expressão pentecostal da fé não resultou na ressurreição da religião tradicional ou em uma ponte para o paganismo. Mas a descoberta da expressão do cristianismo no Novo Testamento, que falou com as necessidades dos africanos em seu contexto cultural e forneceu meios cristãos para lidar com o mundo espiritual, tornou-se o ímpeto para os movimentos de independência da África.

A investigação de Barrett sobre a causa dos movimentos de independência na África enfatiza as dimensões sociológicas e eclesiásticas no conflito entre a missão ocidental e as sociedades tradicionais africanas. Sua tese acerca da causa-raiz dos movimentos reflete o nível social de sua investigação:

Podemos ver a causa-raiz comum a todo movimento de independência no aspecto do choque cultural: a falta de sensibilidade, o fracasso das missões em um pequeno ponto para demonstrar consistentemente a plenitude do conceito bíblico de amor como conhecimento sensível em relação aos outros como iguais, a incapacidade de estudar ou entender a sociedade, a religião e a psicologia africana em qualquer profundidade, bem como a alvorada da percepção africana pelas Escrituras vernáculas da natureza catastrófica desse fracasso e da necessidade urgente de remediá-lo para que o cristianismo possa sobreviver em solo africano. (1968, p. 156)

A inadequação da "teoria do amor" de Barrett, bem como as teorias que enfocam a privação social, política e econômica como a causa dos movimentos, é evidenciada na continuação dos movimentos e nas circunstâncias nas quais eles continuam a surgir. H. W. Turner afirma que a poligamia e a privação econômica são causas contributivas e não causas básicas dos movimentos, e que há muitos casos em que elas não se aplicam. Gana tem os mais altos padrões de vida entre os povos africanos, mas os movimentos têm proliferado mesmo durante o período de prosperidade lá (Turner, 1963, p. 114). Os ricos estão envolvidos nos movimentos e o princípio econômico é aplicado para explicar os movimentos do profeta em termos políticos. Há alguma verdade nisso, especialmente em certas áreas da África. Mas não explica o amplo fenômeno na África (p. 114).

Vemos a inadequação dos fundamentos econômico-políticos da causação no crescimento contínuo dos movimentos após o período colonial. Turner declara que uma investigação mais profunda da causação mostra que os movimentos representam uma resposta criativa à ruptura das antigas formas de sociedade africana. Os novos movimentos representam grupos

que fornecem comunidade, segurança e algumas sanções e orientação para viver — uma vida na qual os africanos trabalham a expressão do cristianismo de acordo com seu próprio modo de vida (Turner, 1963, p. 115). É o que ocorre, obviamente, quando essa expressão do cristianismo é pentecostal.

A tese de Barrett (ele não é pentecostal ou carismático) diz respeito ao "fruto" da causação, e não à "raiz". Ele enfatiza a resposta africana à negligência de sua cultura e os problemas eclesiásticos resultantes. O ataque às instituições tradicionais em seu conjunto, não diferenciando os bons e os maus, é apenas a manifestação superficial da inadequação. O ataque abrangente do missionário ocidental à sociedade é evidência de um nível mais profundo de causação, em um nível de cosmovisão.

A teoria da "falta de amor" de Barrett é, ao que parece, imposta nas evidências de sua investigação. Talvez isso se deva à centralidade do "amor" no evangelho cristão e sua aplicação no nível da investigação de Barrett — tensões entre igrejas e missões. Certamente, mais do que a "falta de amor" estava por trás do etnocentrismo que impediu os missionários de aprenderem a cultura africana. Muitas vezes, o fracasso missionário é excessivamente caracterizado como "intencional". A acusação intencional é proeminente no ponto de vista africano, a saber, que os missionários ocidentais deliberadamente retiveram "a plenitude da acolhida bíblica" (Barrett, 1968, p. 154). Mas a falha em ensinar todos os benefícios do Espírito Santo deveu-se mais à deficiência dessa dimensão no cristianismo ocidental do que à retenção deliberada da verdade. Em vez de uma descoberta do amor divino quando as Escrituras foram traduzidas, foi a descoberta da pneumatologia do Novo Testamento que foi tão revolucionária para os africanos. A natureza catastrófica do fracasso missionário dizia respeito ao poder do Espírito Santo na vida cristã. O fracasso surgiu do etnocentrismo enraizado na cosmovisão que levou os missionários ocidentais a negligenciar a mesma dimensão do Espírito em sua própria cultura. A investigação da causação tem de ser mais profunda do que o nível socioeclesiástico. Tem de enfocar a deficiência da cosmovisão ocidental com sua aversão ao mundo espiritual. Tal deficiência na

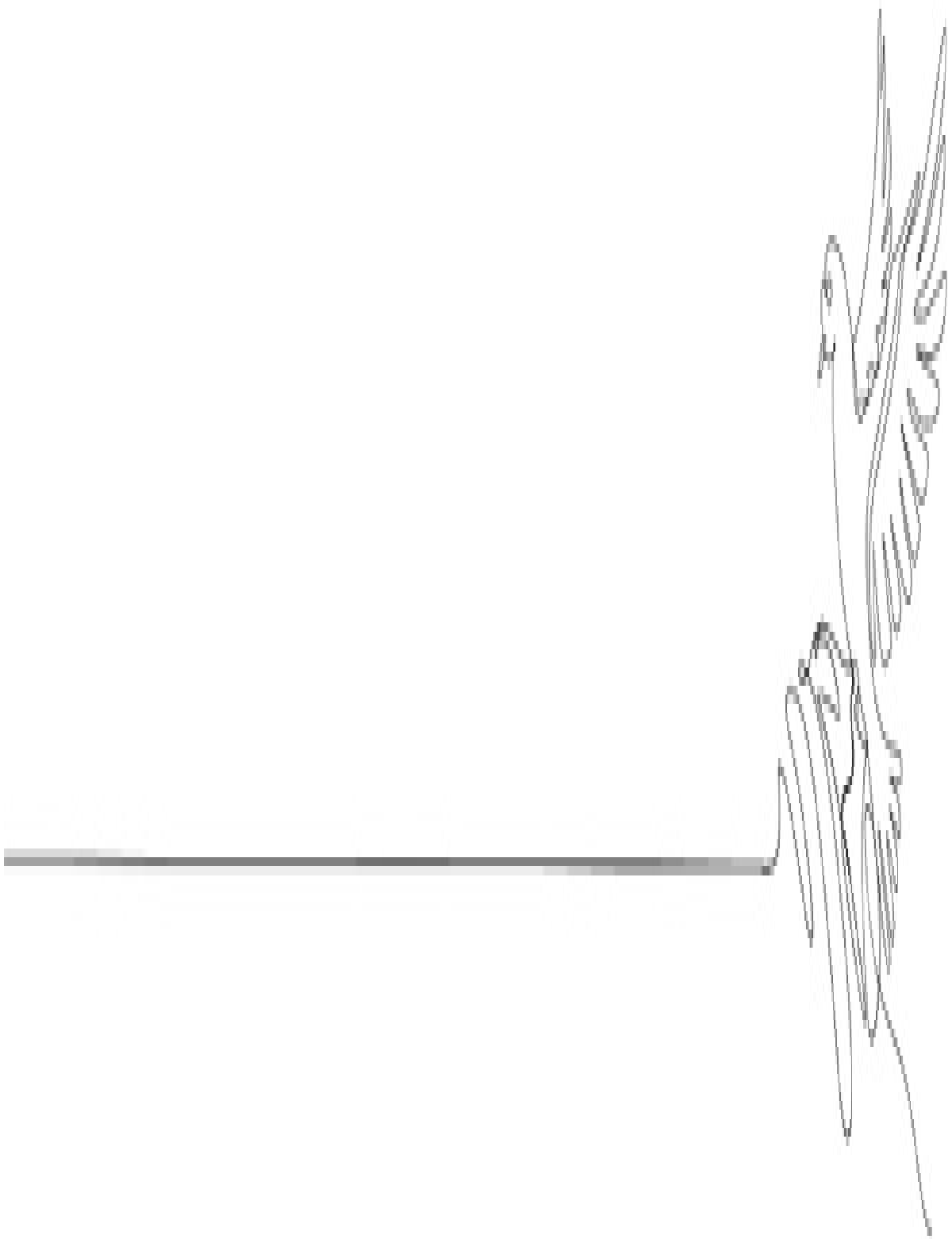
mensagem cristã na sociedade africana forneceu o catalisador para os movimentos de independência. Portanto, a privação na sociedade africana vai além do aspecto social e econômico. Diz respeito principalmente a uma privação "espiritual".

A dúvida ocidental quanto à autenticidade dos movimentos no que tange à sua "cristianidade" está enraizada na inépcia do cristianismo ocidental com as dimensões subjetivas e experienciais do Espírito e no etnocentrismo latente. O que parece ser problemático para os missionários ocidentais é a expressão indígena dos movimentos e sua orientação para a dimensão dinâmico-experiencial do cristianismo. O estabelecimento, então, da validade dos movimentos de independência deve ser feito no pano de fundo do etnocentrismo ocidental, de seu conhecimento inadequado da dimensão experiencial da fé e da pneumatologia deficiente. A facilidade com a qual os ocidentais rejeitam os modelos neotestamentários para avaliar os fenômenos pentecostais nos movimentos mostra a inadequação do aparato teológico ocidental. A rejeição ocorre apesar da falta de qualquer princípio bíblico ou reformador que impeça a manifestação dos fenômenos pentecostais contemporâneos. Portanto, a mesma deficiência pneumatológica que precipitou os movimentos de independência também é uma desvantagem em sua avaliação contemporânea.

---

1 N. do T.: Em alemão, no original, "entusiasmo", "êxtase", daí "emoção ou sentimento excessivo".

4 Uma Experiência com o Espírito



O propósito deste capítulo é delinear a distinção do pentecostalismo. O centro de todo este estudo é a pergunta: "Quem são os pentecostais?". Uma definição concisa é elusiva quando vemos o fenômeno mundial. Em certo sentido, a resposta a essa pergunta encontra-se apenas no contexto de todo o estudo. Este capítulo examina o denominador comum do movimento pentecostal: a experiência pentecostal do Espírito. Analiso as questões da experiência "subsequente" e "evidencial" com o Espírito, as quais são mais frequentemente questionadas pelos não pentecostais. O motivo principal para este foco não é apresentar uma apologética para a doutrina pentecostal. Pelo contrário, é promover uma compreensão do movimento e, assim, permitir que o pentecostalismo faça sua contribuição máxima para as missões contemporâneas.

A noção de que o pentecostalismo fornece orientação para as missões contemporâneas baseia-se na ênfase que ele dá à dimensão experiencial da fé cristã, a experiência dinâmica do Espírito. Como movimento de renovação, que enfatiza uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito Santo, o pentecostalismo põe em destaque a sutil influência do escolasticismo protestante pós-Reforma. É nesse ponto que o pentecostalismo funciona como "corretivo" nas missões contemporâneas. As críticas ao pentecostalismo emergem do contexto teológico acima, mostrando a influência da tradição escolástica no evangelicalismo moderno. É nesse ponto que a experiência do "Deus conosco" do pentecostalismo faz sua maior contribuição para as missões contemporâneas. Paradoxalmente, a principal crítica do movimento — a experiência distinta e dinâmica do Espírito — revela sua principal contribuição para as missões contemporâneas.

QUEM SÃO OS PENTECOSTAIS? UM DENOMINADOR COMUM

O estudo histórico do fenômeno do movimento pentecostal apontou para um distintivo pentecostal comum dentro de um movimento com diversas tradições denominacionais e culturais. A possibilidade de um denominador comum no pentecostalismo é indicada pelas origens espontâneas do movimento e sua natureza distinta como renovação escatológica divina. Um denominador comum é sugerido pela crença entre as três correntes do pentecostalismo de que Deus está renovando a igreja pela restauração do espectro completo do ministério do Espírito Santo hoje. Portanto, qualquer denominador comum que tenha a ver com o distintivo pentecostal irá se referir à obra carismática exterior do Espírito Santo entre os pentecostais clássicos, os neopentecostais e os carismáticos católicos. O estágio inicial do ministério do Espírito após a conversão é comumente chamado de "batismo com o Espírito Santo".

Existem várias críticas evangélicas que surgem quando se fala da "experiência pentecostal". Talvez a principal objeção seja que as manifestações carismáticas do Espírito pertencem a um período passado da igreja, o período apostólico. Essa objeção ao pentecostalismo foi amplamente abandonada desde que o movimento carismático começou em meados do século XX. Os evangélicos que se apegam à teologia dispensacionalista ainda se opõem a acreditar que os fenômenos carismáticos são normativos hoje. Parece que essa objeção é influenciada pela cultura ocidental sob o impacto do Iluminismo tanto quanto pela teologia dispensacionalista. No capítulo 2, a teologia do Novo Testamento que enfoca o tema do Reino de Deus foi vista como apoio à ocorrência atual de fenômenos carismáticos. As evidências bíblicas e as bases teológicas para os fenômenos carismáticos contemporâneos estão no conceito neotestamentário do Reino de Deus presente e dinâmico. O pentecostalismo era visto como fenômeno escatológico, um movimento consistente com o significado bíblico do termo. Portanto, a objeção dispensacionalista ao

pentecostalismo é a crítica mais fraca em termos da teologia bíblica.

Outra crítica diz respeito à crença pentecostal de que a experiência pentecostal é normativa para a experiência cristã contemporânea. Ainda que algumas tradições não pentecostais mantenham a experiência com o Espírito após a conversão, elas opõem-se à ênfase do Pentecostal em falar em línguas em conexão com a experiência.

A resposta dos pentecostais às críticas a essa doutrina e experiência pode ser formulada pela pergunta: "Não é normativa bíblica?". Claro que não é uma pergunta simples, pois envolve a questão da hermenêutica. Embora essa questão seja discutida aqui, especialmente em conexão com Atos dos Apóstolos, os capítulos 5 e 6 também discutem a hermenêutica pentecostal. Lá surge a pergunta: "Qual é a visão pentecostal da revelação bíblica, e como ela usa as Escrituras para apoiar a experiência pentecostal?". Neste capítulo, o foco está na natureza dinâmica do próprio cristianismo. Além da questão sobre a natureza normativa das Escrituras, os pentecostais perguntariam: "O cristianismo não é a demonstração do poder de Deus?". Essa questão coloca em foco a principal contribuição do pentecostalismo para as missões contemporâneas — a própria natureza da fé cristã.

Uma Experiência de Renovação

Para entender e avaliar a pneumatologia pentecostal de forma justa, temos de vê-la dentro do contexto da renovação. Trata-se de uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito Santo, e é uma resposta e restauração da experiência cristã do Novo Testamento. A "renovação" explica a ênfase pentecostal na dimensão exterior-carismática do ministério do Espírito. A ênfase do pentecostalismo no batismo com o Espírito e em seus dons carismáticos não indica uma pneumatologia estreita e truncada. Em vez disso, ao lidar com a restauração do ministério de poder exterior-

carismático do Espírito Santo, representa um retorno a uma pneumatologia do Novo Testamento. A pneumatologia pentecostal não difere da do protestantismo em geral, exceto pela ênfase na subsequente obra batizante e carismática do Espírito Santo. Também inclui a obra interior do Espírito na iniciação cristã (iniciação e crescimento em Cristo e no fruto do Espírito). Como movimento de renovação, enfatiza a dimensão do poder carismático do ministério do Espírito. Embora o distintivo pentecostal diga respeito a essa dimensão da pneumatologia, não indica o espectro completo da pneumatologia pentecostal clássica, ao contrário da afirmação de Bruner (1970, p. 57-59). A crítica evangélica de que os pentecostais superenfatizam o Espírito Santo na divindade também deve ser vista nesse contexto. Michael Green observa que a acusação de superenfatizar determinada pessoa da divindade poderia também ser levantada contra o catolicismo romano e o evangelicalismo, e que somente um cristianismo totalmente trinitário pode resistir ao teste da ortodoxia (1975, p. 53).

Um denominador comum entre todas as correntes do pentecostalismo é a crença em uma experiência adicional com o Espírito Santo, além da conversão. Os pentecostais acreditam que essa experiência esteja relacionada à experiência da comunidade cristã primitiva no Novo Testamento — a experiência que tiveram com o evangelho. Todos veem sua experiência pentecostal-carismática como normativa, no sentido de que segue o padrão ou a experiência da Igreja Primitiva no Novo Testamento. A "renovação" indica que os pentecostais acreditam que uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito Santo é restaurada nos tempos contemporâneos. Além do ministério do Espírito Santo como princípio de vida na regeneração e santificação, o ministério exterior-carismático do Espírito é a dimensão que está sendo renovada.

A discussão da experiência pentecostal-carismática contemporânea como "subsequente" é especialmente adequada para o título desta subseção: "Uma Experiência de Renovação". Quando visto na estrutura de renovação histórica, algumas dificuldades com a aceitação de uma experiência "subsequente" com o Espírito Santo dissipam-se. As dificuldades em aceitar essa "outra" experiência com o Espírito Santo devem-se aos longos períodos da história da igreja, quando a completa experiência do Espírito perdeu-se. O fenômeno de "fluxo e refluxo" em relação à experiência carismática na

história da igreja é tratado com mais detalhes no capítulo 7.

O reconhecimento de duas dimensões da obra do Espírito Santo, mesmo em termos de sua obra inicial e subsequente na experiência cristã, encontra-se na teologia da santidade wesleyana, na teologia reformada de Keswick (Menzies, 1975, p. 86) e na teologia católica romana (Grassi, 1978, p. 7-8; Montague, 1976, p. 32). A corrente wesleyana do pentecostalismo fez distinção entre a experiência subsequente e a conversão em conexão com a visão de santidade relacionada à santificação e ao perfeccionismo. Essa tradição no pentecostalismo sustenta uma visão de três estágios da experiência do cristão com o Espírito Santo. A tradição keswickiana vê a experiência subsequente como dotação de poder para o serviço (Menzies, 1975, p. 86-88; Dunn, 1970, p. 2, 32). As duas tradições teológicas no pentecostalismo representam a experiência subsequente como necessária ou normativa, e podem ser classificadas como teologias subsequentes. As teologias subsequentes sustentam duas ou três experiências de crise com o Espírito Santo na experiência cristã. Outros grupos neopentecostais protestantes também se encaixam nessa classificação teológica, em termos de sua visão de uma experiência subsequente com o Espírito Santo (Menzies, 1978, p. 1). Notemos aqui que aqueles que recebem uma experiência "pentecostal" ou "carismática" com o Espírito, desconhecem, em sua maior parte, as distinções teológicas acima.

Bruner está equivocado quando trata da experiência subsequente no pentecostalismo inteiramente em termos da teologia da erradicação wesleyana (1970, p. 94, 117). Ele enfatiza a "doutrina das condições" como se fosse uma norma aceita no movimento, em vez de ver a questão como algo em que há grande diversidade, até uma pletora de opiniões apenas no pentecostalismo clássico. Na verdade, Bruner só fala de uma tradição teológica, quando diz:

A doutrina das condições é, na verdade, um corolário da doutrina da subsequência e uma premissa para a doutrina da evidência e, como tal,

ocupa posição fundamental no edifício da distinta doutrina pentecostal. (p. 88)

A ala keswickiana do pentecostalismo não vê a obra do Espírito no estágio subsequente como erradicação do pecado com a "condição" correspondente acima mencionada. Pelo contrário, vê-a como revestimento de poder recebido pela fé para o testemunho.

A fixação de Bruner pela "doutrina das condições" (1970, p. 87-116) deve-se, ao que parece, ao seu desgosto pela teologia arminiana da doutrina da santidade wesleyana, que enfatiza a vontade do homem em relação à fé. A teologia católica romana enfatiza, e com razão, a importância das "disposições subjetivas": a consciência, a expectativa e a abertura em relação à apropriação da fé da experiência carismática (McDonnell, 1980, p. 27-29). Essa questão é tratada em detalhes no capítulo 7 do ponto de vista da Escritura. Bruner é fortemente influenciado pelo escolasticismo protestante ao negar a natureza dinâmica e contínua da fé. É o que está evidente em sua visão extremamente estática-pontual da fé. Isso contrasta com a visão que vê a fé como princípio, pelo qual o crente é justificado no sentido forense, e como princípio contínuo, pelo qual ele vive (Rm 1.17).

A tradição teológica católica romana também inclui duas experiências distintas com o Espírito Santo na vida cristã, mas a ênfase está no processo de crescimento na experiência cristã (McDonnell, 1980, p. 38-39). A experiência subsequente do Espírito é vista mais em termos do Espírito, que foi dado no batismo nas águas, chegando à experiência consciente do crente em um ponto particular da vida cristã. Eles consideram a experiência como "novo relacionamento com o Espírito Santo". No entanto, veem às vezes como nova concessão do Espírito em conexão com um ministério particular na comunidade cristã (p. 38-39). As tradições protestantes neopentecostais que veem a experiência subsequente com o Espírito Santo no sentido sacramental, conforme descrito aqui, bem como a tradição católica romana podem ser classificadas como teologias de atualização. Menzies declara a

respeito dessas teologias: “A expectativa normal do crente é trazer para a experiência consciente o incipiente do batismo ou do novo nascimento” (1978, p. 1).

Não há dúvida de que o impacto do Iluminismo no cristianismo ocidental no período pós-Reforma tem muito a ver com a dificuldade de aceitar a restauração da experiência pentecostal-carismática no cristianismo ocidental contemporâneo. Uma dificuldade ocidental em avaliar as experiências pentecostais subsequentes é o paradigma teológico herdado da teologia escolástica do período pós-Reforma. Nesse paradigma, o papel do Espírito é reduzido à sua obra em conexão com as Escrituras (quase exclusivamente com sua obra no autor-fim). Isso, por sua vez, eliminou o “testemunho do Espírito” na verificação da experiência cristã, que era uma ênfase na teologia da Reforma e também em Atos dos Apóstolos. A autoridade bíblica foi reduzida à palavra escrita “objetiva”. Seu locus foi erroneamente concebido como o texto da Escritura em vez do testemunho do Espírito em conjunção com a palavra escrita no coração do cristão — a visão da Reforma. Essa deficiência na pneumatologia deixa a impressão de que a autoridade bíblica é primordialmente de natureza noética (tendo a ver com reflexões, pensamentos e declarações proposicionais sobre o confronto do ser — a inerrância), em vez de ser de natureza ôntica (que tem a ver com imediatismo, presença, “estar ali”, confrontação com a realidade — o testemunho do Espírito). A autoridade bíblica é de natureza ôntica na medida em que lida com o testemunho que o Espírito dá à palavra no coração do crente. Portanto, a tendência é limitar a obra do Espírito aos tempos do Novo Testamento, ou pelo menos à sua obra interior de regeneração e santificação no crente hoje.

Na conclusão do estudo de James Dunn, Baptism in the Holy Spirit [O Batismo no Espírito Santo], Dunn vê a ênfase pentecostal na “experiência” como correção da distorção ocidental da pneumatologia:

Contra o sacramentalismo mecânico do catolicismo extremo e da ortodoxia

biblicista morta do protestantismo extremo, eles [os pentecostais] mudaram o foco de atenção para a experiência do Espírito. Nosso exame das evidências neotestamentárias mostrou que elas estavam inteiramente justificadas nisso. (1970, p. 225)

A contrapartida da experiência pentecostal do Espírito é a articulação teológica escolástica do Espírito, que Dunn chama de "ortodoxia biblista [...] do protestantismo extremo". Dunn aborda a dificuldade do ocidental com (ou aversão a) o experiencial e subjetivo:

É triste comentário sobre a pobreza de nossa experiência imediata com o Espírito que, quando nos deparamos com a linguagem em que os escritores do Novo Testamento se referem diretamente ao dom do Espírito e à sua experiência com Ele, nós a referimos automaticamente aos sacramentos e só pode ter significado quando assim o fazemos, [...] ou descartamos a experiência descrita por ser muito subjetiva e mística em favor de uma fé que é essencialmente a afirmação de proposições bíblicas, ou então psicologizamos o Espírito a partir da existência. (p. 225-226)

A noção de uma experiência subsequente com o Espírito colide com a ortodoxia protestante representada pelo período pós-Reforma. A restauração relativamente nova e sustentada da completa experiência do Espírito Santo na história da igreja através do pentecostalismo é tanto uma reação à ortodoxia escolástica quanto um desafio a ela. A aversão ocidental supramencionada à dimensão subjetiva do Espírito no protestantismo (e no evangelicalismo) tem uma influência direta nas críticas evangélicas da reinvindicação pentecostal de uma experiência subsequente com o Espírito Santo. A discussão da experiência carismática "subsequente" do Espírito revela a disposição ocidental que milita contra a renovação dessa dimensão negligenciada do Espírito.

Como mencionado anteriormente, a "renovação" revela que a

“subsequência” é, em certo sentido, necessária, devido à restauração histórica da dimensão carismática do ministério do Espírito na igreja contemporânea. A. J. Gordon também examinou essa restauração histórica da experiência pentecostal. Ele afirmou que Deus ofereceu uma posição mais elevada nessa questão da experiência do Espírito do que a igreja tem sido capaz de ocupar. Ele acreditava que a completa experiência do Espírito era e é oferecida para cada pessoa na conversão, e que é somente por falta de fé que uma experiência subsequente do Espírito Santo torna-se necessária (Gordon, 1964, p. 86). Normalmente, a experiência pentecostal é recebida quando a pessoa está convencida de que é uma dimensão válida da completa experiência do Espírito e há “expectativa”, uma dimensão importante da fé. Portanto, em termos de renovação na história da igreja, a experiência pentecostal é uma experiência “historicamente subsequente” à conversão para o cristianismo em geral.

A explicação protestante de “subsequência” dada acima é quase idêntica à dos teólogos católicos romanos sobre o assunto. Eles enfatizam a experiência carismática do Espírito em termos de renovação histórica e pessoal. Falando em nome de um grupo internacional de teólogos católicos romanos, Kilian McDonnell afirma que as diferenças entre a comunidade cristã primitiva e a comunidade de cristãos na igreja contemporânea encontram-se na “diferença de consciência, expectativa e abertura” (1980, p. 28). Os católicos romanos enfatizam fortemente que a renovação carismática não significa que a igreja ou os cristãos recebam algo que eles já não possuem, mas que “a renovação aponta para um aumento de consciência, e essa consciência e expectativa afetam a experiência e a vida total da igreja” (p. 36). Embora se reconheça que o Espírito é soberano e livre, ressalta-se que ele lida com indivíduos “no ponto onde eles estão e que disposições subjetivas afetam, de certa forma, a experiência” (p. 30). Nas comunidades que não esperam o ministério carismático-exterior do Espírito Santo, esse ministério não costuma ser operativo.

Em termos de consciência e expectativa, a fé é crucial para aqueles que apegam-se às “teologias de atualização”. As “subsequências teológicas” do pentecostalismo clássico também enfatizam a fé e a habitação do Espírito

Santo já presente na vida cristã. Isso é contrário à suposição de muitos não pentecostais. Mas a "subsequência" é interpretada não apenas como necessidade histórica para a igreja contemporânea em geral, mas também como necessidade pessoal para todo cristão. Os pentecostais acreditam que a experiência do espectro inteiro do ministério do Espírito Santo é a experiência cristã normativa para a Igreja Primitiva e para a igreja contemporânea.

Uma Experiência Normativa

Os pentecostais clássicos diriam que o distintivo pentecostal é a experiência de crise consciente com o Espírito Santo chamado de o batismo com o Espírito Santo. Ficará claro na descrição da experiência pelos pentecostais clássicos que a "subsequência" é concebida em sentido diferente da mera renovação histórica da experiência pentecostal para a igreja contemporânea em geral. Eles acreditam que a experiência subsequente é normativa para a experiência cristã contemporânea. No capítulo 2 e no novo prefácio desta edição, discuti os fundamentos teológicos da visão: os movimentos pentecostais-carismáticos são renovações do evangelho do Reino de Deus.

Discutirei a declaração das Assembleias de Deus americanas sobre a experiência pentecostal para trazer à tona a descrição clássica:

• 2. (7) O BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

Todos os crentes têm o direito e devem ardentemente esperar e sinceramente buscar a promessa do Pai, o batismo no Espírito Santo e fogo, de acordo com a ordem de nosso Senhor Jesus Cristo. Essa foi a experiência normal de toda a igreja cristã primitiva. Com isso, vem o revestimento do poder para a vida e o serviço, a doação dos dons e seus usos na obra do ministério (Lc 24.49; At 1.4-8; 1Co 12.1-31). Essa experiência é distinta e subsequente à experiência do novo nascimento (At 8.12-17; 10.44-46; 11.14-16; 15.7-9). Com o batismo no Espírito Santo, vem essa experiência como plenitude transbordante do Espírito (Jo 7.37-39; At 4.8), uma consagração intensificada a Deus e dedicação à sua obra (At 2.42) e um amor mais ativo por Cristo, por sua palavra e pelos perdidos (Mc 16.20).

• (8) A EVIDÊNCIA DO BATISMO NO ESPÍRITO SANTO

O batismo dos crentes no Espírito Santo é testemunhado pelo sinal físico inicial de falar em outras línguas, conforme o Espírito de Deus lhes dá expressão vocal (At 2.4). O falar em línguas neste caso é essencialmente o mesmo que o dom de línguas (1Co 12.4-10, 28), mas diferente em propósito e uso. (Menzies, 1971, p. 388)

Antes de abordar a questão da "subsequência" no pentecostalismo, é apropriado fazer um comentário sobre a natureza e o propósito das declarações confessionais ou de credo, como esta declaração das Assembleias de Deus americanas. A declaração das Assembleias de Deus: "O Batismo no Espírito Santo", enfoca, como todas as declarações de credo, problemas, questões ou necessidades particulares no contexto do pensamento e da vida cristã contemporânea. Na qualidade de credos, eles nunca podem ser vistos separadamente do contexto de seus autores ou de seu momento histórico existencial. Nem devem ser vistos como declarações de verdade ou conteúdo teológico "puro". São "contextualizações" da verdade cristã, servindo a igreja em seu esforço contemporâneo para compreender a fé, para articulá-la de acordo com esse entendimento e obedecer-lhe na prática. Tais declarações concentram-se no conteúdo bíblico, mas também têm um foco particular no contexto da crença e prática contemporâneas em um momento histórico particular. São de natureza e propósito seletivos, em oposição a serem de natureza e propósito abrangentes.

As declarações de credo são o resultado da resposta da igreja às Escrituras à luz de questões e problemas particulares. Em outras palavras, são o resultado de novas teologizações baseadas nas Escrituras sobre questões decorrentes de um contexto histórico particular. Independentemente da confissão eclesiástica particular envolvida, as declarações de credo nunca são declarações absolutas ou completas, nem são de natureza perene. É o

que ocorre, não apenas por causa do enfoque contextual, mas também devido à natureza imperfeita (embora não necessariamente incorreta) de todas as articulações humanas da verdade divina (1 Co 12.8). De tempos em tempos, elas devem ser atualizadas e aperfeiçoadas através de novas teologizações com base escriturísticas e nos problemas contextuais em mudança que a igreja enfrenta. O capítulo 5 discute em detalhes o fenômeno da "reinterpretação do dogma".

Com essa declaração introdutória sobre a natureza e propósito das declarações confessionais em geral, podemos analisar a declaração das Assembleias de Deus americanas em termos de sua natureza e propósito. O distintivo pentecostal que a declaração articula são os pontos escriturísticos sobre a experiência pentecostal que tendem a preservar sua singularidade em um período de controvérsia. Ela enfatiza a natureza normativa da experiência ("todos os crentes", "a experiência normal de toda a igreja cristã primitiva", "poder para a vida e o serviço") e a natureza distinta da experiência (subsequência e evidência). O propósito da declaração em preservar a natureza distintiva da experiência pentecostal é evidente, assim como a sua natureza apologética reacionária, na medida em que existe um artigo separado para a evidência da experiência pentecostal.

A maneira distinta em que a experiência pentecostal é descrita na declaração das Assembleias de Deus deve-se à controvérsia histórica em torno da experiência e de seu elemento distintivo — as línguas. A controvérsia dentro do movimento foi estabelecida no Concílio Geral de 1918 (Menzies, 1971, p. 129). Menzies declara a respeito do elemento distintivo: "Muitos evangélicos aceitam o conceito do enchimento com o Espírito Santo como experiência posterior à conversão, mas o critério pentecostal sempre esteve na definição da evidência" (p. 125). A controvérsia não era tanto sobre o fruto do Espírito, que também é evidência do genuíno batismo com o Espírito, mas da "evidência externa inicial" da experiência. Menzies afirma que o ponto de clareza sobre a evidência do batismo com o Espírito Santo não foi "mera estreiteza sectária"; mais exatamente, o motivo foi a preservação de uma doutrina que se acredita ser "básica para uma igreja do Novo Testamento completa" (p.

125). A declaração deve ser entendida no contexto de seu propósito — preservar a peculiaridade da experiência pentecostal — que, em termos do testemunho neotestamentário, envolvia o ministério carismático exterior do Espírito, bem como sua obra interior de dar vida.

A análise de Bruner de uma declaração anterior de Assembleias de Deus americanas concentra-se nos pontos acima (subsequência e evidência) e no terceiro ponto ("condições") referente ao recebimento da experiência (Bruner, 1970, p. 61, 87-88, 111). No entanto, o terceiro ponto ("condições") parece ser arbitrariamente extraído da declaração. Poderíamos perguntar: Por que Bruner arbitrariamente separa "[devem] ardentemente buscar" de "têm o direito" e "devem sinceramente esperar" na mesma frase da declaração das Assembleias de Deus sobre o batismo com o Espírito Santo? Bruner encontra na declaração orientadamente keswickiana as supostas "condições", a fim de pôr em execução sua polêmica contra o arminianismo explícito na tradição da santidade wesleyana no pentecostalismo (p. 61). Além disso, a declaração anterior das Assembleias de Deus não indica as "condições"; mais exatamente, expressa a normatividade da experiência pentecostal, em termos de disponibilidade e valor para todos os cristãos. Bruner faz a declaração ter mais peso teológico do que seus autores pretendiam.

A declaração relativamente concisa sobre o batismo com o Espírito Santo e sua evidência não tem a intenção de ser uma declaração completa sobre a pneumatologia. A declaração doutrinária centraliza-se na tarefa de preservar a experiência pentecostal como distinta experiência de crise consciente, em que o espectro todo do ministério do Espírito Santo é mantido em foco. O "propósito de preservação" evidencia-se na declaração das Assembleias de Deus. Poder-se-ia dizer, então, que a questão da "subsequência" não se concentra tanto na sequência de tempo quanto na experiência completa do Espírito Santo (claro que aqui não está em questão a subsequência lógica, pois a obra regeneradora do Espírito logicamente precede a sua obra carismática). A declaração enfatiza a experiência pentecostal como "distinta" da conversão; está na dimensão negligenciada da obra do Espírito na história da salvação.

Ao mencionar o estudo de Dunn sobre o batismo com o Espírito Santo, Gordon Fee fala indiretamente sobre a ideia da experiência completa do Espírito:

Em um estudo exegético cuidadosamente argumentado sobre todas as passagens relevantes em Atos, Dunn (Baptism in the Holy Spirit) concluiu que, para Lucas, a verdadeira evidência (e o principal elemento) da experiência cristã era a presença do Espírito. O que é importante para Lucas nessa narrativa é que a validação (e a completude) da experiência cristã na propagação inicial para além de Jerusalém está ligada à igreja de Jerusalém e indicada pela qualidade dinâmica semelhante à deles. Se Dunn está correto, e certamente é uma exegese defensável, então o conceito de subsequência é irrelevante. O que é importante é a qualidade experiencial e dinâmica do dom do Espírito. (1976, p. 130)

O problema com a subsequência é fazer perguntas de um texto que fala de outra coisa. O elemento da "sequência de tempo" em relação à subsequência não é a questão importante ou a intenção de Lucas. Pelo contrário, a validação e completude da experiência cristã é.

Fee observa que se a "subsequência" como "distinta e subsequente" não pode ser estabelecida como algo que era "ensinado" no Novo Testamento como padrão para a experiência cristã, então "há um padrão em Atos que pode ser derivado não apenas do precedente histórico, mas também da intenção de Lucas e Paulo" (1976, p. 130). Seguindo o exemplo de Dunn, Fee descreve que esse padrão enfoca a experiência do Espírito como elemento principal no processo da conversão cristã, bem como seu elemento de validação. Ele afirma que em Atos a presença ou vinda do Espírito tinha uma natureza dinâmica e carismática (p. 131). E acrescenta à observação que os pentecostais veem o falar em línguas como padrão repetido no Novo Testamento (p. 131).

Sobre a tentativa pentecostal de preservar a dimensão dinâmica do ministério do Espírito, Fee declara:

Se na tentativa de recapturar o padrão do Novo Testamento, os pentecostais viram o elemento dinâmico como "distinto e subsequente", eles não deveriam ser culpados por isso. A culpa talvez esteja na igreja que não esperava ou experimentava a vida no Espírito de forma dinâmica. (p. 131)

O testemunho do Novo Testamento enfatiza um padrão de iniciação cristã dinâmica e orientada pelo Espírito, que, aos olhos dos pentecostais, está sendo restaurada no movimento pentecostal contemporâneo. A presença de exemplos de uma experiência carismática subsequente em Atos, quer seja exegeticamente sã, quer não, corresponde à experiência contemporânea. Os cristãos estão experimentando uma experiência dinâmica e subsequente com o Espírito, que é idêntica à da igreja do século I!

O paralelo entre a experiência carismática contemporânea do Espírito e a da igreja do século I pode ser mais do que coincidência. A razão para Lucas registrar os exemplos de uma experiência carismática subsequente do Espírito, em que os cristãos não experimentaram a plena dimensão do Espírito imediatamente após a conversão, pode ser que ele pretendia enfatizar que o recebimento ou a experiência completa do Espírito era normativa. A mesma razão pela qual os cristãos contemporâneos não experimentam a plena dimensão do Espírito — questão de consciência da fé, expectativa de fé ou abertura da fé — pode ser a chave para interpretar as "experiências subsequentes" citadas em Atos (At 8.12-17; 9.1-19; 19.1-7). Lucas deseja, por meio desses incidentes, enfatizar a necessidade de experimentar a plena dimensão do ministério do Espírito — incluída a dimensão carismática e dinâmica —, mesmo que seja impedida por algum motivo. O conhecimento e disposições imperfeitas, como as supramencionadas, impediriam a experiência normal do Espírito (Montague, 1976, p. 293-294).

A dimensão dinâmica exterior da experiência do Espírito, em termos do testemunho do Espírito, tem desempenhado papel importante na validação da experiência cristã, especialmente quando o evangelho cruzou as fronteiras culturais e preconceituosas (At 3, 9, 10, 19). Green vê o propósito de Lucas no relato problemático dos samaritanos (At 8) como esforço para enfatizar os vínculos entre a igreja em Jerusalém e os círculos em expansão do evangelismo cristão. A distância em quilômetros não era tão perigosa para a potencial perda de unidade na Igreja Primitiva quanto a "distância cultural" percorrida pelo evangelho. Green sugere que Deus não deu as manifestações sobrenaturais do Espírito — línguas e profecias — aos samaritanos imediatamente após a conversão, para que os representantes de Jerusalém pudessem descer e expressar solidariedade a eles. Ele explica:

Não foi tanto uma autorização de Jerusalém ou uma extensão da igreja de Jerusalém, quanto um veto divino sobre o cisma na igreja infante, um cisma que poderia ter passado quase despercebido pela comunidade cristã, à medida que os convertidos dos dois lados da "cortina samaritana" encontraram Cristo sem que eles tivessem encontrado uns aos outros. (1975, p. 138-139)

Portanto, Green afirma que o relato foi registrado com o propósito de que não é típico para a iniciação cristã (p. 137). A evidência exterior da vinda do Espírito Santo foi aquela que validou a experiência cristã em tais casos e foi o meio para prevenir o cisma que poderia surgir com base nas diversas expressões culturais do evangelho, à medida que se enraizasse nas culturas dos povos gentios.

Alguém pode perguntar por que o próprio evento do Pentecostes (e a experiência dos discípulos da plenitude do Espírito) não é usada aqui para a discussão da "subsequência". O evento de Pentecostes marcou o início da era do Espírito na história da salvação, na qual a experiência completa do Espírito é possível para todos os cristãos. O exemplo dos discípulos, embora

ilustre claramente a experiência completa do Espírito, não fornece um padrão normativo de "subsequência" para a iniciação cristã hoje. A posição singular dos discípulos em unir duas eras da história da salvação impede isso; eles estavam com Jesus e viram o poder do Reino em seu ministério, bem como o experimentaram no pré-Pentecostes. Contudo, o exemplo deles apoia uma experiência pentecostal distinta e consciente de crise para a igreja hoje. O exemplo dos discípulos é válido de acordo com o princípio hermenêutico para o tipo de experiência, mas não para o tempo da experiência. Dunn está correto quando afirma sobre o exemplo deles:

O significado histórico do Pentecostes eleva a um novo plano o curso todo da história da salvação. Como início da nova era do Espírito, a nova aliança, a igreja, é o que aconteceu no Pentecostes e não antes que é normativo para aqueles que entrariam nessa era, aliança e igreja. A experiência (pré-cristã) dos cento e vinte antes do Pentecostes nunca pode fornecer um padrão para a experiência de novos cristãos hoje. (1970, p. 53)

Dunn não nega que o que aconteceu na vida dos discípulos antes do Pentecostes não é aplicável hoje, seguindo um dispensacionalismo extremo. Ele apenas destaca que os discípulos ocuparam uma posição singular na transição das dispensações (antiga e nova), e que a era iniciada pelo Pentecostes é o contexto normativo para ver a iniciação cristã na era do Espírito. Ele acrescenta esta declaração de qualificação à sua declaração anterior:

Em certo sentido, o Pentecostes nunca pode ser repetido, pois a nova era está aqui e não pode ser iniciada novamente. Mas, em outro sentido, o Pentecostes, ou melhor, a experiência do Pentecostes pode e deve ser repetida na experiência de todos os que se tornariam cristãos. Tendo em vista que o dia de Pentecostes já foi o início da nova era, também o início da nova era só pode ser feito através dessa porta, que é pelo recebimento do mesmo Espírito e do mesmo batismo com o Espírito que os cento e vinte. (p. 53-54, grifos meus)

Embora Dunn queira dizer por essa afirmação que cada cristão hoje experimenta o "Pentecostes" na conversão, na medida em que ele é iniciado no mesmo Espírito, os pentecostais não encontrariam erro na declaração acima se ela se referisse à distinta, carismática, dinâmica e repetível experiência pentecostal de Atos 2.4 hoje.

A visão de Dunn do evento do Pentecostes no curso da história da salvação enfatiza a questão da subsequência em termos da experiência distinta e dinâmica do Espírito que é repetível. Mas o evento não é visto como padrão da experiência cristã, em que a "subsequência" é vista como sequência de tempo normativa para a iniciação cristã contemporânea. Em sua posição única na história da salvação, unindo a antiga e a nova era, a experiência pentecostal dos discípulos é claramente subsequente à conversão. Contudo, o "Pentecostes gentio" (At 10) não envolve discípulos no período de transição da história da salvação (do mesmo tipo) que os cento e vinte. O seu batismo com o Espírito Santo (por exemplo, a casa de Cornélio) não é uma experiência subsequente "necessária". O Espírito Santo veio sobre Cornélio e sua casa enquanto ouviam o sermão de Pedro (At 10.44). Não há menção de terem acreditado que a crença e o recebimento do Espírito com a evidência exterior de falar em outras línguas (At 10.47) foi simultâneo. Parece que Dunn defende a experiência do Espírito simultânea, dinâmica e do tipo de Cornélio, mas sem a evidência carismática exterior. Embora a experiência pentecostal de Cesareia fosse simultânea com a conversão, e apesar de ocorrer no improvável contexto dos gentios tementes a Deus, sua validade é inquestionável quando foi relatada aos cristãos judeus em Jerusalém. Este é um ponto significativo para reconhecer. O testemunho do Espírito na forma evidencial de sua vinda a Cesareia foi idêntico ao de sua vinda a Jerusalém. O Pentecostes judaico representa o "padrão normativo" em termos do tipo distinto e carismático da experiência com o Espírito; tem valor de validação para a iniciação cristã. O Pentecostes gentio, por outro lado, poderia representar o padrão normativo em termos de sequência de tempo para a iniciação cristã hoje, pós-Pentecostes. As disposições afetivas e o conhecimento deficiente, os mesmos fatores que impediram a experiência completa do Espírito nas ocorrências em Atos, poderiam ser a principal razão pela qual o Pentecostes gentio não é o padrão normativo para a

experiência cristã comum hoje. As pessoas não esperam um batismo com o Espírito Santo do tipo de Cornélio no ponto de conversão hoje. E se eles esperassem?

Dunn também vê o batismo de Jesus no rio Jordão em um contexto da história da salvação, e é especialmente favorável à visão pentecostal de uma experiência distinta do Espírito à parte da conversão. Mas, para Dunn, é favorável no sentido keswickiano, como dotação de poder para o serviço. Dunn argumenta que a "subsequência" com respeito à experiência que Jesus teve com o Espírito no rio Jordão, embora hermeneuticamente possível em termos da experiência pessoal de Jesus, é uma questão secundária (1970, p. 24). A questão primária é o evento como ponto crucial na história da salvação. Dunn afirma:

Em outras palavras, estamos lidando não tanto com os estágios da vida de Jesus, que pertencem à mesma dispensação da história da salvação e podem ser recorridos como padrão para todos os que pertencem à mesma dispensação; mais exatamente, estamos lidando com os estágios da própria história da salvação. A experiência de Jesus no rio Jordão é muito mais do que algo meramente pessoal — é um momento único na história: o começo de uma nova época na história da salvação — o começo, ainda que em sentido restrito, do fim dos tempos, da era messiânica, a nova aliança. (p. 24; grifos meus)

Comentando como o primeiro batismo com o Espírito (o batismo de Jesus) poderia ser tomado como típico para todos os batismos posteriores com o Espírito, Dunn declara:

Os pentecostais estão certos em reconhecer que a unção de Jesus com o Espírito foi o que o dotou para o ministério messiânico de cura e ensino (At 10.38). Essa capacitação para o serviço não deve ser considerada como o objetivo principal da unção — é apenas um corolário disso. Em outras

palavras, o batismo com o Espírito não é principalmente para dotar o (já) cristão para o serviço; em vez disso, sua função é iniciar o indivíduo na nova era e aliança, para "Cristo" (= ungi-)lo e, ao ungi-lo, prepará-lo para a vida e o serviço naquela nova era e aliança. (p. 32)

Em vista da experiência "subsequente", às vezes grosseira e teologicamente incorreta (como se antes desse tempo Jesus não experimentasse a plenitude do Espírito!), a ênfase de Dunn é útil. Ele afirma:

A descida do Espírito sobre Jesus não afeta tanto uma mudança em Jesus, sua pessoa ou seu status, quanto o início de um novo estágio na história da salvação. O pensamento não é tanto de Jesus tornar-se o que ele não era antes, mas de Jesus entrar onde ele não estava antes — uma nova época no plano de redenção de Deus. Não é tanto que Jesus tornou-se o que ele não era antes, mas que a história tornou-se o que não era antes. (p. 28-29)

O batismo com o Espírito ainda pode ser concebido como iniciação (tardia, é claro) para a nova era. O cristão é iniciado na dimensão carismática do ministério do Espírito. A iniciação nessa dimensão é também a unção e capacitação para o serviço. O pentecostal vê na declaração de Dunn certa redundância real e conceitual. Para a pessoa batizada com o Espírito, a experiência é tanto uma iniciação ao potencial da era do Espírito quanto uma unção ou capacitação para o serviço nessa era. Claro que a experiência pentecostal assim concebida não envolve um recebimento "quantitativo" de "mais" do Espírito. Isso só é possível falando figurativamente e não teologicamente. Em vez disso, representa um relacionamento qualitativamente diferente com o Espírito e deve ser visto como o Espírito recebendo mais do cristão (em termos de responder ao Espírito, ser conduzido por ele, "andar no Espírito" e assim por diante), e não vice-versa. A ênfase está no controle que o Espírito tem do crente, em virtude da nova consciência, abertura e expectativa do crente.

A alegação dos pentecostais de que a experiência pentecostal é normativa encontra forte apoio neotestamentário. O Novo Testamento enfatiza a experiência "completa" do Espírito, tanto o seu ministério vivificador interior quanto o seu ministério carismático exterior. O "doado" de uma renovação histórica de uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito forçou para a frente a questão da "subsequência". A declaração das Assembleias de Deus sobre o batismo com o Espírito Santo mostra que os resultados da doutrina são contextualizados em um período de controvérsia. A questão da subsequência está ligada ao propósito de preservar a experiência completa do Espírito. A dimensão, que é negligenciada, está em foco na declaração — a dimensão exterior e carismática. A experiência distinta e consciente da crise que se acredita introduzir a pessoa na nova dimensão do ministério do Espírito — o batismo com o Espírito Santo — é o que está em foco.

A renovação histórica da experiência pentecostal e o esforço para preservar sua natureza distintiva fizeram com que os pentecostais enfatizassem a evidência da "subsequência" em Atos. Os vieses na cultura e cosmovisão ocidental, que tendem à ênfase de categorias discretas e sequências de tempo, talvez também tenham muito a ver com a atenção dada à questão da subsequência. Os ocidentais tendem a "ver" mais categorias e divisões no material bíblico holisticamente orientado do que o que se justifica. A "subsequência" no testemunho do Novo Testamento está relacionada com o propósito de Lucas em enfatizar a experiência completa do ministério do Espírito Santo. O elemento tempo não está, ao que parece, na categoria da normatividade, mas, sim, na da anormalidade, devido a várias "disposições subjetivas" por parte dos crentes que impediram a experiência completa do Espírito. A experiência completa do Espírito no Novo Testamento é normativa e é de natureza concreta. É experiência consciente e acompanhada de fenômenos carismáticos.

SUA MENSAGEM: “DEUS CONOSCO”

Ao tratar do assunto de “evidência” para a experiência pentecostal, ou apenas evidência sobrenatural na experiência cristã contemporânea em geral, as seguintes questões são importantes. Em primeiro lugar: “Tem de haver evidência para a nova experiência com o Espírito Santo?”. Em segundo lugar e mais fundamentalmente: “Tem de haver mais alguma evidência para a experiência cristã, exceto a palavra escrita de Deus?”. Em terceiro e último lugar: “A evidência inicial da experiência pentecostal tem de ser o falar em línguas?”. As duas primeiras questões são fundamentais para avaliar as críticas evangélicas do movimento pentecostal. A terceira questão é apenas de importância teológica secundária para muitos evangélicos. As duas primeiras questões abordam a orientação teológica prevalente entre os evangélicos conservadores — a orientação escolástica protestante. Essa orientação é a antítese da orientação teológica da teologia pentecostal.

A questão da evidência externa inicial do batismo com o Espírito Santo foi reservada para discussão nesta seção que trata da mensagem singular do pentecostalismo. Mas não está aqui, porque a mensagem singular do pentecostalismo é o falar em línguas. É apropriado tratá-la neste ponto, porque o falar em línguas é o fenômeno que tão comumente representa a experiência dinâmica do Espírito no pentecostalismo. É fato que a vinda do Espírito na experiência pentecostal é uma evidência, já que aponta para uma principal crítica do movimento e para sua principal contribuição.

“Evidência”: Fé Falida ou Fé Neotestamentária?

A principal crítica mencionada acima diz respeito à alegação pentecostal de

que o batismo com o Espírito Santo é acompanhado pela evidência inicial do falar em outras línguas. A crítica é parte essencial da teologia dispensacionalista, que limita ao período apostólico os fenômenos pentecostais-carismáticos exteriores e os fenômenos miraculosos. Para os críticos que detêm tal teologia, a noção de "evidência" revela uma fé falida por parte dos pentecostais. Dizem que o crente deve contentar-se somente com a autoridade da palavra escrita. A declaração, à primeira vista, soa bastante fundamentada na Reforma. Mas a visão revela a influência da escolasticismo protestante pós-Reforma. Destaca a ausência de declarações a respeito do "testemunho do Espírito" e da atuação carismática exterior do Espírito na teologia evangélica conservadora.

A crítica da vinda "evidencial" do Espírito revela uma fraqueza na teologia evangélica, e também traz à tona a contribuição pentecostal singular (única em termos da teologia evangélica contemporânea). Respondendo à acusação evangélica de que a doutrina da evidência sugere uma fé fraca, os pentecostais diriam: "Não é o cristianismo a demonstração do poder de Deus?". Ou alguém poderia perguntar: "Não entrou o Reino de Deus nesta era presente?". Ou, talvez, mais especificamente, alguém poderia perguntar: "Não é de se esperar hoje o testemunho do Espírito Santo tanto interior quanto exteriormente?". Portanto, a contribuição pentecostal diz respeito à experiência dinâmica do Espírito e ao seu testemunho ativo na validação da experiência cristã hoje.

Na Introdução, mencionei que a ênfase na dimensão dinâmica da fé cristã é o "oitavo princípio", que o pentecostalismo acrescenta aos sete princípios evangélicos. O pentecostalismo acredita na atividade contínua de Deus hoje por meio do ministério interior e exterior do Espírito Santo. Preocupa-se com o princípio ôntico da teologia, o imediatismo da presença de Deus, o "ali está" de Deus (o Deus conosco) na experiência e missão cristãs. Os pentecostais entendem que a validade da experiência pentecostal hoje, sua contemporaneidade, tem de ser fundamentada na teologia bíblica e no testemunho do Espírito. Eles não relutam em admitir o último, pois, com o primeiro, é uma renovação de um princípio da Reforma: a natureza indivisível da Palavra e do Espírito. A noção do Espírito validando a

experiência cristã na contemporaneidade é um conceito neotestamentário, amplamente ilustrado em Atos dos Apóstolos.

A ênfase dos pentecostais na vinda evidencial do Espírito apresenta um tema incômodo para a teologia evangélica conservadora. A pneumatologia do pentecostalismo traz uma orientação dinâmica penetrante à sua teologia como um todo. A crítica evangélica a respeito da "evidência" aponta para a singularidade da própria mensagem pentecostal. Aponta para a natureza dinâmica da experiência cristã, em oposição à natureza cerebral "fé somente" da escolástica protestante. A mensagem pentecostal distinta traz um corretivo para a influência generalizada do escolasticismo pós-Reforma na teologia evangélica. A mensagem do pentecostalismo do "Deus conosco", a renovação da dimensão experiencial dinâmica da fé cristã, é um corretivo para a distorção ocidental. Sob a influência do Iluminismo, surgiu uma expressão da fé que o reduziu a um sistema de crença noético e racional, efetuando uma separação da Palavra e do Espírito. Portanto, na raiz da crítica evangélica do pentecostalismo há a orientação teológica que rejeita a noção de "evidência" por considerá-la supérflua ou antifé. O problema está na evidência em si e não apenas na evidência de línguas.

Claro que falar do "oitavo princípio" — a dimensão dinâmica da fé cristã — é apenas outra maneira de dizer que o pentecostalismo dá nova atenção à atividade do Espírito Santo na experiência e missão cristãs hoje. Se a sua teologia formalmente articulada não o faz, o fenômeno do movimento pentecostal traz à luz a negligência da pneumatologia na teologia ocidental. As doutrinas da revelação bíblica e da autoridade bíblica estão em foco quando se discute a "evidência" da experiência pentecostal. Mas uma visão escolástica dessas doutrinas está mal preparada para avaliar os fenômenos pentecostais. Já ilustrei a sua inadequação em confrontar certas questões na teologia missionária contemporânea (por exemplo, o Movimento da Igreja Independente Africana).

O impacto do escolasticismo protestante na teologia evangélica fica claro

quando Bernard Ramm explica que na pesquisa para o livro The Pattern of Religious Authority [O Padrão da Autoridade Religiosa], ele descobriu que a doutrina do testemunho interior do Espírito Santo havia quase desaparecido da literatura e teologia evangélica (1959, p. 7). A natureza dinâmica da revelação bíblica e da autoridade bíblica é importante em relação à doutrina pentecostal da evidência. Os pentecostais concentram-se na atividade e testemunho do Espírito "neste fim" da revelação bíblica, não somente em conexão com os autores da Escritura no período apostólico.

O contraste das orientações teológicas dadas acima é ilustrado quando comparamos a visão reformada histórica da revelação bíblica com a visão escolástica reformada. (Há no Apêndice uma tabela que mostra o contraste.) As diversas abordagens às Escrituras ilustram as orientações teológicas contrastantes discutidas aqui. A visão reformada histórica enfatizava a função das Escrituras em seu propósito salvífico. As Escrituras eram de natureza dinâmica; eram animadas pelo Espírito. A visão escolástica reformada preocupava-se com a forma das Escrituras, o texto escrito, e era de natureza estática. Representou a abordagem racionalista às Escrituras, que resultou no conceito da palavra dinâmica de Deus sendo reduzida somente à sua forma escrita (Pomerville, 1980, p. 95). É importante reconhecer os contrastes para que a orientação pentecostal à revelação e autoridade bíblica seja ressaltada. Um contraste primordial na tabela é a atividade do Espírito Santo na visão histórica reformada e a ausência dessa atividade na visão escolástica reformada, com a exceção da obra do Espírito com os autores das Escrituras. Em sua visão dinâmica da revelação e autoridade bíblica, o pentecostalismo segue a tradição da teologia histórica da Reforma.

No livro Teologia do Espírito Santo: A Experiência Pentecostal e o Testemunho do Novo Testamento, Bruner argumenta contra a doutrina da evidência inicial do batismo com o Espírito Santo e a suposta necessidade de evidência (a exigência de evidência dos pentecostais). O argumento centraliza-se na corrente da santidade wesleyana do pentecostalismo, que, na visão de Bruner viola a maioria dos sola fides. A inclusão da "evidência" na declaração doutrinária das Assembleias de Deus americanas sobre o

batismo do Espírito Santo diminui, em sua opinião, a fórmula da Reforma da fé salvífica ou sola fide (1970, p. 115). A ideia da evidência em si recebe atenção específica no argumento e está sempre em um contexto pejorativo. A dimensão experiencial também é inválida com relação à verificação da experiência cristã (p. 82). Apenas as declarações proposicionais do texto das Escrituras são válidas a esse respeito. Qualquer coisa fora da "fé simples" em Cristo é, na opinião de Bruner, ocasião para crítica. Contudo, a visão escolástica e racionalista da sola fide no argumento de Bruner, não é a da Reforma (veja a tabela no Apêndice).

Na visão de Bruner, a fé "sem evidência" é o que significa sola fide e simplex fide (quer dizer, exceto a evidência das Escrituras). Toda essa discussão não versa sobre a experiência da conversão. Ela está em conexão com a experiência subsequente dos pentecostais do batismo com o Espírito Santo e sua evidência. A totalidade da discussão contra a "necessidade" de evidência feita em conexão com a fé salvífica é imposta à questão teológica da evidência em relação à experiência pentecostal. A fé é considerada "sem evidência" em termos de conversão pessoal, e a atividade do Deus Espírito Santo na contemporaneidade também é considerada "sem evidência". Isso revela uma visão muito estática da fé, bem como uma visão escolástica e noética da revelação e da autoridade bíblica. Uma orientação teológica subjacente molda o argumento teológico — o escolasticismo protestante.

A avaliação de George Peters do avivamento do século XX na Indonésia, Indonesia Revival; Focus on Timor [O Avivamento Indonésio: Foco em Timor], apresenta argumentos contra os fenômenos carismáticos miraculosos e neotestamentários na contemporaneidade. Reflete a teologia dispensacionalista de Peters. Contudo, a mesma orientação teológica subjacente que ficou evidente na crítica de Bruner à doutrina da "evidência" do pentecostalismo é encontrada na avaliação de Peters sobre o avivamento de Timor. Esperar fenômenos do Novo Testamento ou mostrar interesse pelo sobrenatural é interpretado como antifé. Segundo Peters, é indicação de fé fraca! Ele afirma:

Nenhum aspecto do avivamento de Timor recebeu mais atenção e publicidade mais ampla do que os milagres que supostamente o acompanharam. Tal interesse pode ser o resultado de publicidade massiva, mas, em geral, parece-me que a atenção incomum ao milagroso indica que os cristãos americanos estão tão destituídos da realidade espiritual que procuram o espetacular para confirmar e reforçar a própria fé na verdade do Evangelho. A fé do cristão comum está evidentemente tão falida e sua vida tão vazia que ele precisa desse tipo de demonstração. (1973, p. 57)

A posição de Peters sobre os milagres atuais é que eles são possíveis, mas não necessários ou prováveis (p. 50-56, 62). É a posição mantida ao longo do desmascaramento do avivamento de Timor. É posição também mantida apesar de seu reconhecimento de que não há evidências exegéticas conclusivas do Novo Testamento que impeçam as manifestações sobrenaturais. Nem, afirma ele, qualquer verdade do Novo Testamento seria violada se todos os milagres do livro de Atos fossem repetidos hoje (p. 58, 60).

A dicotomia escolástica da Palavra e do Espírito e a limitação do escolasticismo do papel do Espírito nas manifestações sobrenaturais contemporâneas são evidentes quando Peters afirma:

Se, em nossa época, os milagres são necessários para verificar o poder do Evangelho de Jesus Cristo, mostramos, por um lado, a falência da nossa fé na Palavra de Deus escrita e, por outro, refletimos negativamente na suficiência da revelação e manifestações passadas de Deus. (p. 60)

Como no argumento de Bruner, a questão reduz-se à objeção de qualquer evidência para a experiência cristã além da palavra escrita. O ministério exterior do Espírito Santo é admitido como "possibilidade", mas não como "necessidade" ou mesmo como "probabilidade" hoje. Essa "domesticação do Espírito" não é absoluta, visto que Peters menciona uma exceção à regra

dispensacionalista. A exceção seria quando o evangelho é apresentado a um povo pela primeira vez, ou seja, em situações missionárias pioneiras (Peters, 1973, p. 60). Outra exceção seria neutralizar os "milagres mágicos" de um povo animista (p. 71). Tendo em vista os milhares de grupos de povos não alcançados entre os dois bilhões e meio de pessoas que são forte e universalmente influenciados pelo animismo, essas "exceções" dirigem-se ao evangelismo entre a maioria do mundo não cristão! De acordo com o próprio argumento de Peters, os fenômenos sobrenaturais não seriam a exceção, mas a regra contemporânea. Ao escrever esta segunda edição de A Força Pentecostal em Missões, a perspectiva histórica nos permitiu ver que os fenômenos carismáticos nos movimentos pentecostais entre os povos animistas do Hemisfério Sul são, de fato, a regra.

Embora o milagroso nunca seja mencionado em termos normativos nos argumentos de Peters, mas apenas para atender às necessidades dos povos animistas, parece que a teologia dispensacionalista por si só não é a razão de sua relutância em admitir a probabilidade dos fenômenos sobrenaturais do Novo Testamento. Apesar das claras referências a tais fenômenos no Novo Testamento e de sua própria admissão quanto à natureza bíblica, Peters opta por minimizar o significado dos fenômenos sobrenaturais do avivamento de Timor. Ele os atribui, em sua maior parte, à "mentalidade" dos povos não ocidentais ou ao nativismo (1973, p. 63-71). Tendo vivido em Timor-Leste durante dois anos, era bastante evidente para mim que a sociedade que experimentou o avivamento durante a segunda onda do movimento carismático fora a sociedade católica romana fortemente influenciada desde o início do século XVI. O viés de Peters contra os fenômenos pentecostais ecoa a visão "ponte ao paganismo" de Sundkler — a questão um tanto quanto surpreendente de atribuir ao nativismo os fenômenos sobrenaturais em expressão não ocidental do cristianismo, em vez de atribuir à expressão neotestamentária da fé. A influência penetrante e sutil do escolasticismo protestante é parte da razão (ao lado de um viés latente contra o pentecostalismo e um etnocentrismo latente).

Uma orientação teológica que vê que a revelação é de natureza estática controla a avaliação de Peters sobre os fenômenos miraculosos do

avivamento de Timor. Qualquer coisa fora da evidência racional-proposicional da Palavra escrita de Deus, em termos da experiência cristã, é vista como militância contra a suposta postura "somente a fé" da Reforma. Contudo, a postura não é representativa da Reforma, mas do escolasticismo pós-Reforma. O sola scriptura e o sola fide no contexto da Reforma nem sequer falam sobre a questão da evidência sobrenatural do Espírito Santo em seu ministério exterior entre homens e mulheres.

"A Mentalidade Somente a Bíblia"

As Escrituras são a única evidência para validar a experiência cristã? O sola scriptura significa que o único critério para validar a experiência cristã é o texto bíblico? E o que dizer sobre o período anterior à redação do Novo Testamento? Não era a tradição oral ensinada e a pregação do querigma autoritativas? Não era a Palavra de Deus? O que dizer de toda a tradição profética do Antigo Testamento? O que dizer da doutrina da Reforma sobre o testemonium, o testemunho do Espírito (Ramm, 1959)? Nenhum destes constituiria a "Palavra de Deus", devido ao fato de que a revelação não foi escrita? Está o conceito de autoridade bíblica ligado apenas ao texto das Escrituras? Todas as questões acima são dirigidas a uma visão da revelação que é estática e tende a limitar a revelação divina à sua dimensão objetiva — as Escrituras.

No artigo "É 'Somente a Escritura' a Essência do Cristianismo?", Bernard Ramm descreve uma visão escolástica da revelação bíblica proeminente no evangelicalismo conservador. Ele a chama de "a mentalidade somente a Bíblia":

A mentalidade somente a Bíblia confunde o sola scriptura da Reforma com critérios de erudição teológica. A mentalidade somente a Bíblia torna o registro da revelação mais primordial do que a revelação original; torna os

relatos escriturísticos históricos relatos de segunda ordem em relação ao relato escriturístico. A mentalidade somente a Bíblia, em princípio, reduz a teologia à simplicidade das convicções teológicas do texto-prova. [...] Finalmente, a mentalidade somente a Bíblia praticamente iguala a realidade espiritual com o texto da própria Escritura, enquanto a Escritura é indicadora ou testemunha dessa realidade. (1977, p. 116)

Ramm fala de uma realidade, uma atuação dinâmica de Deus fora de sua Palavra escrita. Ele não está depreciando as Escrituras. Ao contrário, está colocando-as na perspectiva da atividade dinâmica de Deus entre os seres humanos. A visão reducionista da revelação, "a mentalidade somente a Bíblia", é evidente com Bruner e Peters, quando eles discutem a questão das evidências sobrenaturais nos tempos contemporâneos. Igualar o texto das Escrituras com a realidade espiritual elimina o testemonium da Reforma e produz uma separação entre a Palavra e o Espírito. Ramm declara em outro lugar a respeito do testemonium (o testemunho ôntico do Espírito): "O testemonium pode ocorrer onde quer que a verdade de Deus exista. Não está ligado à verdade na forma escrita" (1959, p. 66).

O sola scriptura é uma frase que veio das disputas teológicas com os teólogos católicos romanos sobre a questão da referência final de autoridade. O debate contrastou a autoridade da igreja com a autoridade das Escrituras. Não contrastou a autoridade das Escrituras com a autoridade do Espírito Santo! O sola scriptura nunca teve a intenção de significar somente a Escritura no sentido de somente ou separada do Espírito. A mentalidade somente a Bíblia elimina o testemunho do Espírito na doutrina da revelação, substituindo-o por provas racionais e argumentações sobre a autoridade das Escrituras. Nessa mentalidade, o testemunho do Espírito e a fé estão subordinados à razão humana; o princípio ôntico é substituído pelo noético.

A teologia da Reforma não tinha a dicotomia da Palavra e Espírito. Calvino afirmou com firmeza a prioridade do testemunho do Espírito:

A mais alta prova das Escrituras deriva, em geral, do fato de que Deus fala pessoalmente nelas... devemos buscar nossa convicção em um lugar mais elevado do que as razões, os julgamentos ou as conjecturas humanas, ou seja, no testemunho secreto do Espírito... o testemunho do Espírito é mais excelente que qualquer outra razão. (Institutas I.vii.4)

Está claro que, pela doutrina de Calvino acerca da natureza autoautenticada das Escrituras, ele vê que a Palavra e o Espírito têm uma relação inseparável. Sobre esta doutrina, ele disse:

Permaneça, portanto, este ponto: aqueles a quem o Espírito Santo ensina interiormente fundamentem-se verdadeiramente nas Escrituras e as Escrituras são autoautenticadas. Por conseguinte, não é correto submetê-las à prova e raciocínio. A certeza que elas merecem de nós é alcançada pelo testemunho do Espírito. Mesmo que ganhem reverência para si mesmas por sua própria majestade, afetam-nos seriamente somente quando são seladas em nosso coração pelo Espírito. Portanto, iluminados por seu poder, cremos, não por nós mesmos nem pelo julgamento de qualquer outra pessoa, que as Escrituras são de Deus; mas, acima do julgamento humano, afirmamos com absoluta certeza [...] que fluíram para nós da própria boca de Deus pelo ministério dos homens. (Institutas I.vii.5)

Calvino acreditava que a pregação da Palavra de Deus era a Palavra de Deus em forma viva e dinâmica. A pregação era outra forma de acomodação de Deus, um meio que Deus condescendeu em comunicar-se por meio de instrumentos humanos. Óbvio que Calvino via o Espírito Santo como ativo na pregação-fim das Escrituras, assim como ele estava presente na escrita-fim das Escrituras. Deus estava ativo em ambos os fins da revelação bíblica; a Palavra e o Espírito são inseparáveis (Pomerville, 1980, p. 47).

É a atividade do Deus Espírito Santo no fim contemporâneo da revelação que aponta para o elemento distintivo do movimento pentecostal. A ênfase na atividade de Deus aponta, por sua vez, para a capacidade de o movimento dar direção missionária contemporânea. As duas críticas de Bruner e Peters sobre a reivindicação do movimento à vinda "evidencial" do Espírito revelaram a influência do escolasticismo protestante na visão que eles têm da experiência e missão cristãs. É uma visão que distorce severamente a natureza da própria fé cristã e prejudica seu impacto entre os povos não ocidentais. A essência do cristianismo não é mero compromisso intelectual com uma revelação escrita. Trata-se de um encontro dinâmico com Deus Espírito Santo em conexão com essa revelação escrita. A revelação não diz respeito apenas ao conhecimento e à informação; refere-se à atividade do Deus Espírito Santo (Kraft, 1979, p. 179-180).

Portanto, a ênfase pentecostal na evidência não se deve à fé falida. Deve-se à ênfase pentecostal na experiência dinâmica do Espírito. A vinda evidencial do Espírito, o evangelho com sinais que segue (Mc 16.20), é um meio válido para autenticar a experiência cristã e é também um meio eficaz para o evangelismo e a missão entre os povos animistas. A questão da "necessidade" dos sinais sobrenaturais não está ao alcance dos humanos, mas de Deus. Só ele sabe o que é "necessário" para levar homens e mulheres ao conhecimento salvífico e experiência de Jesus Cristo. A fé que olha para a evidência interior e exterior do Espírito Santo na experiência cristã hoje está de acordo com o testemunho do Novo Testamento. É a fé do Novo Testamento. Não há princípio da Reforma contra a noção da "evidência" ao batismo com o Espírito Santo. Na verdade, a tradição da Reforma apoia a noção. Contudo, permanece a questão se o testemunho do Espírito nessa experiência envolve o falar em línguas.

Os Pontos de Evidência para "A Evidência"

No artigo "As Evidências Apontam para a Evidência", D. V. Hurst examina as evidências experimentais e bíblicas para as línguas como a evidência

inicial e exterior do batismo com o Espírito Santo. Ele faz várias perguntas prévias antes de abordar a questão da evidência inicial do batismo com o Espírito. Uma delas é: "É [o falar em línguas] a evidência do batismo com o Espírito de algum modo?" (1968, p. 22). Em seguida, destaca os milhões de cristãos contemporâneos "que creem na Bíblia" que confessam ter tido a experiência segundo o padrão neotestamentário. Depois, ele ressalta as referências claras concernentes à experiência do Espírito em Atos e nas epístolas. Portanto, ele fala de duas categorias de evidências: as bíblicas e as experienciais.

Neste capítulo, um levantamento das evidências bíblicas mostrou que o batismo do Espírito Santo é uma experiência "distinta", de natureza consciente e de crise, dinâmica e evidencial. O fato de ser evidencial no Novo Testamento é demonstrado pelo fato de ser um meio de validar a experiência cristã (Dunn, 1970, p. 66). É o que ocorre especialmente em contextos tendenciosos e transculturais, à medida que o evangelho se espalha para fora dos limites judaicos. Como afirma Green, a experiência do Espírito nos tempos do Novo Testamento era de "natureza concreta" (1975, p. 146). De acordo com o testemunho neotestamentário, não há nada contrário à vinda evidencial do Espírito, nem há qualquer fundamento na teologia da Reforma que impeça a vinda evidencial do Espírito. Em resposta à primeira pergunta de Hurst: "É [o falar em línguas] a evidência do batismo com o Espírito Santo de algum modo?", o testemunho neotestamentário e a experiência contemporânea produzem uma resposta afirmativa inquestionável. A última pergunta de Hurst: "É o falar em línguas a evidência exterior inicial?", traz à tona a questão das línguas como a única evidência da experiência pentecostal.

A evidência bíblica do batismo pentecostal com o Espírito foi amplamente discutida pelos pentecostais e seus críticos. O apoio do Novo Testamento à posição pentecostal deriva do precedente histórico das ocasiões da vinda do Espírito no relato de Atos dos Apóstolos. A contribuição do testemunho neotestamentário para essa questão diz respeito ao uso hermenêutico do precedente histórico (Fee, 1976, p. 131-132). De acordo com o testemunho neotestamentário, o precedente histórico pode ser resumido da seguinte

forma: (1) a presença do Espírito era a principal característica da conversão e prática cristãs; (2) em Atos e nas igrejas paulinas, a dimensão carismática normalmente acompanhava o recebimento do Espírito; (3) falar em línguas era uma expressão repetida da dimensão carismática; e (4) com base no padrão do Novo Testamento, os cristãos hoje podem esperar essa dimensão como parte integrante da conversão (p. 131-32). Sobre o uso de precedente histórico, Fee conclui:

Se os pentecostais não disserem que a pessoa tem de falar em línguas, eles certamente dirão: por que não falar em línguas? Tem repetido precedente bíblico, teve valor evidencial na casa de Cornélio [...] e, apesar do muito do que já foi escrito em contrário, tem valor a edificação do crente individualmente (1 Co 14.2-5) e, com a interpretação, para a edificação da igreja (1 Co 14.5, 26-28). (p. 131-132)

A evidência inicial de línguas ocorreu em pontos cruciais da história de Lucas. Ocorreu no Pentecostes em Jerusalém, o evento central para o restante da história da igreja narrada por Lucas (Allen, 1960, p. 17; Montague, 1976, p. 271-272). E ocorreu no "Pentecostes em Cesareia", que marcou a transição do evangelho do contexto cultural judaico ("Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria") para o mundo gentio ("e até aos confins da terra"; At 1.8). Vemos a natureza crucial do derramamento cesariano do Espírito no relato que Pedro fez do incidente quando ele é questionado pelos crentes judeus sobre a validade da experiência cristã gentia (At 10.45-47; 11.15-17; 15.8-9). A maneira evidencial da vinda do Espírito é o argumento crucial para os crentes judeus. Donald Gee afirma que a explicação de Lucas após o derramamento na casa de Cornélio ("Porque os ouviam falar em línguas e magnificar a Deus"; At 10.46) "é tão enfático que se aproxima de uma declaração da doutrina definida" sobre as línguas (Gee, 1949, p. 3). Acerca da evidência na casa de Cornélio, Hurst também declara: "A evidência fundamental que sustentou toda a ação e as conclusões foi as 'línguas'. O Espírito Santo foi derramado, a água não podia ser proibida e o arrependimento estava disponível para os gentios — tudo baseado na evidência" (1968, p. 27; grifo meu). O testemunho exterior e evidencial de línguas está ligado à ideia de autoridade, a autoridade do Espírito. Seu uso

na validação da experiência cristã aponta para a importância da tradição profética na experiência dos primeiros cristãos judeus.

MacDonald observa que o primeiro derramamento crucial na Festa do Pentecostes é significativo, porque "o [falar em línguas] foi a primeira expressão perceptível do interior dos discípulos de que eles haviam sido cheios do Espírito" (1964, p. 4). Portanto, a evidência "inicial" dos próprios discípulos no Pentecostes foi o falar em línguas, conforme o Espírito lhes concedia que falassem (At 2.4). No entanto, o significado do Pentecostes e a evidência de falar em línguas entre os prosélitos da diáspora vão além da experiência pessoal dos discípulos com o Espírito Santo.

O evento do Pentecostes tem significado teológico primário para a própria história da salvação. É a terceira grande obra de Deus na história da salvação. Vem após a criação e a encarnação, e marca o início da nova fase na história da salvação, os "últimos dias". Nos "últimos dias", o Espírito Santo é poderoso e ativo na igreja até a Parousia (Cullmann, 1964, p. 73). Uma característica principal da era do Espírito é o testemunho universal do evangelho. As línguas são significativas na medida em que simbolizam o testemunho universal no Pentecostes (At 2.4-11) e o movimento sempre em expansão da história da salvação que engloba todo o mundo gentio. O aparecimento de línguas tanto em Jerusalém quanto em Cesareia, que são derramamentos transicionais do Espírito, aponta para o fenômeno como evidência significativa e única do Novo Testamento.

Além da evidência bíblica de línguas, que envolve padrão precedente bíblico e proeminência no contexto da história da salvação, a evidência experiencial para as línguas é significativa. A crença de que a experiência pentecostal, o batismo com o Espírito Santo, é acompanhada pela evidência inicial e exterior de falar em outras línguas é mantida pela maioria das denominações pentecostais clássicas (Sandidge, 1976, p. 138). Eles não sustentam que o falar em línguas é a única evidência, mas que é a única evidência inicial. Alguns grupos pentecostais clássicos, grupos

neopentecostais e grupos da renovação carismática católica em geral negam que as línguas sejam o sinal do batismo com o Espírito. No entanto, os escritores católicos apontam a glossolalia como o primeiro dom espiritual a ser operante na "liberação do Espírito". Ranaghan afirma: "O dom de línguas não é o batismo com o Espírito Santo. Antes, é consequência, normalmente a primeira consequência do recebimento do batismo com o Espírito Santo" (1969, p. 220).

Embora o falar em línguas não seja uniformemente considerado a evidência inicial do batismo com o Espírito Santo pelo movimento pentecostal em geral, a glossolalia é prática comum. Há outros dons do Espírito que também são considerados a evidência inicial do batismo com o Espírito. Podemos dizer que o movimento pentecostal em geral é caracterizado pela crença de que a vinda do Espírito é acompanhada por evidência exterior perceptível.

Revelação Dinâmica e Contínua?

Surgem estas questões em relação à evidência "experiencial" de línguas na vida de milhões de cristãos contemporâneos: "Por que o testemunho neotestamentário do Espírito é menosprezado no argumento teológico de hoje?"; "Por que o testemunho do Espírito não tem hoje a credibilidade que tinha na casa de Cornélio ou na igreja do século I em geral?". A razão pela qual tais questões devem ser levantadas deve-se ao estranhamento do cristianismo ocidental e do Espírito. A dimensão experiencial da fé tinha valor evidencial para a Igreja Primitiva por causa de sua proximidade com a tradição profética, a renovação dessa tradição em Jesus e sua renovação na própria experiência de cada um. A visão da Igreja Primitiva acerca da revelação divina estava longe de ser estática; era dinâmica e, com o advento de Jesus, era vista como renovada e contínua.

De acordo com Yehezkel Kauffmann, a queda de Jerusalém foi o grande divisor de águas da história da religião israelita. A vida do povo de Israel terminou e a história do judaísmo começou. O exílio ocasionou um foco central na Palavra escrita de Deus e a era da compilação e canonização começou. O questionamento dos israelitas quanto à presença de Deus com eles, em vista da queda de Jerusalém e do exílio, fez com que o espírito da profecia morresse. A ênfase estava na Palavra objetivada (palavra escrita) e não na palavra profética dinâmica (1972, p. 447-451). Essa foi a postura de muitos na comunidade judaica do século I.

A concentração do judaísmo na palavra escrita, a identidade dos judeus como povo que estava ligado ao fato da ascendência judaica e a custódia judaica das Escrituras podem ter sido o foco da alusão de Jesus em João 5.39,40: "Examinais as Escrituras, porque vós cuidais ter nelas a vida eterna, e são elas que de mim testificam. E não quereis vir a mim para terdes vida". A declaração de Jesus está cheia de ironia; quando a Palavra Viva está diante dos guardiões da palavra escrita, eles não o reconhecem! Sua "alta visão" estática das Escrituras estava desprovida da dinâmica viva do espírito profético (2 Co 3). Bromiley afirma que essa "alta visão" das Escrituras no judaísmo traz consigo um triplo perigo:

Em primeiro lugar, tendia a abstrair a natureza e autoridade divina da Bíblia dos autores e situações humanas, ou seja, de todo o movimento da obra salvífica de Deus na e através da história de Israel e das pessoas envolvidas. Em segundo lugar, abstraiu claramente a Bíblia dos objetos de seu testemunho, ficando assim como mero livro de doutrina, ética e cerimonial. Em terceiro lugar, ao rejeitar Jesus Cristo, recusou o testemunho do Espírito Santo, de modo que a leitura do Antigo Testamento ficou privado de seu poder vivo. (1958, p. 206)

No entanto, para a igreja cristã (judaica) primitiva, a autoridade das Escrituras do Antigo Testamento era vista no contexto da fé e do testemunho do Espírito Santo. Eles experimentaram uma renovação da

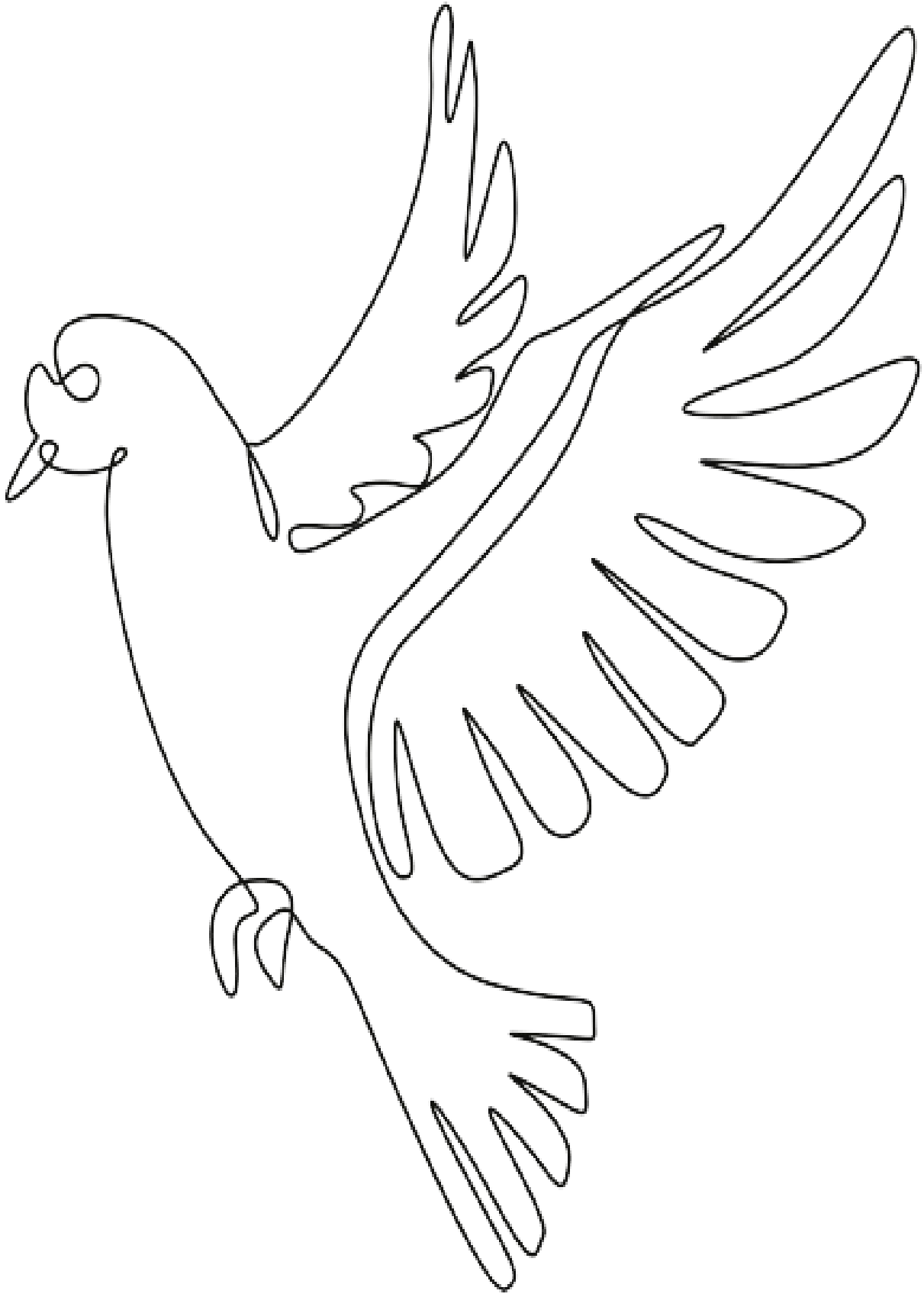
tradição profética em Jesus e na própria experiência de cada um (At 2.17-21). Para eles, as Escrituras estavam ligadas à obra do Espírito Santo em dar testemunho de Jesus Cristo (Rogers, 1977, p. 17).

Um paralelo com a visão anterior de Israel referente à revelação dinâmica (profecia) e a visão um tanto estática do judaísmo do século I referente à revelação são as visões do pentecostalismo e do escolasticismo pós-Reforma, respectivamente. No período pós-Reforma, sob o bombardeio de questões levantadas na cosmovisão cristã, a visão dinâmica da revelação mudou para a visão apologética, estática e centrada no texto da escolástica. Uma "alta visão" das Escrituras nos círculos evangélicos hoje em dia referem-se a uma visão da revelação bíblica que se assemelha à visão judaísta. Ela enfatiza a "forma" escrita das Escrituras à custa de sua natureza dinâmica e funcional. A voz profética viva do Espírito é silenciosa sob o "cativeiro do Iluminismo". Os três perigos que Bromiley mencionou acima tendem a repetir-se no evangelicalismo conservador, com a exceção de que o segundo perigo (a abstração da Bíblia do objeto de seu testemunho) manifesta-se como a abstração da revelação bíblica. Sua natureza dinâmica e funcional é negada (Jo 5.20-32, 39). Em vez de a autoridade escriturística estar fundamentada no testemunho do Espírito, que fala pela Palavra escrita quando ela transforma a vida dos crentes, percebe-se que a autoridade escriturística está fundamentada na "forma" das Escrituras, em argumentos concernentes à perfeição do texto.

A ênfase na visão objetificada e estática da revelação tem a ver com o término do papel do Espírito Santo e sua atividade no cristianismo contemporâneo. O pentecostalismo acredita que a revelação é dinâmica, porque o Espírito Santo continua ativo neste "fim" da revelação bíblica. A revelação é atividade divina, não mero produto final dessa atividade (Kraft, 1979, p. 184). Continuo, no capítulo 6, a detalhar a discussão desse ponto teológico. O pentecostalismo atesta e exemplifica o fato de que a atividade contínua do Espírito não se limita à sua obra interior com a Palavra escrita. Sua atividade também envolve sua obra carismática na vida dos crentes (Jo 14.12-14; At 1.1-5).

O testemunho de línguas entre milhões de cristãos pentecostais é evidência válida para a crença pentecostal de que a evidência inicial do batismo com o Espírito Santo é o falar em línguas. Dizer isto não é dizer que toda manifestação de línguas hoje é cristã ou é do Espírito Santo. Não foi verdade no século I e não é verdade hoje. As diretrizes bíblicas dadas nas epístolas, bem como o dom do Espírito — a capacidade de distinguir os espíritos — devem ser usadas pelo povo de Deus (1 Co 14; 2 Co 12.9; 1 Jo 2.18-23; 4.1-3). No entanto, o testemunho do Espírito hoje é evidência bíblica e meio válido para a verificação da experiência cristã dentro das diretrizes bíblicas.

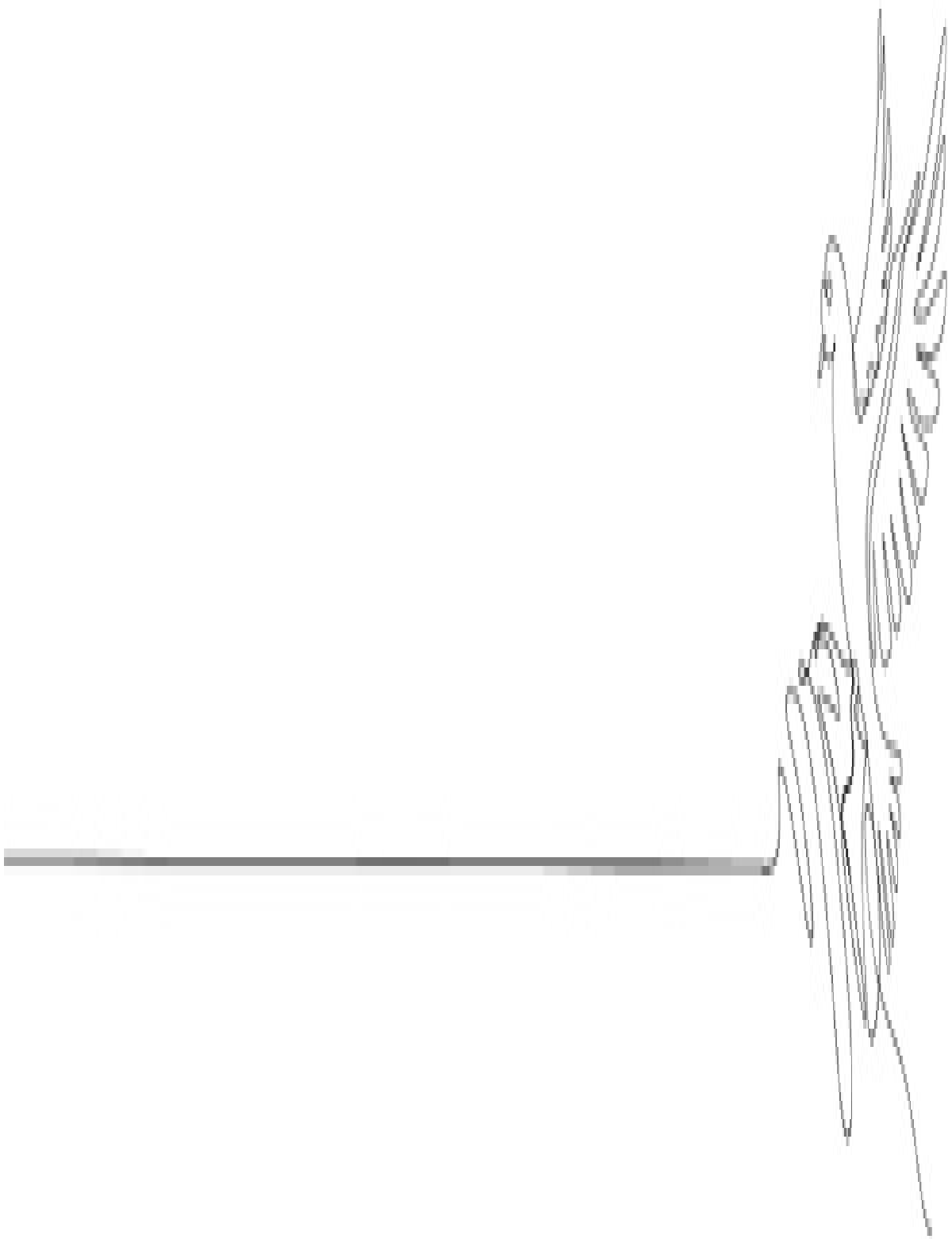
Um ponto de dificuldade no tratamento do evangelicalismo conservador com as línguas como "evidência" é o subjetivismo envolvido. A autoridade do Espírito parece estranha na tradição teológica tão altamente impactada pelo escolasticismo. O movimento pentecostal representa, neste ponto, uma influência "corretiva" para a missão contemporânea. Surge aqui a possibilidade de o pentecostalismo fornecer uma contribuição teológica. Como tradição cristã estabelecida que está experimentando a renovação de uma dimensão negligenciada do ministério do Espírito, a contribuição é óbvia. É uma renovação que enfatiza a dimensão experiencial da fé cristã. Em termos de missão, a ênfase na dimensão experiencial é relevante para a estratégia missionária entre os povos não cristãos orientados para o animismo do mundo em desenvolvimento. É a dimensão dinâmica e poderosa do Espírito que é crucial na evangelização dos animistas. Os argumentos racionais sobre a doutrina bíblica não atendem a esse desafio, independentemente de quão "sadios" eles sejam.



Parte Dois

Pentecostalismo: Uma Contribuição Missionária

5 A Estratégia Pentecostal e Missionária



Ainda que o movimento pentecostal-carismático concentre-se na dimensão "experiencial" da fé cristã, o leitor pode ficar surpreso ao saber que, na discussão da contribuição pentecostal para as missões cristãs, surja uma contribuição "teológica". Na discussão da "estratégia missionária" pentecostal, fica claro que os pentecostais utilizam uma teologização bíblica dinâmica na missão. Claro que a perda da teologização dinâmica contínua — com as Escrituras como "horizonte" para "fazer teologia" — foi ofuscada pelo impacto da teologia escolástica estática do período pós-Reforma, que teve influência desordenada na teologia evangélica. Também fica claro na discussão que a "teologia bíblica" centrada em Cristo é necessária para substituir a teologia dispensacionalista "centrada em Israel". Quando consideramos o verdadeiro elemento distintivo dos movimentos pentecostais-carismáticos — que eles são renovações do evangelho do Reino —, a disputa sobre o fracasso da teologia dispensacionalista torna-se clara.

A contribuição que o pentecostalismo faz à teologia missionária contemporânea diz respeito à disciplina da teologia propriamente dita. Levando em conta a ênfase na dimensão experiencial da fé cristã, pode parecer paradoxal que o pentecostalismo tenha uma contribuição teológica a fazer. Hollenweger observa que a contribuição não está na área da teologia "dogmática", mas, sim, na área da "prática religiosa" (1972, p. 500). Embora Hollenweger não concorde com a teologia pentecostal clássica concernente à prática religiosa (a questão das línguas), ele vê a dimensão experiencial da fé como dimensão teológica. O pentecostalismo enfatiza o fato de que a teologia é uma disciplina prática relacionada à experiência cristã e às atividades de homens e mulheres engajados em missões. Pensar na estratégia missionária como "teologização" missionária aponta para o propósito das Escrituras em fornecer orientação para a obediência cristã na vida e no ministério.

Entretanto, a ideia de "teologia" é muitas vezes confinada à reflexão teórica e sistemas teológicos que foram elaborados em períodos anteriores da

igreja. A confinação da teologia a um produto histórico produziu a dicotomia entre a teoria e a prática na teologia. A teologia na tradição escolástica tende a deixar a impressão de que a estratégia missionária não se qualifica como "teologia". A noção afetou severamente a estratégia missionária e sua prática.

Na literatura missionária contemporânea, a teologização feita na arena missionária é vista como puro pragmatismo. A acusação de pragmatismo visa focar na suposta falta de orientação teológica / bíblica na teologização missionária, e não na filosofia do pragmatismo. Os críticos não são tão indelicados a ponto de nivelar a acusação do pragmatismo filosófico de William James (sem absolutos, relativismo grosseiro). A crítica equivocada deve-se aos missiólogos e teólogos que não reconhecem a natureza dinâmica e contínua da teologia e a validade do uso de insights das ciências sociais na teologização missionária. Examino as raízes do equívoco neste capítulo, enfocando a ocasião em que os pentecostais e a escola de missiologia do "crescimento da igreja" são acusados de pragmatismo e falta de orientação teológica. O quadro teológico do qual a crítica emerge é o escolasticismo protestante, e a visão estática da teologia e da revelação são básicas para o equívoco.

Este capítulo discute a natureza da teologia pentecostal como teologização dinâmica. Mostra como a orientação teológica, no sentido de "fazer teologia", fornece insights e orientações para a teologia da missão contemporânea. A visão pentecostal da teologia é que é um processo bíblico contínuo e dinâmico de aplicar as Escrituras aos problemas e oportunidades missionários. A visão pentecostal da revelação é que ela é de natureza dinâmica.

ESTRATÉGIA MISSIONÁRIA: PRAGMATISMO OU TEOLOGIZAÇÃO?

Uma crítica frequente das escolas de missiologia orientadas ao crescimento da igreja é que sua estratégia missionária carece de sofisticação e apoio teológico. O foco nos resultados evangelísticos, em termos de homens e mulheres convertidos e responsáveis por multiplicar igrejas, é caracterizado como "pragmatismo americano". O foco científico no contexto missionário e a defesa do uso das ciências sociais na estratégia missionária também levaram a essa acusação (Wasdel, 1980, p. 1; Padilla, 1977, p. 14). Algumas ênfases que têm dado motivo para criticar a escola de crescimento da missiologia são: (1) o crescimento otimizado da igreja e a multiplicação de igrejas; (2) a prioridade no evangelismo como comunicação realizada — homens e mulheres reconciliados com Deus; (3) o foco em povos receptivos; (4) a necessidade de pesquisa sobre a igreja e sua missão; (5) o princípio da unidade homogênea; e (6) os movimentos dos povos. Essa configuração de ênfases é citada como estratégia de crescimento da igreja ou "teologia do crescimento da igreja" (Hesselgrave, 1978b, p. 173).

A adequação teológica e bíblica da visão da estratégia missionária é questionada por causa de sua natureza não sectária (isto é, não está relacionada a um sistema confessional particular de teologia). O uso de técnicas de pesquisa parece ser problemático. Em suma, sua origem na missão ou na práxis é o objeto da crítica (Conn, 1976, p. 12; Padilla, 1977, p. 14). É importante observar que a natureza bíblica da estratégia missionária de crescimento da igreja não está em questão. Pelo contrário, é o uso em missão das Escrituras, a metodologia teológica que está em questão (Conn, 1976, p. 45-46). A crítica mostra a influência do escolasticismo protestante (a teologia como produto). Não é sequer considerado que a teologização que ocorre nas missões está na base de uma "teologia bíblica" encontrada nas Escrituras. Em um resumo de seu livro How Biblical Is the Church Growth Movement? [O quanto É Bíblico o Movimento de Crescimento da Igreja?], J. Robertson McQuilkin escreve: "O pensamento do crescimento da igreja é

pensamento bíblico? Sim, é. Isso não quer dizer que todas as pessoas associadas ao crescimento da igreja pensem biblicamente em todas as aplicações e interpretações dos princípios. Mas as pressuposições subjacentes do movimento do crescimento da igreja repousam sobre um sólido fundamento teológico fundamentado na Palavra de Deus" (1973, p. 62). A acusação de pragmatismo está especificamente relacionada à suposta base teológica inadequada e à metodologia inadequada, desafiando a validade da própria ideia de usar uma teologia (teologia bíblica) diferente de uma teologia sistemática sectária, bem como a própria ideia de uma teologização bíblica dinâmica como metodologia missionária.

Embora não enfatizem a abordagem científica para o crescimento da igreja, os pentecostais também podem ser caracterizados por terem uma estratégia missionária que é orientada ao crescimento da igreja. Em uma declaração que ecoa a estratégia de crescimento da igreja de Donald McGavran, o pai da escola de crescimento da igreja, Melvin Hodges afirma: "Sejam quais forem as outras coisas boas que a igreja faça, o sucesso na promoção do Reino de Deus deve ser medido pelo número de pessoas que ela pode levar à relação vital com Cristo e pelo número de unidades locais do corpo de Cristo que ela pode produzir" (1977a, p. 144). Além de algumas ênfases similares às dadas para a escola de crescimento da igreja na Escola de Missão Mundial do Seminário Teológico Fuller, as ênfases características da estratégia missionária pentecostal são: (1) o plantio de igrejas indígenas; (2) a evangelização das massas humildes e responsivas; (3) a mobilização dos leigos no testemunho; (4) os dons espirituais; (5) a dinâmica espiritual do poder sobrenatural no encontro-poder da missão; e (6) o desenvolvimento da liderança espiritual.

A estratégia missionária pentecostal também é caracterizada como pragmática e falta de sofisticação teológica, mas por razões diferentes das mencionadas acima. Os pentecostais enquadrar-se-iam na crítica de ter uma teologia não sectária, além de ter uma estratégia missionária de natureza pragmática, mas, neste caso, a acusação de pragmatismo relaciona-se mais com a sua pneumatologia. Algumas das razões mais proeminentes que os não pentecostais dão para a natureza pragmática da teologia pentecostal são

a orientação experiencial, a ênfase na liderança do Espírito Santo na estratégia missionária e a maneira pela qual as Escrituras são usadas (Hesselgrave, 1978b, p. 45, 65).

A acusação de pragmatismo diz respeito à crença pentecostal concernente à orientação ativa do Espírito Santo na missão. Uma resposta ao evangelho é considerada evidência da liderança do Espírito Santo. O missiólogo pentecostal clássico Melvin Hodges acredita que a estratégia missionária deve ser flexível para que a igreja aproveite cada oportunidade de evangelismo. Ele afirma: "A profunda convicção dos pentecostais de que a orientação do Espírito Santo deve ser buscada para cada situação contribui para a flexibilidade e assegura variedade no método" (1977a, p. 142). No entanto, a flexibilidade, devido à liderança do Espírito soberano, o principal Estrategista, também significa que certos princípios bíblicos são invioláveis (p. 146). No início do seu artigo "Uma Visão Pentecostal da Estratégia Missionária", Hodges afirma: "Os pentecostais têm raízes arraigadas na Bíblia. Eles esforçam-se constantemente para seguir o Novo Testamento em todos os aspectos da fé e prática. Conclui-se que a missiologia pentecostal está baseada na doutrina, experiência e metodologia bíblicas" (p. 142).

Ambas as escolas de estratégia missionárias orientadas ao crescimento da igreja estão claramente comprometidas com uma estratégia missionária biblicamente orientada, mas, de alguma forma, não no sentido que seus críticos gostariam que fosse. Ambas são acusadas de uso indevido das Escrituras. Ambas têm uma abordagem pragmática da estratégia, com uma flexibilidade que parece estar fora dos limites de um sistema sectário de teologia. Os críticos encontram sua teologia originada no encontro com a própria tarefa missionária. Contudo, seu horizonte teológico não é o contexto missionário, como algumas teologias missionárias conciliares. Para essas escolas (as escolas orientadas ao crescimento da igreja), o mundo não estabelece a agenda teológica. Pelo contrário, o ponto de partida autoritário para a estratégia missionária são claramente as Escrituras.

Certamente, os missiólogos do crescimento da igreja e os missiólogos pentecostais são treinados em suas respectivas tradições teológicas. Mas, na opinião de seus críticos, a teologia missionária não reflete esses sistemas teológicos. Quando engajam-se em missão, será que os missiólogos que se apegam aos princípios de crescimento da igreja descartam as tradições teológicas por causa do valor americano do pragmatismo? Os pentecostais são considerados entusiastas teologicamente deficientes, porque falam da liderança do Espírito Santo na estratégia missionária? Ou o problema repousa nos críticos, que não conseguem ver além de sua própria tradição teológica sectária e conceito teológico?

Em contraste com a visão teológica como depósito teológico estático, tradição teológica datada, todos os "sintomas" acima de uma suposta estratégia missionária teologicamente deficiente indicam uma visão teológica diferente das teologias sistemáticas sectárias. Indicam uma visão em que a teologia é um processo dinâmico e bíblico de reflexão racional. Indicam o uso de uma metodologia de "teologia bíblica" em uma fase do trabalho teológico diferente da utilizada na teologia dogmática ou sistemática. Essa teologia representa uma interação dinâmica entre as Escrituras e o missiólogo que está imerso em um contexto missionário. Representa uma busca de soluções bíblicas para problemas contextuais na execução da missão. A crítica dessa teologia bíblica dinâmica deriva do fato de não se dizer a diferença entre teologia como produto histórico-cultural e teologia como processo bíblico contínuo.

O conteúdo de uma teologia sistemática sectária e de uma teologia bíblica missionária funcionam como pressupostos que orientam o missionário a engajar-se nessa nova teologização. Embora a teologização ocorra no contexto do esforço missionário, focalizando problemas específicos missionários, os problemas não são o horizonte hermenêutico. Não são a questão controladora e autoritária que determina a direção da teologização. Em virtude das novas situações e culturas envolvidas na missão cristã, há um retorno às Escrituras para as respostas a questões não tratadas em uma teologia sistemática contextualizada em outro tempo e lugar. Portanto, o horizonte hermenêutico, esse ponto de partida e guia autoritativo são as

Escrituras.

Pensar na estratégia missionária como teologização ajuda a trazer soluções bíblicas para muitos dos problemas envolvidos com o conceito de "estratégia". Para os evangélicos, traz o conceito de estratégia missionária claramente para dentro dos limites da autoridade bíblica. Pensar na estratégia missionária como atividade "bíblica" no contexto missionário coloca o conceito em foco como "teologização bíblica". A teologização envolve uma tarefa dupla (a tarefa histórico-descritiva e a tarefa teórico-interpretativa). A dupla tarefa, por sua vez, envolve uma dupla fidelidade (a fidelidade à revelação bíblica e a fidelidade ao contexto cultural missionário). A identificação da estratégia missionária como fase válida da atividade teológica também preenche a lacuna entre a teoria missionária e a prática missionária. Descreve a relação entre teologia sistemática e teologização dinâmica e bíblica no empreendimento teológico total.

A acusação de pragmatismo ou falta de orientação teológica no trabalho missionário é, às vezes, válida. No entanto, não se deve a uma teologização bíblica e dinâmica por parte do missionário. A acusação de pragmatismo chama a atenção para as armadilhas metodológicas envolvidas na teologização dinâmica. Às vezes, a visão da estratégia missionária é retirada da definição secular de "estratégia". Muitos termos e frases são usados como sinônimo de "estratégia", ou pelo menos são usados de maneira definitiva para descrever o conceito da estratégia missionária. Alguns termos representativos na literatura missiológica são: "abordagem missionária" (Bavinck, 1960, p. 179); "filosofia", "teoria da administração", "planejamento", "pragmatismo", "descobrimento da estratégia de Deus" e "encarnação das normas da Bíblia" (Dayton & Fraser, 1980, p. 26, 38, 49, 270, 297-298, 365, 443). Outros termos são: "paradigmas bíblicos para a missão" (Shenk, 1980, p. 160); "missiologia prática" (Anderson, 1961, p. 133); "contextualização do evangelho" (Stott & Coote, 1980, p. 77-78); "teoria missionária" (Conn, 1976, p. ii); e "teologia missionária" e "prática missionária" (Bosch, 1975, p. 1, 3). Os termos utilizados para definir o conceito abrangem as atividades antes e durante o envolvimento na missão. O contexto em que os diversos termos são usados infere uma hermenêutica

bíblica, mas, muitas vezes, não é articulada. Alguns dos termos conotam uma hermenêutica bíblica; outros são puramente seculares, não comunicando nada sobre o papel das Escrituras na atividade. O problema do pragmatismo repousa no último uso. Às vezes, o uso indiscriminado de insights das várias ciências sociais é o motivo para a acusação de pragmatismo. O perigo não é que os insights das ciências seculares sejam usados. Pelo contrário, o perigo está em remover o trabalho missionário de sua base teológico-bíblica ao não reconhecer a estratégia missionária como atividade predominantemente teológica. Como atividade teológica, requer que as decisões e estratégias missionárias sejam intencionalmente relacionadas às Escrituras em todos os tempos.

Por conta dos vários usos do termo "estratégia" e algumas de suas conotações enganosas, é necessário deixar que o termo seja definido pelo conceito de "teologia" por diversas razões importantes. Visto como teologia ou teologização, o termo "estratégia" é imediatamente caracterizado como "pensamento bíblico" sobre a missão. É pensar que está relacionado com as Escrituras de maneira especial (a dupla tarefa bíblica da hermenêutica supramencionada). O bíblico é dado como indicado no termo "teologia", apesar das diferenças de opinião quanto à hermenêutica. Quando abordamos o empreendimento teológico de uma persuasão evangélica, o lugar e o papel das Escrituras são um tanto quanto precisos, pelo menos em termos de sua autoridade. Sabemos que, para discutir "teologia", devemos ser confrontados com o conteúdo das Escrituras e que isso desempenha um papel de autoridade. Qualquer pensamento sobre a missão de Deus no mundo tem de ser bíblico. Esse é o "fator preponderante" da doutrina da autoridade bíblica (Berkouwer, 1975, p. 105). Ver a estratégia missionária como "teologia" focaliza a maneira particular pela qual a Bíblia está relacionada com a teologia. O termo "teologia" implica uma metodologia hermenêutica ou bíblica (na teologia evangélica), que pode ser usada para avaliar os vários termos usados na literatura missiológica que parecem ser sinônimos do termo "estratégia" quando é acoplado ao termo "missão".

Ver a estratégia missionária como teologização bíblica fornece um lembrete constante de que tal pensamento tem de estar sob a autoridade das

Escrituras, mesmo que envolva o uso de conhecimentos e insights extrabíblicos. Muitas vezes a estratégia missionária perde sua orientação bíblica, ou é fortemente impactada pela cosmovisão ou ciência quando não é reconhecida e articulada como processo teológico.

O termo "estratégia" como termo secular tem conotações que, se enfatizadas, são enganosas quando a palavra é usada em contexto teológico ou missiológico. O termo "estratégia" pode ser definido de tal forma a inferir que só tem a ver com o pensamento antes da ação ou evento e exclui qualquer pensamento durante a execução de uma ação (Dayton & Fraser, 1980, p. 7, 19). A "estratégia" é assim diferenciada da "tática" em seu uso secular, na medida em que envolve planejamento e amplos princípios utilizados antes de uma ação. A tática, por outro lado, lida com a execução de planos e princípios gerais durante um encontro com situações específicas. Com base nessa definição de estratégia, qualquer pensamento bíblico tido enquanto envolvido em uma tarefa missionária não seria "estratégia" missionária, nem seria "teologia". Contudo, do ponto de vista teológico, essa é uma conclusão errônea. A conclusão deriva-se do uso secular do termo "estratégia", não da avaliação teológica da atividade do missionário. O pensamento bíblico tático, feito por um missionário engajado em missão, não seria "teologia"? Na verdade, de acordo com o uso secular, a estratégia como planejamento e os princípios representariam a teoria da teologia missionária (uma teologia sistemática particular), e a tática representaria uma fase dinâmica da teologia, a prática da teologia missionária (uma teologia bíblica). Portanto, a "teologização dinâmica" à qual nos referimos é o missionário que aplica as Escrituras a questões contemporâneas e problemas missionários.

A definição e o uso secular do termo "estratégia" não devem ter a permissão de determinar as diretrizes e a natureza dessa questão missiológica crucial. A dicotomia entre a estratégia e a tática acima contribui para o divórcio da influência escriturística sobre o pensamento tático durante a execução da tarefa missionária, que, na verdade, é uma teologização bíblica (veja Dayton & Fraser, 1980, p. 7, 263, 266-277, 294-298, 344, 365). A aparente dicotomia tem sido o motivo para a acusação do pragmatismo em relação à estratégia

missionária de crescimento da igreja. Se o pensamento sobre a missão é anterior à atividade missionária, durante a atividade ou é posterior a ela, ainda é o pensamento bíblico e, portanto, é "teologia" (Thielicke, 1974, p. 196-199). O tempo em que o pensamento é feito em relação à tarefa missionária não muda sua natureza.

A natureza dinâmica e pragmática das atividades envolvidas na estratégia missionária não é, muitas vezes, reconhecida como "teologia", por causa da ideia preconcebida da teologia como depósito estático. Além disso, os missiólogos empregam conceitos ou paradigmas seculares para descrever a atividade missionária que tende a distanciar essa atividade de sua base teológico-bíblica. Portanto, a acusação de pragmatismo diz respeito a não reconhecer a verdadeira natureza da teologia. A estratégia missionária envolve uma teologização dinâmica e bíblica no contexto missionária.

TEOLOGIA COMO TEORIA E PRÁTICA

Ao introduzir o tema "A Teologia Missionária", David Bosch observa que a teologia missionária nunca pode ser isolada da prática missionária. Ele vê que a teologia missionária está envolvida com as pressuposições básicas e os princípios subjacentes que determinam a prática missionária. As teologias missionárias e o trabalho missionário prático são vistos em relação de tensão criativa (Bosch, 1975, p. 2-3). Bosch coloca em foco o perigo do pragmatismo crasso na prática missionária (a ausência de orientação teológica). Mas ele também apresenta a possibilidade de perigo na outra direção — na direção da teologia. Ele afirma: "Há o risco (e é mais do que imaginário) de que a prática e a teologia missionárias possam tornar-se tão estranhas entre si que a reflexão teológica passa a rejeitar qualquer aplicação prática quase como questão de princípio" (p. 3). Significa que qualquer nova teologização feita no contexto missionário seria suspeita, por conta de sua natureza dinâmica e prática. O perigo na outra direção é que a teologia pode ser separada da prática da igreja até tornar-se um mundo fechado de reflexão abstrata, e é isso o que, às vezes, ocorre com a teologia sistemática (Thielicke, 1974, p. 23). Esse perigo nega a influência mútua que existe entre "teologia" e "prática". Resulta, muitas vezes, na irrelevância da teologia em termos das questões imediatamente concernentes à igreja missionária. Não as trata diretamente (por exemplo, ensinar os estudantes de teologia em uma sociedade animista os dez argumentos ocidentais a favor da existência de Deus, em vez de dar respostas bíblicas relativas ao mundo espiritual).

Hendrik Kraemer ilustrou dramaticamente o perigo de uma dicotomia desenvolver-se entre a teoria missionária e a prática missionária, quando ele recusou-se a escrever um ensaio teórico sobre "O Sincretismo como Problema Teológico para as Missões", para o livro Theology of the Christian Mission [Teologia da Missão Cristã], de Gerald H. Anderson (1961). Kraemer afirmou que o motivo para não escrever o ensaio foi a convicção de que "escrever ensaios teóricos repetidas vezes sobre o

sincretismo como problema teológico para as missões não tem qualquer utilidade" (1961, p. 179). Kraemer percebeu que os ensaios não mudaram a prática missionária, porque eles permaneceram "peças de museu teológico" (p. 179). Eram inócuos, porque a tendência era tratar os "problemas teológicos" como assuntos teóricos (p. 179-180). Kraemer explica: "Com essa tendência, discordo vigorosamente. Para mim, um 'problema teológico', se realmente de significado fundamental, é assunto eminentemente prático que exige novas decisões e é seguido por novas ações" (p. 180). Pelo visto, para Kraemer, a separação entre teoria e prática era um fato estabelecido: "Mais um artigo sobre o sincretismo como problema teológico para as missões não causará a menor mudança, porque a teologia e a estratégia espiritual são geralmente mantidas separadas" (p. 182).

Kraemer entendia que os conceitos teológicos não eram meras questões de especulação intelectual, mas "a coisa mais prática do mundo" (p. 180). Ele via que o sincretismo era um problema teológico básico tanto para o pensamento missiológico quanto para a estratégia missionária. No entanto, tendo em vista que o assunto era enquadrado como "problema teológico" no título proposto do ensaio, ele era da opinião de que não resultaria nenhum efeito "prático". A visão de que a teologia era assunto teórico estava entrincheirada. Assim parece hoje, quando a teologização prática feita no curso missionário é suspeita; já que não cabe em um sistema confessional ou sectário particular de teologia, não é considerado "teologia"!

Por causa da natureza universal do fenômeno do sincretismo e do crescente contato da fé cristã com as religiões não cristãs, Kraemer defendeu que os grupos de teólogos êmicos (indígenas) e éticos (especialistas culturalmente externos) lidassem com o problema. Esses grupos de teólogos deveriam fazer a "segunda fase", a nova teologização com base nos problemas singulares encontrados em cada área religioso-cultural do mundo (1961, p. 1898). Esta segunda fase da teologização como prática é enfatizada quando Kraemer afirma:

A teologia em si (e é o que muitas vezes corresponde ao tratamento isolado do sincretismo como problema teológico para as missões) não é teologia em sua totalidade, mas um espécime amputado de teologia. A teologia total inclui a expressão em ação e as novas formas de vida, pois a verdade cristã, apesar de toda a sua exclusividade, também é abrangente. (p. 181-182)

A nova teologização envolve a natureza "datada" da teoria da teologia, em termos de seu enfoque contextual histórico-cultural, e as demandas do contexto contemporâneo, com suas novas questões. O contexto contemporâneo da reflexão teológica exige uma expressão contemporânea da verdade cristã. Na verdade, é a primeira fase da teologização para os teólogos êmicos, um processo bíblico dinâmico. Para os teólogos ocidentais, aparece como "segunda fase" da teologização, porque é feita em relação ao seu produto teológico culturalmente condicionado na teologia sistemática ocidental.

Bosch também observa a natureza provisória e imperfeita de toda a teologia (1975, p. 4). É esse o motivo de sua dependência da prática. A prática leva a teologia a encarar seu papel funcional na vida e missão da igreja. Ao fazer assim, a prática dá à teologia o motivo para crescer em termos de aumento de insights. Bosch e Kraemer observam corretamente que "é nas fronteiras onde a fé encontra a incredulidade que a reflexão teológica torna-se mais ativa" (Bosch, 1975, p. 6). A teologia cresce ao cruzar tais fronteiras. Portanto, a teologia missionária deve ser caracterizada por sua natureza dinâmica e contextual, e não criticada por essa qualidade.

Ao elaborar o possível perigo de que a teologia possa ser considerada como oponente da prática ou como seu oposto, Bosch diz que nem toda teologia é "teologia" (p. 6). Ele explica que certas teologias não estão na forma formal de "declarações conciliares" e "publicações ponderadas". Contudo, tem a ver com as pressuposições básicas e princípios subjacentes que determinam as atividades da igreja em sua missão (p. 6). Claro que Bosch considera a prática missionária como "verdadeira teologia viva", embora essa teologia

não adote uma forma sistematizada. No entanto, ele afirma que tal teologia também deve ser articulada e não apenas existir "implicitamente" em algum lugar em segundo plano, como uma estratégia da missão contemporânea (p. 7). A armadilha aqui, como mencionado anteriormente, é a perda da orientação teológica e o perigo do pragmatismo crasso, a menos que o teólogo-missionário esteja trabalhando a partir de uma teologia bíblica articulada nas Escrituras. Portanto, a discussão de Bosch sobre teoria e prática ilustra a relação entre as duas fases da reflexão teológica — a teologia sistemática e a teologização bíblica dinâmica.

A natureza de fazer teologia dessa maneira é muitas vezes negada por causa de sua aparente natureza não confessional e falta de aparência teológica como teologia formalizada. No entanto, deve ser reconhecida como fase válida e necessária da reflexão teológica. A teologia como teoria e prática não deve ser percebida como mutuamente exclusiva, mas, sim, mutuamente influente e dependente. A teoria e a prática são fases válidas da atividade teológica. A teologia sistemática fornece teoria, pressupostos teológicos e princípios que servem para orientar a prática missionária. Essas fases fecham a lacuna entre a teoria e a prática. A teologização dinâmica e bíblica fornece novos insights e prescrições, enquanto reflete a revelação bíblica em termos de novos contextos e novas questões que confrontam a igreja em sua missão. A prática, desse modo, enriquece todo o empreendimento teológico. Parece que a discussão concernente à tensão entre a teologia sistemática, como produto, e a teologia bíblica, como processo, é extremamente relevante para os teólogos indígenas no Hemisfério Sul hoje. Em referência à reação deles aos períodos colonial e pós-colonial das missões ocidentais, pode haver a tendência de desacreditar a teologia sistemática ocidental levada pelos missionários, a tal ponto que os teólogos não ocidentais "matam a mosca com uma bala de canhão", não reconhecendo o valor em uma teologia contextualizada ocidental (o produto) por sua teologização bíblica (o processo) para alcançar sua própria teologia verdadeiramente indígena. A sugestão de Kraemer acima, sobre equipes de teólogos indígenas êmicos e especialistas teológicos exteriores éticos que colaboram em conjunto na aquisição de teologias indígenas, é relevante.

A discussão de Bosch concernente à relação entre a teoria e a prática destaca duas perspectivas teológicas que ocasionam a crítica de que a estratégia missionária de crescimento da igreja é teologicamente deficiente. Ambas as perspectivas separam a teologia da prática missionária. Uma das perspectivas envolve missiólogos do crescimento da igreja. A outra perspectiva envolve os próprios críticos. Ambas as perspectivas evidenciam uma deficiência teológica.

A primeira perspectiva "pragmática" diz respeito aos missiólogos de crescimento da igreja que não consideram explicitamente e não articulam sua estratégia missionária teologicamente. Alguns que defendem os princípios de crescimento da igreja não articulam suas pressuposições e metodologia teológicas. Existe uma dicotomia perigosa no pensamento daqueles que captam seu conhecimento da estratégia missionária do termo secular "estratégia". Para eles, a estratégia está relacionada apenas ao planejamento e à aplicação de princípios na atividade pré-missionária, não à prática missionária. Isso tende a divorciar a estratégia, em sua aplicação mais ampla (a prática missionária), das Escrituras. Uma teoria secular, um modelo (teoria social, antropologia cultural, fenomenologia da religião) ou um paradigma é usado para controlar a atividade missionária sem examinar suas pressuposições à luz das Escrituras. O trabalho teológico além do texto-prova é necessário na implementação de modelos seculares na estratégia missionária. Caso contrário, os resultados terão credibilidade teológica questionável. O potencial para a influência irrestrita da ciência ou da cosmovisão do missiólogo sobre a metodologia está presente. Em outras palavras, a armadilha do pragmatismo crasso está presente, mesmo que não seja intencional.

Uma dicotomia pragmática da teoria e prática missionária também ocorre com os missiólogos que afirmam ter uma estratégia missionária teologicamente orientada. Nesta segunda perspectiva, a questão sectária está em foco. É a perspectiva dos críticos que sustentam uma dicotomia teológica, porque não reconhecem a estratégia como processo teológico dinâmico, praticado em solidariedade com a teologia como produto culturalmente condicionado (sua teologia sistemática sectária). Tendo em

vista que seu sistema teológico confessional particular é considerado absoluto e perene, e porque é "datado", focado em outra era e em seus problemas, o sistema é inflexível. Por não se prestar a abordar diferentes problemas contemporâneos, a teologização fora desse sistema é considerada inválida. No entanto, por causa de sua orientação ocidental e natureza racionalista, acha-se irrelevante e inadequado para o contexto sobrenaturalista não ocidental. A deficiência teológica aqui envolve a dicotomia entre a teoria e a prática. A teologia é deixada na dimensão da teoria; é deixada na estante. Isso, por sua vez, resulta no distanciamento da teologia da vida e missão contemporâneas da igreja. A separação tende a contribuir para a pobreza teológica da teologia sistemática e da estratégia missionária.

RECONHECENDO AS FASES DA TEOLOGIZAÇÃO

A definição de estratégia de C. Peter Wagner é de natureza geral e não é tão restritiva em sua aplicação quanto na dicotomia acima. É mais útil em um contexto teológico: "A estratégia é um meio mutuamente acordado para alcançar os fins que foram determinados por um grupo em particular. A boa estratégia preocupa-se com princípios amplos, bem como com táticas específicas, mas não perderá de vista o objetivo determinado" (1971, p. 16). Wagner não nega a diferença entre estratégia e tática; são vistas holisticamente. Não há dicotomia rígida. A definição pode ser usada para ilustrar as diferentes fases da atividade teológica. O "pensamento bíblico" que ocorre antes da missão — teologia como produto culturalmente condicionado (teologia sistemática) — representa uma fase geral da teologização. O "pensamento bíblico" ocorre durante a missão — teologia como processo dinâmico (nova teologização bíblica) — representa outra fase da teologização.

No uso secular, a "estratégia", distinta da tática, representa o pensamento teórico orientado por objetivos de amplo alcance. Lida com princípios, planejamento e ação conceitual. É feita antes da ação. O uso ilustra uma fase anterior da teologização, envolvendo a teologia sistemática e a teologia bíblica. Estes fornecem os pressupostos teológicos que condicionam o planejamento e a ação missionária.

Por outro lado, a "tática" também é orientada para objetivos, mas especificamente para metas imediatas, na medida em que se relacionam com o objetivo ou a estratégia final. A tática representa o pensamento de um escopo mais restrito, que é de natureza situacional e mais prática. Lida com a execução, improvisação e enfrentamento de ações concretas. É feita pensando durante o engajamento da ação e é condicionada pelos problemas específicos do engajamento. A tática depende da estratégia para a

orientação geral necessária, que garante sua eficácia ao avançar em direção ao objetivo final. Essa definição secular de tática ilustra, um pouco, a natureza da nova teologização mencionada anteriormente. Ocorre no contexto da missão. Representa uma fase contínua e necessária de teologização. Envolve o processo dinâmico da teologia.

A necessidade de reconhecer pelo menos duas fases gerais da reflexão teológica não deriva do termo "estratégia". As duas fases nascem da natureza da teologia como resposta contínua da igreja às Escrituras e ao seu ambiente. A teologia sistemática e a teologia bíblica (a ciência bíblica, especialmente quando entendida apenas como domínio do historiador bíblico) são produtos teológicos condicionados pelo tempo e pela cultura. A teologia bíblica, no sentido de teologia na Bíblia e na estrutura da teologia da Bíblia, é, em sentido canônico especial, normativa. Mas ainda está condicionada pelo tempo e pela cultura. Portanto, uma teologização bíblica dinâmica e contínua deve ser feita. A hermenêutica envolve uma tarefa histórica e uma tarefa interpretativa. Ambas as tarefas são necessárias para aplicar o conteúdo bíblico a questões e problemas contemporâneos que exigem uma resposta cristã. Uma nova fase da teologização bíblica é necessária em todas as épocas e culturas.

James Smart destaca o início da década de 1960 como o tempo em que uma visão truncada da teologia bíblica (a ciência bíblica limitada apenas à tarefa histórica) recomeçou a incluir a tarefa interpretativa-teológica. Smart cita a pressão das necessidades socioculturais da comunidade americana e da Guerra do Vietnã como ocasião para seu surgimento (1979, p. 130). Os teólogos reconheciam que a teologia bíblica em termos do que apenas as Escrituras "significavam" (a tarefa histórico-descritiva) era inadequada. A dimensão "meio" das Escrituras (a tarefa interpretativa-teológica) para a sociedade americana contemporânea era imperativa.

A teologia dogmática está claramente condicionada pelo tempo e pela cultura. Não possui a mesma posição normativa que a teologia bíblica.

Representa as afirmações parciais, culturalmente condicionadas e limitadas da igreja que estão focadas nas questões teológicas de outros tempos. Em vista disso, Berkouwer fala da necessidade de "reinterpretar o dogma" (1977, p. 216). A reinterpretação, afirma Berkouwer, "assume uma distinção fundamental: a distinção entre forma e conteúdo, entre as formulações do dogma e a verdade expressa nas formulações" (p. 216, 218). A distinção é a ocasião para a reinterpretação do dogma. Diferentes fases da reflexão teológica são necessárias por causa da natureza limitada e finita no tempo das declarações teológicas em geral. Uma fase dinâmica da teologização é necessária. A necessidade da teologização dinâmica é muito mais crítica em outro contexto cultural, no qual a cosmovisão, o sistema de valores e as necessidades que a teologia tem de tratar são diversos.

Berkouwer observa com alguns detalhes a resposta católica romana à "reinterpretação" do dogma: "Afinal, a verdade infalivelmente formulada deve ser relevante para todos os tempos" (1977, p. 218). Mas ele observa que entre os católicos romanos tem havido uma profunda consciência da natureza historicamente condicionada das declarações dogmáticas da igreja. A atividade de reinterpretar o dogma dentro da Igreja Católica Romana é evidência significativa da necessidade da teologização dinâmica e contínua. Distinguir entre a afirmação imutável (verdade) e a representação mutável da verdade (sua forma) representou um desafio hermenêutico para a Igreja Católica Romana. Eles tinham de reconhecer diferentes fases do trabalho teológico, e era necessário que as afirmações da igreja fossem reinterpretadas, a fim de tratar das questões contemporâneas (p. 220).

Para a igreja protestante, a reinterpretação das confissões da igreja de séculos anteriores para a atual reflexão teológica trouxe tensão. As confissões eram obviamente limitadas pelo tempo (Berkouwer, 1977, p. 224). A necessidade de tal reinterpretação dizia respeito às questões centrais da fé. Berkouwer discute em detalhes como as antigas formulações cristológicas e trinitárias estão sujeitas à reinterpretação (p. 226-227, 258). Na discussão, ele defende uma teologia não cartesiana, uma teologia que tem como horizonte hermenêutico as Escrituras, em vez de um horizonte confessional-credal. Berkouwer defende uma nova teologização que tem as

Escrituras como ponto de partida autoritativo e controla a orientação em tal "reinterpretação" (p. 233-236, 259-261). Berkouwer aponta para a natureza da própria teologia como a razão pela qual a "reinterpretação" ou a nova teologização deve ocorrer:

A teologia mostra poucos sinais de imobilidade serena. Há uma busca incessante acontecendo, uma busca por maneiras de entender o evangelho mais claramente. Não devemos esperar muito da teologia; na melhor das hipóteses, apenas nos dará conhecimento incompleto e compreensão inadequada. Se nos esquecermos de que a teologia será sempre parcial, percorrendo o caminho sem chegar ao fim, ficaremos perturbados com o movimento contínuo da teologia, e os outros ficarão alarmados e perturbados por ela, vendo-a como ameaça à verdade estabelecida. (p. 262-263)

Berkouwer afirma a necessidade da tarefa teológica contínua, observando que a necessidade baseia-se na natureza incompleta e imperfeita de toda reflexão teológica (1 Co 13.12). As objeções à teologização residem no equívoco de que as formulações dogmáticas são, de algum modo, absolutas e perenes. As objeções resultam do não reconhecimento da validade das diferentes fases do trabalho teológico. A crítica dirigida à teologização missionária surge desse equívoco e fracasso. Estão enraizados na visão escolástica da teologia.

É útil também reconhecer que a discussão da reinterpretação do dogma está relacionada ao conceito da contextualização. A teologia dogmática precisa de reinterpretação precisamente porque é uma teologia contextualizada em certo tempo, lugar e cultura. O ato de reinterpretação é uma recontextualização da fé cristã na contemporaneidade, sob a pressão das novas questões que a antiga declaração não trata adequadamente.

A estratégia missionária envolve duas fases da atividade teológica. A

primeira é a fase teórica, que diz respeito aos produtos teológicos e representa os pressupostos que sustentam e orientam a estratégia teológica. A teologia sistemática dá orientação teológica a partir da perspectiva cultural da pessoa, como um povo específico entende a teologia em geral e a missão de Deus em particular. A teologia bíblica dá orientação teológica a partir da perspectiva do que a pessoa percebe como visão bíblica da missão de Deus. A perspectiva cultural também está presente aqui, mas a ênfase está em como os escritores bíblicos entenderam a estrutura da teologia na missão de Deus. A segunda fase é a fase prática, que envolve a teologia de natureza mais imediata, nova e contemporânea. Representa um processo dinâmico no qual a revelação bíblica é o horizonte hermenêutico (como na teologia bíblica acima). As questões contextuais missionárias são o foco da atividade teológica.

Os missiólogos e teólogos contemporâneos que se opõem e criticam a teologização missionária fazem-no por causa da falta de correspondência com um sistema confessional particular de teologia. A crítica também surge, porque desafia as afirmações teológicas tradicionais nesses sistemas. Enquanto elogia os escritores do crescimento da igreja por terem uma teologia bíblica sólida subjacente à prática missionária, Roger Greenway afirma:

A maioria das bases teológicas da missiologia de crescimento da igreja é elaborada depois que os princípios metodológicos de insights e missões foram alcançados através da observação de campo e da experiência. Muitas vezes foram definidas mais em oposição aos argumentos levantados pelos oponentes do crescimento da igreja do que em relação a um sistema reconhecido de teologia. (1976, p. 46)

A declaração ilustra a crítica de que a estratégia missionária de crescimento da igreja é de natureza "pragmática" e, em termos da questão sectária, que não parece estar relacionada a um "sistema reconhecido de teologia". Mas não é a reflexão "pós-ação" também uma teologização válida quando feita

em conexão com as Escrituras? Greenway é positivo ao tratar a missiologia de crescimento da igreja, mas de sua perspectiva reformada ele afirma que a teologia e organização da missiologia é "seriamente deficiente" (p. 46).

Com base na admissão de Greenway de que a teologia bíblica sólida subjaz à missiologia que ele critica, parece que a crítica da deficiência teológica baseia-se em como a teologia foi alcançada (a natureza pragmática da teologia). A relação da teologia com um sistema teológico é um problema. Alguém fica imaginando se os críticos duvidam que os missiólogos do crescimento da igreja têm pressupostos teológicos e tradições que condicionam sua abordagem à tarefa missionária. Talvez seja exatamente o tipo de teologização não sectária em que eles se envolvem que é tão censurável (nova teologização bíblica).

Obviamente, os missiólogos treinados têm tradições teológicas que funcionam como base a partir da qual eles fazem a teologização missionária. É prontamente admitido que a escola de crescimento da igreja está engajada em teologia bíblica sadia. Mas o que quer que se decida sobre as questões das bases teológicas prévias para a teologia missionária, o fenômeno de uma teologia missionária que se desenvolve dos problemas teológicos com as questões contemporâneas missionárias e interage com os argumentos de teólogos sistemáticos é, na verdade, como toda teologia se desenvolve — inclusive a teologia sistemática. A teologização bíblica original e válida, feita no contexto missionário e aguçada pela interação com as teologias sistemáticas, não deve ser vista como "deficiência grave". Mais exatamente, deve ser vista como o processo de desenvolvimento teológico normal que toda teologia sofre, inclusive a teologia missionária.

Ao escrever esta segunda edição, à luz da nova situação no Hemisfério Sul, há a necessidade crítica hoje de articular uma "teologia bíblica" evangélico-pentecostal para substituir a teologia dispensacionalista que influenciou os evangélicos e pentecostais nos cento e oitenta e cinco anos passados. É uma teologia não ortodoxa e pseudobíblica, que desafia os princípios básicos da

teologia da Reforma (Pomerville, 2014, p. 25-83, 87-116, 165-178, 205-212, 461-485). Sugeri que uma teologia bíblica focada no tema do Reino de Deus na Bíblia, como o evangelho de Jesus do presente e dinâmico Reino de Deus, que aponta para a experiência única da habitação do Espírito Santo, deve substituir a teologia orientada a Israel da teologia dispensacionalista que marginaliza o Novo Testamento. A teologia centrada em Cristo, que enfoca o "evento-Cristo" e os eventos que giram em torno desse ponto central da história da salvação, proporcionaria uma verdadeira teologia bíblica para os teólogos êmicos das igrejas no Hemisfério Sul — uma opção real para trabalhar suas próprias teologias bíblicas.

COMO É A ESTRATÉGIA MISSIONÁRIA “PRAGMÁTICA”?

A tese deste capítulo é que a estratégia missionária é “teologizar”. A tese é reiterada na declaração: “A estratégia missionária é o pragmatismo ‘bíblico’”. A frase “pragmatismo bíblico” enfatiza a natureza dinâmica e bíblica da teologia. A estratégia missionária representa a teologização na qual as Escrituras funcionam, fornecendo à igreja orientação para a missão no mundo moderno. Ao considerar a estratégia missionária como pragmatismo bíblico, a combinação dos dois termos ajuda a ilustrar o papel das Escrituras e a natureza contextual dessa teologização dinâmica.

Em termos da contribuição ao evangelicalismo, o pentecostalismo trata diretamente da questão: “Como é a estratégia missionária pragmática?”. A questão chama a atenção para a natureza dinâmica e contínua da teologia e a necessidade de aplicar as Escrituras na vida contemporânea e no ministério da igreja. Aponta para a natureza encarnacional da teologia, para sua natureza e foco contextual. A questão concentra-se na segunda metade da dupla fidelidade da teologia — a fidelidade ao contexto cultural. Tem a ver com a segunda tarefa hermenêutica — a tarefa interpretativa-teológica. A estratégia missionária é a teologização bíblica contínua em que os problemas contemporâneos missionários encontram soluções bíblicas. As Escrituras são de missão funcional por meio da tarefa interpretativa-teológica da hermenêutica.

A Tarefa Interpretativa-Teológica e o Espírito

A crença pentecostal de que o Espírito Santo continua a trabalhar no fim moderno da revelação divina é a principal razão pela qual os pentecostais podem responder tão prontamente à tarefa teórico-interpretativa. Eles

acreditam que a revelação é de natureza dinâmica e contínua (revelação com r minúsculo, o ministério contínuo do Espírito em oposição à revelação com R maiúsculo, ou seja, as Escrituras). Essa crença também lhes permite responder positivamente à questão de "encarnar" a fé cristã em outros contextos culturais. O Espírito Santo, o Supremo Estrategista, está presente para orientar nesse trabalho. Uma orientação pentecostal aponta para duas dimensões da revelação que são cruciais para a estratégia missionária: sua natureza dinâmico-contínua e sua natureza encarnacional. Ambas as dimensões da revelação são cruciais para a tarefa hermenêutica e a fidelidade da teologia ao contexto missionário.

Há várias razões pelas quais a tarefa interpretativo-teológica pode ser negligenciada, assim como o ministério do Espírito. Enquanto o pentecostalismo enfatiza a natureza dinâmica das Escrituras e da revelação, o escolasticismo protestante representa uma distorção fundamental delas. A teologia, as Escrituras e a revelação são transformadas em produtos estáticos. É neste ponto, especialmente, que a fidelidade da teologia missionária ao contexto cultural está seriamente comprometida. Tendo em vista que a teologia foi contextualizada na cultura ocidental, em sua forma acadêmica, o propósito funcional da teologia ocidental foi ofuscado. A teologia-teoria foi separada da teologia-prática. Em termos da teologização missionária, a orientação teológica representa uma distorção fundamental e séria.

D. F. Strauss sustentou que a doutrina do testemunho do Espírito (o testimonium) era o "calcanhar de Aquiles do sistema protestante", por conta da dupla possibilidade da perversão da doutrina — o fanatismo e o racionalismo (Berkouwer, 1975, p. 64). Na primeira possibilidade (fanatismo), o Espírito pode ser a fonte de uma nova revelação que pode se opor às Escrituras. Na segunda possibilidade (racionalismo), o perigo surge da falha em distinguir entre o que é do Espírito e o que é da mente que trabalha dentro de determinada cosmovisão. Em ambas as possibilidades, as Escrituras são empurradas para uma posição secundária. O segundo perigo (racionalismo) e perversão da doutrina do testimonium tornou-se realidade no período pós-Reforma, sob a influência do intenso racionalismo da

filosofia iluminista e do senso comum. Embora não negue o perigo da primeira perversão (fanatismo), a perversão que é o obstáculo atual da teologização missionária evangélica conservadora é o racionalismo. A respeito da segunda perversão (racionalismo), Ramm afirma que "a 'objetivação' fanática das Escrituras pode ser tão prejudicial para sua compreensão adequada quanto a 'subjetivação' assustadora" (1961, p. 99).

Numerosos teólogos têm identificado a influência do escolasticismo protestante no fundamentalismo e no evangelicalismo conservador, especialmente em sua apologética. Em um capítulo anterior, citei Ramm dizendo que ele verificou que a doutrina do testemunho interior do Espírito quase desapareceu da literatura e teologia evangélica (1959, p. 7). A tendência escolástica à argumentação racional suplantou o "testemunho do Espírito" — o testimonium. Ramm afirma que a união da palavra e do Espírito é o fundamento teológico para a teoria de Calvino acerca do testimonium (p. 17). O perigo do racionalismo é a tendência a conceber a revelação somente como produto estático (Revelação com R maiúsculo) e não como obra dinâmica do Espírito com as Escrituras (revelação com r minúsculo). O cerne do perigo na escolástica protestante é a severa limitação da obra "subjetiva" do Espírito Santo com a palavra no fim contemporâneo da revelação. Ramm afirma: "Aqui [sua visão da revelação] jaz o perigo do fundamentalismo, que transforma a revelação em relatório de tribunal e não a vê como a Pessoa divina em conversação com os pecadores" (1961, p. 26). Eu poderia acrescentar: "E não a vê como a Pessoa divina em conversação com os cristãos", limitando o falar divino somente à experiência da salvação.

Em uma discussão sobre a autoridade das Escrituras, Ramm lista três teorias errôneas sobre a "certeza": (1) o romanismo: a igreja infalível é a fonte de certeza; (2) o entusiasmo: a certeza está na revelação imediata pelo Espírito; e (3) a visão do apologista: a certeza das Escrituras é determinada por evidências racionais (1959, p. 12). A separação entre a Palavra e o Espírito está envolvida em todas as três. A abordagem dos apologistas à certeza representa a distorção escolástica da revelação discutida aqui.

No livro Fundamentalism [Fundamentalismo], James Barr afirma que duas correntes da tradição alimentam o evangelicalismo conservador: (1) as ortodoxias protestantes dos séculos XVII e XVIII, com seu dogmatismo; e (2) o pietismo, o aprofundamento da vida espiritual (convenção de Keswick). As duas correntes fornecem ênfase em diferentes áreas do evangelicalismo. O primeiro representa a teologia; a segunda, a expressão prática do cristianismo (Barr, 1978, p. 188-189). Barr identifica a liderança intelectual do fundamentalismo com os teólogos de Princeton Warfield e os Hodges. Estes, declara Barr, tiraram sua posição filosófica da filosofia do senso comum escocês da Grã-Bretanha e do dispensacionalismo dominante de Darby (p. iv). Barr afirma: "O fundamentalismo distorce e trai as verdadeiras preocupações religiosas básicas do cristianismo evangélico, e o faz especialmente através de sua apologética intelectual" (p. v; grifos meus). Ele aponta para a teologia dos Hodges e Warfield, teólogos escolásticos do período pós-Reforma, como aqueles que "moldaram o conjunto de ideias que hoje conhecemos como fundamentalismo" (p. 262). Essa visão da influência dos teólogos escolásticos acima sobre o evangelicalismo é apoiada por Jack Rogers e Donald McKim no livro The Authority and Interpretation of the Bible [A Autoridade e a Interpretação da Bíblia, 1979], um estudo histórico da doutrina das Escrituras.

Barr vê que a corrente "escolástica" da tradição no evangelicalismo tem um impacto excessivo em sua metodologia teológica. Enquanto ele observa que os leigos seguem o modelo e a influência pietista, os teólogos e apologistas seguem o modelo escolástico. Os paradoxos surgem no evangelicalismo conservador, especialmente no fundamentalismo, por causa da influência das duas correntes da tradição. A calorosa visão pessoal e emocional da conversão e a natureza devocional da experiência cristã misturam-se com a fria abordagem apologética intelectual à doutrina. O impacto excessivo da razão na metodologia teológica representa tal paradoxo. Barr vê o paradoxo na visão fundamentalista da autoridade bíblica:

A tentativa de apoiar a fé [evangélica] sobre uma apologética intelectual é,

em si mesma e desde o início, sinal de abandono do núcleo interno dessa fé. A fé evangélica é traída pelo aparato fundamentalista do argumento. Porque a fé, ela substitui a dependência do uso racional das evidências; e no lugar do funcionamento religioso da Bíblia, ela toma, como garantia principal da autoridade das Escrituras, a ausência de erro, especialmente em seus detalhes históricos. (1978, p. 339)

Portanto, a metodologia evangélica não parece ser consistente com a crença e a prática evangélicas. Ela suplanta a questão fundamental da autoridade das Escrituras e a abordagem evangélica das Escrituras, fé, no contexto do testemunho do Espírito.

Vemos o perigo da mistura inconsciente dessas correntes contrastantes da tradição na prioridade escolástica da razão sobre a fé. Barr afirma que os evangélicos evidenciam o impacto do Iluminismo em "sua ânsia de reconhecimento intelectual e sua ostentação da racionalidade e erudição dos apologistas conservadores" (p. 129-130). Ele sente que a atitude objetivista e intelectualista é uma das características menos atraentes de sua literatura (p. 130). Talvez sua falta de atratividade se deva à sua inconsistência, na medida em que tal metodologia racionalista não está de acordo com a fé e com o testimonium da abordagem evangélica das Escrituras.

O paradoxo aparece em proporções ainda maiores quando Barr observa a tendência ao racionalismo fundamentalista no pentecostalismo. Ele afirma que, em vista do lugar central que a "experiência", e não a ortodoxia, desempenha com esse grupo, a manifestação do racionalismo é ainda mais paradoxal (p. 209). A orientação toda do pentecostalismo à presença ôntica do Espírito Santo, sua orientação "Deus conosco", é ameaçada pela "corrente escolástica" da tradição. Tem muito mais a perder em termos de teologia (pneumatologia) do que os outros evangélicos se o efeito da distorção da metodologia racionalista da escolasticismo não for identificado. Ainda mais paradoxal para os pentecostais é a contínua influência da teologia dispensacionalista que começou mais ou menos na mesma época, a

despeito de sua negação da experiência pentecostal com base na dispensação (Pomerville, 2014, p. 29-43, 165-168). Qualquer desenvolvimento da teologia pentecostal tem de lidar com a influência desse "paradigma teológico escolástico". A doutrina crucial da revelação é uma área que precisa de atenção renovada de uma perspectiva não cartesiana, bíblica e pentecostal.

A Tarefa Interpretativo-Teológica e um Conceito Dinâmico de Revelação

A natureza funcional das Escrituras e da teologia aponta para a natureza dinâmica e contínua da revelação (revelação com r minúsculo). A razão pela qual uma visão dinâmica e contínua da revelação é afirmada aqui é chamar a atenção para a distorção escolástica do conceito e sua importância para a tarefa interpretativo-teológica. Afirmar que a revelação está continuando não é negação de que o cânon bíblico está fechado. Nem advoga uma exegese pneumática, o desejo de revelação extrabíblica. Tampouco é defesa de uma abordagem existencial das Escrituras. Pelo contrário, marca um retorno à visão reformada da revelação como de natureza dinâmica e contínua. Em vista do axioma da "palavra inseparável do Espírito", isso marca a reafirmação da visão de Calvino do testimonium. Berkouwer declara que o testimonium "não deve ser isolado ao testemunho do Espírito às Escrituras, [embora] Bavinck e Kuyper tenham rejeitado isso" (1975, p. 45). O testimonium está conectado com toda a vida cristã, permeando a salvação que aparece em Cristo (Jo 15.27; 16.8,13). Essa visão do testimonium afirma que a revelação envolve um falar divino contínuo (revelação com r minúsculo). Bernard Ramm declara: "Como ocorre em todas as instâncias da revelação e inspiração, há a obra interior e acompanhante do Espírito Santo — insight que devemos à exploração de Calvino do testemunho do Espírito Santo não apenas como característica da salvação individual, mas também como acompanhante da doação da revelação especial" (1961, p. 44; grifos meus). Portanto, os teólogos acima dão um quadro do ministério contínuo do Espírito Santo em conexão com a palavra na vida cristã. Os pentecostais, obviamente, endossam totalmente essa visão.

Seguindo Lutero e Calvino, Ramm sustenta uma visão dinâmica da Palavra de Deus (hebraico dabar), afirmando que o caráter de Jesus é revelação, não apenas suas palavras. Ele afirma que há uma dimensão dinâmica e ôntica para a revelação em Cristo (1961, p. 112). Jesus é a "Palavra Viva". Charles Kraft declara concernente à afirmação de Cristo em João 14.6 ("Eu sou [...] a verdade"):

A verdade e a revelação pessoal não são estáticas. Uma pessoa verdadeira falará a verdade. Mas nosso conhecimento da verdade (especialmente no sentido bíblico) não deve ser reduzido ao conceito de "informação verdadeira". [...] Como Jesus fez a verdade, relatou verdadeiramente em viver a verdade, ele genuína e verdadeiramente revelou Deus — não mera informação sobre Deus. Precisamos aprender a distinguir entre tal revelação dinâmica (e verdade) e a informação que é inevitavelmente uma parte, mas nunca o todo de qualquer uma delas. (1979, p. 179)

A dimensão dinâmica do Espírito Santo não pode ser separada do produto informacional. A revelação é a atividade ôntica (Deus conosco) do Deus Espírito Santo. Ramm enfoca especialmente a pregação do evangelho como a Palavra de Deus (1961, p. 116, 118, 149): "Assim, na pregação do evangelho pelas páginas do Novo Testamento, a modalidade da encarnação como revelação especial é continuada; e quando os homens creem nesse testemunho, respondendo-o com fé salvadora, então Cristo vem também ao coração" (p. 116).

Os tratamentos apologéticos da doutrina da revelação têm reforçado a visão estática do conceito na literatura evangélica. Isso ocorre através do uso de argumentos racionais que enfatizam a natureza objetiva da revelação. No livro Revelação Especial e a Palavra de Deus, Ramm apresenta numerosos argumentos nos quais a visão estática da revelação é apoiada. Mas Ramm inclui algumas declarações equilibradas sobre a natureza da revelação (p. 158, 160). No entanto, a preponderância da argumentação é dirigida contra

a visão da revelação ou no liberalismo, ou na neo-ortodoxia ou no catolicismo romano (p. 135-136, 139, 142, 152, 164, 173 e segs.). O resultado frequente do tratamento apologético da doutrina é um tratamento unilateral.

Ao descrever o amplo escopo do conceito de revelação especial em uma declaração orientada à apologética, Ramm observa a dimensão dinâmica do conceito. Mas a ênfase na natureza contínua da revelação diz respeito ao produto informacional:

A forma particular do "estar aqui" [da revelação] e do caráter permanente da revelação é seu aspecto conceitual. Certamente a palavra "revelação" é rica em significado. A palavra de Deus ao profeta é revelação. O ato de Deus é revelação. A iluminação do Espírito é revelação. A volta de Cristo é revelação. O conceito de revelação nas Escrituras é muito rico para ser facilmente esquematizado; também é suficientemente rico para ser aplicado ao lado conceitual da revelação. (p. 151)

O conceito envolve o falar divino, a ação ou o evento divino e, é claro, o produto divino — a palavra divina escrita. Mas no tratamento apologético da doutrina, Ramm representa consistentemente a revelação em seu modo informacional, argumentando a favor de sua superioridade. A falta de explicação nos pontos que lidam com a natureza dinâmica da revelação também revela o tratamento apologético (p. 140-141). A descrição da dimensão dinâmica é obscura em seu tratamento, com vagas referências ao Espírito Santo. Portanto, no tratamento apologético, a dimensão dinâmica não é negada; é banalizada.

Muitas vezes, na mistura curiosa de tradições no evangelicalismo, especialmente no modo apologético, a influência das cosmovisões ocidentais e da metodologia escolástica na teologização afeta negativamente a doutrina crucial da revelação. É representada como produto estático, como

informação. Kraft cita o viés da cosmovisão ocidental como a razão para limitar o conceito de revelação ao modo escrito: "Em consonância com a ênfase da cultura ocidental [o alto valor ocidental na informação], aceitamos a informatização da revelação e muitas vezes perdemos a capacidade de imaginar que poderia ser qualquer outra coisa" (1961, p. 179). Kraft também observa que, com o foco ocidental no "conhecimento como informação" (a visão noética de "conhecer" obscurece o "conhecimento" ôntico), estão o "medo subjacente da subjetividade" e o desejo de conhecer objetivamente (1979, p. 183). Ele ressalta as visões ortodoxas estáticas da revelação como o resultado da cosmovisão ocidental (p. 185-86).

A revelação é informação e encontro com o Espírito de Deus (Ramm, 1961, p. 158). Kraft esclareceu a questão, quando afirmou que a revelação é uma atividade divina e contínua e não mero produto final dessa atividade (1979, p. 178-185). Qualquer limitação do conceito de revelação aos produtos dessa atividade viola o axioma da Reforma da "palavra inseparável do Espírito", bem como a doutrina do testimonium. Em uma declaração equilibrada, Ramm acrescenta: "A revelação é evento e interpretação, encontro e verdade, pessoa e conhecimento" (1961, p. 16). A revelação é atividade e essa atividade deixa um produto, a revelação especial lançada em forma escrita. Mas a revelação especial é também a "poderosa vinda de Deus, bem como a vinda concreta de Deus" (p. 21). Embora o espaço proíba um esclarecimento adicional sobre o assunto neste momento, usando a abordagem anterior de Ramm, podemos dizer que o conceito de revelação também é rico o suficiente para ser aplicado ao lado dinâmico da revelação e abrange o ministério carismático exterior do Espírito (revelação com r minúsculo).

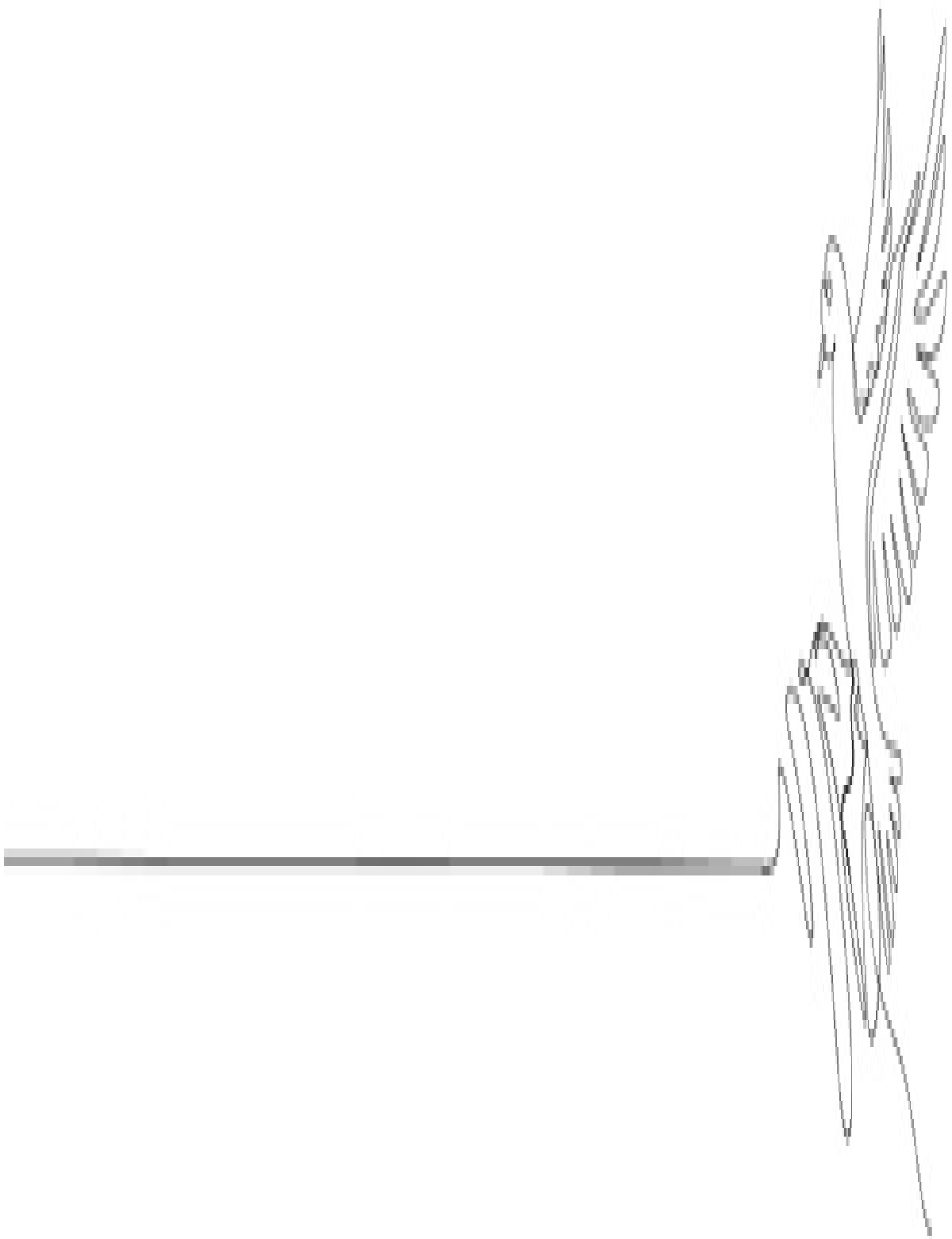
Limitar o conceito de revelação afeta seriamente a estratégia missionária. Apresenta um quadro de revelação no qual a atividade do Espírito Santo em seu papel missionário é obscurecida. Os ministérios carismáticos exteriores do Espírito entre o povo de Deus também são obscurecidos. O fator do testemunho do evangelho sendo confirmado pelos "sinais que se seguem" também é eliminado. Uma restrição tão séria do ministério do Espírito Santo não pode deixar de retardar a missão contínua no mundo. É o que

especialmente ocorre entre a maioria dos não evangelizados, as pessoas influenciadas pelo animismo.

Os conceitos das Escrituras e da teologia são distorcidos quando a dimensão dinâmica do Espírito está ausente na revelação. A ênfase da Reforma no princípio ôntico da teologia e na natureza funcional das Escrituras enfatiza a verdade de que eles têm a ver com a atividade de Deus na contemporaneidade. A ideia de que a revelação, as Escrituras e a teologia têm uma dimensão dinâmica valida os esforços contemporâneos de contextualização. A atividade divina pode ser esperada nesses esforços. Isso é importante para as culturas em que os esforços para contextualizar o evangelho envolvem encontros de poder com o mundo espiritual. A visão das Escrituras como animada pelo Espírito quando proclamada, autoautenticada e suficiente para realizar seu propósito redentor encorajaria e incitaria os esforços evangelísticos entre as sociedades orientadas ao animismo. O medo do sincretismo seria substituído pela percepção de que a Palavra de Deus é viva e poderosa, uma palavra que tem o poder de transformar pessoas e culturas quando é proclamada com a capacitação do Espírito Santo.

A autoridade "real" das Escrituras em tais sociedades nunca será argumento racionalista concernente à exatidão histórica de um "livro", mesmo que seja um livro sagrado (importante como é a natureza histórica da Bíblia, metodologicamente falando). O testemunho sobrenatural do Espírito Santo no coração, a demonstração da Palavra de Deus em transformar o comportamento e a Palavra confirmada com "sinais que se seguem" só poderiam ser uma autoridade adequada nessas circunstâncias. Além disso, em qualquer circunstância, somente Deus é testemunho adequado para Deus. A fé cristã diz respeito à atual atividade e governo do Reino de Deus, não sendo mera fé intelectual. Essa é a mensagem corretiva do pentecostalismo para uma fé protestante impactada pelo Iluminismo. A história da igreja no Hemisfério Sul no século XXI tem confirmado as afirmações acima sobre a revelação contínua e dinâmica.

6 As Questões Missionárias Contemporâneas e Pentecostais



Este capítulo discute a atividade de Deus nas missões: Como Deus está ativo nas missões hoje é questão fundamental no debate missiológico. Claro que a resposta à pergunta deve vir em humildade, por causa das múltiplas maneiras pelas quais Deus se relaciona com a humanidade. Contudo, em resposta à questão da teologia missionária contemporânea, podemos perguntar: "Deus está imediata e principalmente envolvido em movimentos revolucionários que desafiam a injustiça social e política?" (Deus-mundo-igreja). Ou: "É a atividade de Deus mediada pela igreja, quando ela se envolve em 'Missões da Grande Comissão'?" (Deus-igreja-mundo). Podemos ser ainda mais específicos. Após a revelação do evangelho do Reino de Deus em Jesus Cristo: "Como Deus está ativo no mundo em que vivemos nesta parte específica da história da salvação ?". Embora possamos crer que Ele está ativo nos dois aspectos supramencionados, será que existe uma razão pela qual podemos esperar que Deus esteja primariamente ativo no mundo de hoje? As várias respostas teológicas às perguntas levantam questões importantes da teologia missionária contemporânea em foco. A teologia pentecostal tem muito a contribuir para resolver a crise em relação à atividade problemática de Deus no mundo.

Devemos também mencionar o seguinte "qualificador" para nossa discussão sobre a atividade de Deus no mundo de hoje. A aparição de Jesus no meio da história da salvação com o evangelho do Reino de Deus, envolvendo o dom da habitação do Espírito, não era meramente a notícia de que o Messias chegara e tudo continuaria como de costume em Israel, de acordo com as "expectativas dos judeus" (como na teologia centrada em Israel do dispensacionalismo). Não, estou falando de uma "surpresa divina" que surgiu no Israel do século I, algo que os profetas desejavam examinar, mas não conseguiram, o mistério de Cristo que não foi dado a conhecer a outras gerações (Ef 3.4-6): a surpresa de um Reino universal de Deus que chegou antes de sua consumação final no término dos "últimos dias". Isso envolvia a criação de um novo povo de Deus — judeus e gentios nascidos do Espírito —, habitado pelo Espírito Santo para cumprir a missão de Cristo no mundo. Para nos orientar no importante "evento de Cristo" no meio da história da salvação, com todos os eventos que se seguem, devemos nos concentrar nas elevadas palavras do apóstolo Paulo em Filipenses sobre

Jesus:

[...] tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; e, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte e morte de cruz. Pelo que também Deus o exaltou soberanamente e lhe deu um nome que é sobre todo o nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão nos céus, e na terra, e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai. (Fp 2.7b-11)

Em Efésios, quando Paulo quer descrever o poder do Espírito Santo que habita nos cristãos, por causa do "evento-Cristo" no meio da história da salvação, a chegada de seu "Reino de Deus" e a posição de Cristo no céu depois de sua obra de redenção, ele refere-se a:

[...] a sobre-excelente grandeza do seu poder [de Deus] sobre nós, os que cremos, segundo a operação da força do seu poder, que manifestou em Cristo, ressuscitando-o dos mortos e pondo-o à sua direita nos céus, acima de todo principado, e poder, e potestade, e domínio, e de todo nome que se nomeia, não só neste século, mas também no vindouro. E sujeitou todas as coisas a seus pés e, sobre todas as coisas, o constituiu como cabeça da igreja, que é o seu corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todos. (Ef 1.19-23)

Algo "novo" aconteceu no meio da história da salvação. Em Cristo tudo se cumpriu. A atividade de Deus no mundo nunca mais seria a mesma após este "evento-Cristo". Existe um novo paradigma para a atividade de Deus no mundo. Cristo voltou ao céu e foi entronizado para governar "acima de todo principado, e poder, e potestade, e domínio", e o poder do Espírito Santo é liberado no mundo para capacitar o corpo de Cristo a cumprir a missão redentora de Cristo.

Portanto, para os pentecostais, as questões sobre a atividade de Deus no mundo não são questão de debate teológico, mas de experiência pessoal com o Espírito Santo, uma experiência verificada pelo Novo Testamento e tudo o que diz sobre o evento-Cristo e suas consequências. Deus escolheu mediar sua presença, poder e Palavra na história da salvação. Anteriormente, Ele enviou profetas para falar com seu povo, bem como de várias outras maneiras; mas no ponto central da história da salvação, enviou seu Filho — o Verbo encarnado — e falou através dEle (Hb 1.1-2). Jesus Cristo escolheu os discípulos e os enviou ao mundo, e depois enviou o Espírito Santo para capacitá-los a proclamar as "Boas Novas do Reino de Deus". Em vez de uma visão um tanto deísta das atividades de Deus no mundo, que vê suas atividades principalmente em movimentos sociopolíticos, os pentecostais percebem que Deus está imediata e explicitamente envolvido no mundo sobretudo através da atividade do Espírito Santo no que tem sido chamado de "missões da Grande Comissão" — a proclamação das Boas Novas de Jesus Cristo e do seu Reino, e o discipulado das nações através da plantação de igrejas. Esses atos mediados de Deus, no ponto central da história da salvação, estão no contexto autoritário e controlador da missão de Cristo no mundo.

Embora não neguem a atividade soberana de Deus nos movimentos da história e sua influência nos movimentos sociopolíticos entre a humanidade, os pentecostais veem claramente as atividades redentoras de Deus articuladas no Novo Testamento. Os atos de Deus são mediados através da igreja pela capacitação do Espírito Santo. Para cumprir sua missão, a igreja não é apenas capacitada pelo Espírito, mas também por sua agência (ele é um "missionário" — um Espírito que testemunha). Ele é o meio pelo qual o Deus triúno escolheu manifestar seu poder na missão redentora. Dizer isso não é equiparar completamente o Reino de Deus com a igreja ou abandonar a visão trinitária de missão. Em vez disso, enfatiza os "meios encarnacionais" (a encarnação e a habitação do Espírito no povo de Deus) da revelação e missão de Deus, e a importância da igreja como veículo para levar esse Reino de Deus ao coração dos homens e mulheres. Dizer que a igreja, capacitada pelo Espírito Santo, está ativa em cumprir a missão de Deus, é apontar para a verdadeira natureza da missão trinitária.

As Escrituras são o critério primário e autoritário pentecostal para identificar a atividade de Deus no mundo. Mas esse critério também envolve o ministério vivificante do Espírito Santo. A Palavra de Deus é uma palavra dinâmica e viva. Para os pentecostais, os "céus não são de bronze", e a voz profética não é silenciosa quando se engaja em missão. A atividade de Deus no mundo não é mera "atividade calada" e teórica, a obra de um "Cristo anônimo" nos eventos da história. O Espírito fala na pregação da palavra escrita e através de profecias, línguas e interpretação de línguas. As profecias, línguas e interpretação de línguas — a revelação com r minúsculo — estão subordinadas à Palavra escrita autorizada. Além disso, o Espírito Santo ilumina a palavra proclamada e a confirma com os sinais carismáticos exteriores do Espírito. Esse "executivo" da missão continua a ministrar guiando as respostas teológicas do missionário às questões e problemas da missão contemporânea (teologização dinâmica na missão).

QUESTÕES MISSIONÁRIAS COM AS LACUNAS PNEUMATOLÓGICAS

As questões missionárias contemporâneas revelam claramente um grande problema com as lacunas da pneumatologia na teologia missionária. A prática missionária inevitavelmente reflete deficiências na teologia missionária (teoria missionária). A correção ocorre quando as questões contemporâneas forçam os missiólogos a examinar as Escrituras novamente. Ao fazer isso, a doutrina negligenciada do Espírito Santo é repetidamente ressuscitada de uma forma ou de outra. É essa dimensão da missão trinitária que está cada vez mais em foco hoje — o papel do Espírito Santo na missão redentora de Deus hoje. A descrição a seguir referente às questões missionárias contemporâneas concentra-se nas questões em que a pneumatologia é negligenciada. O tratamento dessas questões não se deve meramente à seleção de um missiólogo pentecostal. Essas questões são questões representativas da teologia missionária contemporânea; apontam para uma lacuna na teologia ocidental, onde a doutrina do Espírito Santo é negligenciada.

O capítulo 3 descreveu a distorção teológica na teologia ocidental e a consequente negligência ao Espírito na história da teologia e prática missionária. De modo geral, a visão não experiencial da fé cristã, a visão estática da teologia e revelação, e a erosão do senso do sobrenatural estão todas ligadas ao subdesenvolvimento da pneumatologia no cristianismo ocidental. Desenvolveu-se uma visão predominantemente racionalista, embora ortodoxa. Nessa visão, para todos os propósitos práticos, após a experiência de conversão, Deus deixa de estar ativamente envolvido nos assuntos dos cristãos. A posição vê que a atividade de Deus no mundo de qualquer outra maneira, que não na experiência de conversão, é problemática.

A dimensão subjetiva da fé cristã é frequentemente tratada em termos pejorativos na literatura evangélica (particularmente na literatura dispensacionalista), como se fosse de natureza de antifé. Mas a dimensão espiritual subjetiva não deve ser denegrida, porque isso distorce o caráter fundamental da fé cristã. Por exemplo, não "espiritualizamos" quando dizemos que as Boas Novas de Jesus sobre o Reino são um reino do coração; é um reino espiritual onde Deus Espírito Santo demonstra seu poder. Dizer que o verdadeiro povo de Deus é nascido do Espírito, tanto judeu quanto gentio, não é "espiritualizante" ou "teologia da substituição"; o verdadeiro povo de Deus é de natureza verdadeiramente espiritual e não é determinado por ancestralidade (Jo 1.12-13). Qualquer negligência da dimensão experiencial da fé toca tudo o mais. Tem um impacto negativo na vida devocional e na nossa teologia. Em última análise, a negligência da dimensão espiritual subjetiva do cristianismo envolve nossa visão da atividade de Deus na experiência cristã e nossa visão da atividade de Deus no mundo. No entanto, esse tipo de reducionismo teológico ocorre na teologia dispensacionalista e afeta negativamente a teoria e prática missionária, sobretudo em culturas que enfatizam a comunidade e sua "condição de povo".

A falha do evangelicalismo em reconhecer sua herança teológica e o impacto do escolasticismo protestante, especialmente o "hiato pneumatológico", resulta na perda de importante perspectiva avaliativa para visualizar os movimentos pentecostais e o fenômeno missionário pentecostal. Por exemplo, em The Christian World Mission: Today and Tomorrow [A Missão do Mundo Cristão: Hoje e Amanhã], J. Herbert Kane trata o movimento pentecostal-carismático como problema quando o discute na seção intitulada "Problemas Contínuos". Ele não acredita que o movimento seja parte da solução para preencher o vazio experiencial no evangelicalismo contemporâneo, um movimento de renovação que preenche a enorme lacuna teológica deixada pela ortodoxia escolástica. Kane afirma que a popularidade do movimento carismático deve-se, em parte, ao impacto do existencialismo! Ele declara: "O existencialismo na filosofia e na teologia, com ênfase na experiência pessoal, criou um clima no qual esse tipo de movimento orientado à experiência pode prosperar e crescer" (1981, p. 267). Kane não percebe o fato de que a teologia existencial e o movimento carismático são respostas a uma ortodoxia excessivamente racionalista e

orientada para a estática.

Atribuir a popularidade do movimento carismático, mesmo que em parte, ao impacto da filosofia e da teologia existencial em lugar de uma renovação genuína do Espírito, uma dimensão válida da fé cristã, revela como a ortodoxia estática e sua apologética racionalista estão no mundo ocidental. O tratamento de Kane do movimento carismático em sua maioria é objetivo, e ele menciona a grande negligência ao Espírito Santo no evangelicalismo (1981, p. 270-272). Mas ele não mostra ter consciência das raízes teológicas dessa negligência. A teologia existencial é um sintoma da negligência; não é a causa do movimento ou seu cadinho. Tampouco há qualquer influência mútua ligando os dois fenômenos, a não ser o fato de que a teologia existencial e o pentecostalismo enfatizam a "experiência cristã". Salientar essa semelhança não é mais relevante do que salientar que os existencialistas respiram o mesmo ar que os pentecostais! Em vez da visão de que o pentecostalismo é um problema contínuo nas missões, a questão crucial é a natureza da atividade de Deus no cristianismo ocidental e o fim da dimensão experiencial da fé cristã.

A PROBLEMÁTICA ATIVIDADE DE DEUS NAS MISSÕES

O silêncio ocidental sobre o Espírito diante das questões atuais nas missões criou uma crise em relação à doutrina da providência de Deus. O fato de que a providência de Deus e o Reino de Deus são problemáticos na teologia missionária contemporânea é sintomático. Eles fornecem importante contexto teológico para discutir as questões missionárias contemporâneas.

"O Reino" e a Atividade de Deus

O tema do Reino de Deus surgiu como fonte da qual as respostas teológicas aos problemas missionários são dadas. Alguns dos problemas tratados por esse tema são a natureza missionária da igreja, a justiça social, a pobreza, a renovação religiosa e a contextualização da fé cristã nas diversas culturas do mundo em desenvolvimento. Mas o tema do Reino recebe várias interpretações na teologia missionária. Surge a pergunta: "Como o Reino de Deus é manifestado nas missões hoje?". O tema do Reino de Deus trata diretamente da questão da atividade multiforme de Deus no mundo de hoje; o tema deve ser o "centro do palco". Tem uma afinidade teológica com a doutrina da providência de Deus, que diz respeito a Deus e à presença e governo todo-inclusivo de Cristo no mundo "nos bastidores". Os problemas missionários acima mencionados referem-se a como Deus está ativo nas missões contemporâneas. A visão pentecostal do Reino de Deus representa um paradigma bíblico singular no cristianismo moderno para a abordagem e solução desses problemas. Se é verdade que o tema do Reino é dimensão bíblica significativa para a solução desses problemas, então é razoável supor que a negligência desse tema resultaria em problemas missionários com significativas lacunas pneumatológicas. Em outras palavras, se de alguma forma o Reino está "oculto" do evangelicalismo contemporâneo, então ele está retardando a missão e também resultando inevitavelmente em

problemas missionários, nos quais a deficiência na pneumatologia é endêmica.

No artigo “Pregando o Reino de Deus”, I. Howard Marshall acha surpreendente o “silêncio” contemporâneo sobre o Reino de Deus, porque os estudiosos do Novo Testamento concordam universalmente que o tema é central nos Evangelhos e nos ensinos de Jesus Cristo. Marshall atribui o silêncio à falta de expectativa entre os cristãos contemporâneos e à perda da crença na intervenção divina na história. Ele também cita a dificuldade de definir o conceito por causa de suas referências “já” e “ainda não” no Novo Testamento (1977, p. 212).

Em Church Growth and the Whole Gospel [Crescimento da Igreja e o Evangelho Integral], de C. Peter Wagner, ele menciona que a “ideia do Reino” foi ressuscitada no evangélico logo após a Segunda Guerra Mundial. Ele analisa a ironia envolvida no fato de que o Reino de Deus era central na pregação e ensino de Jesus, mas raramente é mencionado nos círculos evangélicos. Wagner atribui isso a distorções decorrentes do “evangelho social”, do dispensacionalismo e do apocalipticismo cético, os quais forneceram a falsa justificativa para a negligência do Reino no evangélico (1981, p. 2-3). Outra possível razão para a negligência no evangelicalismo contemporâneo são as implicações pneumatológicas do tema. Para ajudar a esclarecer o ponto, Wagner identifica duas categorias de “sinais” do Reino de Deus:

• Categoria A: Sinais sociais ou sinais aplicados a uma classe geral de pessoas.

São (1) pregar as Boas Novas aos pobres, (2) apregoar liberdade aos cativos, (3) pôr em liberdade os oprimidos e (4) anunciar o Ano do Jubileu (“o ano aceitável do Senhor”).

• Categoria B: Sinais pessoais ou sinais aplicados a indivíduos específicos.

São (1) dar vista aos cegos, (2) expulsar demônios e espíritos malignos, (3) curar os doentes, (4) fazer os coxos andarem, (5) limpar os leprosos, (6) restaurar a audição aos surdos e (7) ressuscitar os mortos. (p. 16)

Os sinais da categoria B são facilmente identificados com a expressão pentecostal da fé cristã. Envolvem o ministério carismático exterior do Espírito Santo. Os evangélicos podem ter evitado o tema do Reino e, até certo ponto, suas obrigações sociais, porque os sinais da categoria A estão ligados ao "evangelho social" do cristianismo liberal. Mas eles também poderiam ter negligenciado o tema central do ministério de Jesus, por causa dos sinais da categoria B, que caracterizam e apoiam a teologia pentecostal. Sem dúvida, o tema do Reino de Deus enfatiza duas áreas grandemente negligenciadas no evangelicalismo conservador — as implicações sociais e pneumatológicas do evangelho. Os pentecostais negligenciam a primeira área com outros evangélicos. Obviamente, a segunda área refere-se especificamente à natureza carismática exterior da pneumatologia. É essa "dimensão oculta" do Reino de Deus no evangelicalismo (ou a falha em considerá-la atividade válida de Deus hoje, sinais da categoria B) que ressalta a contribuição pentecostal para a missão contemporânea.

A frequente menção do tema do Reino de Deus e sua articulação bíblica e teológica ao longo deste estudo indicam a importância para o desenvolvimento da teologia da pneumatologia e da missão. A ligação entre o tema do Reino de Deus e a pneumatologia são as Boas Novas do Reino de Deus (o Reino que Jesus proclamava estar "presente") e envolve a dupla verdade do evangelho: (1) a morte redentora de Cristo, mais (2) o dom do Espírito Santo. Nossa crença é que o tema bíblico do Reino de Deus representa os fundamentos teológicos da teologia pentecostal. O Reino de Deus representa o poder dinâmico e o Reino de Deus no mundo. O Reino, no sentido bíblico, designa a entrada sobrenatural de Deus na história na

pessoa de Jesus Cristo; ele veio declarando que o Reino de Deus havia chegado (Lc 11.20). O Reino é sinônimo da atividade de Deus; é expressão mais fértil para o governo de Deus e seu poder liberado no mundo. Na nova era do Espírito, o Novo Testamento mostra que o poder e a atividade de Deus entre o povo envolvem a Terceira Pessoa da Divindade, o Espírito Santo. A vinda da nova era caracteriza-se por uma nova dimensão plena do Espírito de Deus (Jo 1.33; 3.34). Essa obra do Espírito entre os crentes envolve a dimensão interior da fonte da vida e a dimensão carismática exterior (Grassi, 1978, p. 7-8; Montague, 1976, p. 32, 366). A dimensão exterior e carismática do ministério do Espírito Santo identifica-se no Novo Testamento com o conceito do Reino (Lc 24.49; At 1.3-8; 2.4). O Reino de Deus refere-se à atividade mediada pelo Espírito Santo na e através da igreja em sua missão ao mundo.

Uma Crise na Doutrina da Providência de Deus

G. C. Berkouwer dedica um capítulo para essa crise na doutrina da providência de Deus no livro Studies in Dogmatics: The Providence of God [Estudos sobre Dogmática: A Providência de Deus, 1952]. Ele cita três motivos que ocasionaram a morte da doutrina no mundo ocidental: o científico, a projeção e o catastrófico (p. 17). O primeiro motivo, o científico, aparece repetidamente no estudo. É primariamente cultural e corrói o sentido do sobrenatural no mundo ocidental. O segundo motivo, a projeção, é o mais radical. Foi usado por Marx, Feuerbach, Nietzsche e Freud para descartar o caráter-verdade da religião, explicando sua tenacidade na história. O motivo é expresso das seguintes maneiras: "a religião é a projeção do homem cercado pelos poderes da natureza", ou "a teologia é a antropologia", ou "a religião é o ópio das massas", e assim por diante (Berkouwer, 1952, p. 19-20). O terceiro motivo de Berkouwer, o catastrófico, é especialmente relevante para a discussão da crise em conexão com a teologia missionária contemporânea. Tem a ver com os terrores e sofrimentos catastróficos da humanidade e as condições deploráveis sob as quais a maioria da raça humana existe no mundo moderno. A doutrina da providência tem de abordar como Deus está ativo em tal mundo. Por sua

vez, a teologia missionária tem de articular como Deus está ativo no cumprimento de sua missão hoje, e também qual deve ser a resposta da igreja em tal mundo.

O motivo da catástrofe e a resultante crise da providência tornaram-se proeminentes nos círculos missionários, à medida que os líderes das igrejas jovens do mundo em desenvolvimento envolviam-se mais no movimento missionário mundial. Quando começaram a falar das lutas com a pobreza e a injustiça social, sobretudo nos círculos ecumênicos, a luta de parte da igreja mundial tornou-se o foco da teologia missionária. A história do Conselho Missionário Internacional após a Segunda Guerra Mundial revela a crescente conscientização por parte do movimento missionário mundial das condições deploráveis em algumas das nações emergentes. A agenda do Conselho Missionário Internacional começou a mostrar preocupação crescente com as injustiças sociais, econômicas e raciais que estão ocorrendo no mundo. A atenção às dimensões socioeconômicas e políticas da missão da igreja desafiou a teologia missionária a ser relevante para um novo mundo emergente. Um aspecto válido da missão da igreja no mundo estava entrando em foco, e a teologia missionária precisava abordar essa dimensão da missão da igreja no novo mundo.

A crise relativa à atividade de Deus no mundo tornou-se aguda, quando as condições do mundo em desenvolvimento começaram a dominar a agenda do pensamento missionário. Em outras palavras, a crise no contexto missionário — a pobreza, a violência e a opressão começaram a impactar excessivamente a teologização missionária. Essas questões tornaram-se o horizonte hermenêutico para a teologização missionária. O mundo, dizia-se, define a agenda para as missões (Deus-mundo-igreja). A "Grande Comissão", a proclamação do evangelho, foi engolida pela justiça social e por outras preocupações sociais. Em certo sentido, a natureza "catastrófica" do contexto missionário e suas necessidades prementes ofuscaram a confiança na atividade de Deus através das Escrituras, o verdadeiro horizonte hermenêutico da teologia missionária. Em última análise, a mudança metodológica de horizontes saindo das Escrituras para o "mundo" constituiu um comprometimento na autoridade bíblica. O "falar de Deus

pelo mundo" de Deus tornou-se a norma em vez do falar de Deus pelas Escrituras. Esse fenômeno traz à mente o histórico "declínio do Espírito" anteriormente citado na história da salvação. O senso decrescente da presença ativa de Deus resultou no aumento de atenção à revelação mais objetiva (neste caso, a palavra escrita). A presença ativa e redentora de Deus pareceu diminuir, de modo que a ênfase deísta-providencial a substituiu.

A crise da providência na missão contemporânea envolve mais do que a obscuridade da atividade de Deus, mediada pelas Escrituras. Dizem que Deus não apenas fala pelo mundo, mas sua atividade imediata também se encontra nos movimentos revolucionários do mundo. A obscuridade da atividade mediada de Deus pela igreja (Deus-igreja-mundo) através do ministério do Espírito Santo torna-se completo. Agora precisamos descobrir onde Deus está ativo no mundo e nos unirmos a Ele para participar da missão de Deus (Bass Bassham ham, 1979, p. 68). Para muitos, já não estava claro onde Deus estava trabalhando em sua missão redentora. As necessidades catastróficas do contexto missionário levaram, em alguns círculos, ao abandono da atividade mediada de Deus nas missões (Deus-igreja-mundo) para a busca por sua atividade imediata naqueles eventos contextuais catastróficos.

Portanto, a crise na doutrina da providência de Deus fornece a base para algumas questões missiológicas cruciais. O que é missão? É a busca pela presença de Deus nos movimentos sociopolíticos e o alinhamento com esses movimentos? Qual é, então, o papel da igreja? Qual é o papel das Escrituras? E o que dizer da missão da "Grande Comissão", a igreja motivada pelo Espírito e enviada ao mundo para proclamar a salvação do pecado feita por Deus? E quanto ao evangelismo? No livro The World Council of Churches and the Demise of Evangelism [O Conselho Mundial de Igrejas e o Fim do Evangelismo], Harvey Hoekstra fala de uma reconceitualização da missão na teologia conciliar depois da integração do Conselho Missionário Internacional com o Conselho Mundial de Igrejas. A "nova missão" foi caracterizada pela crise acima sobre o modo da atividade de Deus no mundo. Isso deu à humanização a ênfase principal da missão. Hoekstra mostra como essa "nova missão" resultou no fim do evangelismo e

da missão da Grande Comissão na história do Conselho Mundial de Igrejas (1979, p. 12, 21, 26-27, 69).

O erro metodológico decorrente da "crise na providência" foi a perda das Escrituras como ponto de partida autoritário para a teologia missionária. Alguns na Terceira Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Nova Deli, em 1961, reconheceram o perigo de uma metodologia teológica que partisse do contexto missionário. Bassham afirma que alguns dos participantes viram uma "dificuldade metodológica básica [...] nesse modo de abordar a teologia missionária" (1979, p. 68). Bassham afirma ainda que eles pensaram que a ideia de participar na missão de Deus no mundo

corria grande risco de romper com os controles necessários (teológicos, litúrgicos e canônicos) que a igreja dolorosamente desenvolveu no transcurso da história. [...] O método de buscar a presença de Deus nas situações contemporâneas corre o risco de assumir uma "segunda fonte de revelação" (no "mundo") descontrolada pelos critérios teológicos fornecidos pela revelação dada de Cristo. (p. 68-69)

A redefinição da missão está diretamente relacionada à hermenêutica "contextual" conciliar. Na busca por relevância, a teologização missionária foi excessivamente impactada pelo contexto, resultando no comprometimento da autoridade bíblica. O comprometimento afetou a agenda da missão em si. A redefinição da missão está diretamente relacionada à crise na natureza da atividade de Deus nas missões. Bassham afirma:

A nova compreensão da missão mudou radicalmente a visão tradicional de Deus e sua relação com o mundo. A missão já não era cumprida principalmente pela igreja: a nova ênfase ressaltou que a relação primária de Deus é com o mundo e é o mundo, e não a igreja, que é o foco do plano de Deus. O valor do insight, conforme declarado e desenvolvido, tendia a

negligenciar completamente o significado e a importância da aliança de Deus com seu povo e o chamado à "obediência da fé entre todas as gentes pelo seu nome" (Rm 1.5). (p. 69)

O novo padrão de Deus-mundo-igreja agora substituiu o padrão missionário clássico de Deus-igreja-mundo (p. 69). Sob a pressão do contexto catastrófico missionário e da hermenêutica defeituosa, o que começou como esforço para descobrir a verdadeira natureza holística da missão da igreja levou a uma redefinição fatal de "missão". A redefinição excluiu a Grande Comissão como o significado missionário para o mundo contemporâneo.

A ideia de missões (plural) — como igreja capacitada e enviada ao mundo para tornar Jesus Cristo conhecido como Senhor e Salvador, persuadindo homens e mulheres a tornarem-se discípulos e membros responsáveis de sua igreja — foi substituída pela ideia de que "a igreja é missão". No mundo contemporâneo, essa "missão" significa melhorar a condição humana. Tudo o que a igreja é chamada para fazer é missão. A capitulação às pressões do contexto missionário é evidente, na medida em que o próprio objetivo missionário é considerado negociável. A questão tática sobre a ênfase missionária tem permissão de alterar a teoria missionária básica. O comprometimento na autoridade bíblica permitiu tal erro estratégico. Contudo, se o tema do Reino de Deus fosse levado a sério, esse desvio da missão da igreja não teria ocorrido, porque o evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus refere-se tanto à justiça social quanto à proclamação do evangelho (Lc 4.18-19). Falando sobre os dois termos "missão" e "missões", Lesslie Newbigin afirma:

Qualquer progresso no pensamento e na ação depende da capacidade de discernir e afirmar tanto a relação entre as coisas quanto a distinção entre as coisas. Ou, dito de outra forma, depende da capacidade de olhar uma coisa de cada vez, sem cair na ilusão de pensar que é a única coisa que existe. (1960, p. 23)

Newbigin deu uma advertência profética durante o período em que a integração do Conselho Missionário Internacional e o Conselho Mundial de Igrejas estava sendo discutida:

Agora, o meu apelo é que, se o ecumenismo não tem de significar o cristianismo sem o seu fio condutor, uma das nossas necessidades hoje é identificar e distinguir a tarefa missionária estrangeira específica dentro da missão total da igreja, entendida em termos ecumênicos. (p. 23)

A falha em diferenciar "missão" e "missões" nas teologias conciliares missionárias tirou o fio condutor da fé cristã. Ampliar a missão para incluir tudo o que a igreja deve fazer sem discriminação resultou na redução prática do conceito de missão. Aquilo que não deve ser negligenciado, a visão missionária mais estreita — a Grande Comissão —, foi negligenciado. É o que foi documentado na história subsequente do Comitê sobre Missão e Evangelismo Mundial do Conselho Mundial de Igrejas (Hoekstra, 1979; Johnston, 1978).

A MISSIO DEI E A “NOVA MISSÃO”

Portanto, uma das questões mais fundamentais e cruciais da missão contemporânea emerge do contexto da atividade problemática de Deus no mundo — a natureza da missão da igreja. O trampolim teológico para a redefinição da missão é o conceito da Missio Dei (missão de Deus). A ideia em si não fornece uma base para a redefinição da missão como “nova missão”. Mas o uso por missiólogos conciliares representa um desvio do significado original na discussão contemporânea, bem como um desvio do uso tradicional na missiologia católica romana. Em seu surgimento nos círculos missionários protestantes na reunião do Conselho Missionário Internacional em Willingen, Alemanha, em 1952, apontou uma solução para a crise sobre a atividade de Deus no mundo. A Missio Dei surgiu em conexão com a discussão da visão trinitária missionária (Rosin, 1972, p. 6-7). A visão envolve especificamente o princípio da missão “delegada” e os papéis do Filho e do Espírito ao comissionar a igreja nas missões. Mas a modificação e interpretação do conceito por alguns missionários conciliares reflete a crise em relação à atividade problemática de Deus nas missões.

H. H. Rosin fez um crítico estudo literário do conceito da Missio Dei para determinar seu significado original e a função na discussão missiológica protestante (“Missio Dei”: Um Exame da Origem, Conteúdo e Função do Termo na Discussão Missiológica Protestante, 1972). Seu estudo apoia a alegação de que a frase Missio Dei referia-se originalmente à visão trinitária missionária. Rosin mostra que o conceito foi posteriormente usado por missiólogos conciliares para apoiar sua “nova missão”, na qual a justiça social e outras preocupações sociais eram seu objetivo. Eles afirmavam que a atividade imediata de Deus nos movimentos de libertação era a maneira da atividade de Deus no mundo contemporâneo missionário.

O livro Mission of God [A Missão de Deus], de Georg F. Vicedom (1965),

trouxe a frase Missio Dei para uso popular nos círculos missionários protestantes. Vicedom colocou a origem da frase na Conferência em Willingen do Conselho Missionário Internacional em 1952 (p. 5). Rosin afirma que Vicedom deve ter obtido o termo em latim do relatório da conferência de Karl Hartenstein em Mission zwischen Gestern und Morgen [A Missão entre Ontem e Amanhã], porque a frase não ocorre nos documentos impressos de Willingen, apenas a ideia (1972, p. 6). Para Vicedom, a frase Missio Dei tinha claro conteúdo trinitário e pertencia à teologia e terminologia trinitária (p. 9). A Conferência em Willingen centralizou-se na base trinitária do empreendimento missionário, enfatizando a fonte da missão como o Deus triúno e a primazia da atividade da divindade na missão (p. 9-10).

A Missio Dei, no sentido trinitário, descreve Deus como protagonista da missão (Ele envia), mas também como aquEle que é enviado. O Filho é enviado (a encarnação) e o Espírito Santo é enviado (Pentecostes; Rosin, 1972, p. 14-15). Na visão trinitária, a ideia de "delegação" é proeminente com a encarnação. O Filho é enviado (Gl 4.4-6), o Espírito Santo é enviado (Jo 14.16) e os discípulos são enviados (Jo 17.18). Em nenhum lugar do entendimento trinitário da missão a igreja é eliminada, porque a missão origina-se em Deus, ou porque deve ser entendida primariamente como atividade de Deus. Rosin afirma que a consideração do pensamento "Deus tem uma missão" não tira a soberania de Deus: "O próprio Deus — em Cristo, através do Espírito Santo, com a participação da Igreja — está totalmente engajado e envolvido em um mundo onde Ele governa em 'julgamento e redenção'" (p. 18). A igreja também tem uma missão, porque é comissionada e enviada ao mundo por Cristo e capacitada pelo Espírito Santo para a tarefa (p. 17, 21).

Vicedom reclamou que a frase Missio Dei sofreu uma modificação e interpretação nas mãos de alguns missionários conciliares. O tratamento dado ao conceito resultou no desvio do significado original. A partir do uso trinitário, que anulou o que Deus estava fazendo mediatamente através da igreja na proclamação do evangelho, a frase foi usada para acentuar o que estava acontecendo no desenvolvimento histórico (Recker, 1977, p. 186).

John V. Taylor observou um tanto quanto profeticamente o perigo do mau uso da Missio Dei, que tem por objetivo estabelecer a iniciativa divina, quando é usada tão vagamente que inclui toda a ação de Deus através do tempo e do espaço, como se Deus poderia ter realizado, caso preferisse, a renovação do homem sem Jesus Cristo (Rosin, 1972, p. 34). Tal uso vago também resultou em contornar a instrumentalidade da igreja nas missões. Na tentativa de descrever a atividade imediata e contemporânea de Deus entre a humanidade, sua atividade mediada através da igreja foi negligenciada. Rosin mostra o perigo de tirar o conceito do contexto de sua história da salvação, no que diz respeito à definição de missão:

Ao estender o conceito "Missio Dei" ilimitadamente (definido como "a história" ou os "eventos revolucionários dinâmicos" ou a "soma total de todo o bem que está sendo feito"), o termo perde inteiramente seu significado original e vem a significar tudo, exceto o que significa literalmente: a "missão" (especial) de Deus. Porque isso, afinal, indica uma ação que não aponta indiscriminadamente para todos os tipos de acontecimentos no mundo, mas somente para um evento incompreensível, a saber, que Deus, o criador de todas as coisas, submergiu-se em seu mundo como um estranho, [...] que neste mundo segue um caminho muito especial e oculto para libertá-lo. (1972, p. 34)

O uso ilimitado do termo afeta adversamente o evento central e crucial da história da salvação: a encarnação, a crucificação e a ressurreição de Cristo, que é o cerne da mensagem missionária. Portanto, a primazia do evangelismo no conceito de missão é ofuscada e o papel da igreja na missão é banalizado. Os proponentes de tal uso da Missio Dei dizem: "A missão é de Deus ou de Cristo, mas não nossa". Propõem que a missão seja encontrada na atividade imediata anônima de Deus na história das lutas da humanidade pela dignidade e justiça humana, e não na proclamação contemporânea do evangelho.

O cerne do entendimento da questão da Missio Dei é a capacidade de

diferenciar entre a atividade imediata de Deus e sua atividade mediada no mundo. Quando isso é feito, o mau uso do conceito no apoio para a "nova missão" evidencia-se. A dupla visão da atividade de Deus não é mera questão de um ou outro. O conselho de Newbigin com respeito a "missão" e "missões" também se aplica à atividade múltipla de Deus no mundo. É preciso discernir e declarar tanto a relação entre as coisas quanto a distinção entre elas. É preciso ser capaz de olhar uma coisa de cada vez sem cair na ilusão de pensar que é a única coisa que existe. Rosin menciona que essa "ilusão" é o que ocorre nas discussões conciliares sobre missão, e diz isso em termos da atividade problemática de Deus na missão. Ele declara a respeito do Encontro da Comissão sobre Missão Mundial e Evangelismo de 1963 na Cidade do México:

A discussão levantou uma questão teológica que permaneceu sem solução. O debate retornou repetidas vezes à relação entre a ação de Deus na e através da igreja e tudo o que Deus está fazendo no mundo, ao que tudo indica, independentemente da comunidade cristã. Pode-se fazer uma distinção entre a ação providencial de Deus e a ação redentora de Deus? Se a restauração e a reconciliação da vida humana estão sendo alcançadas pela ação de Deus através de agências seculares, qual é o lugar e o significado da fé? Se a igreja tem de estar totalmente envolvida no mundo e em sua história, qual é a verdadeira natureza de sua separação? (1972, p. 26; grifos meus)

A questão sobre se pode-se fazer uma distinção entre a atividade providencial de Deus e a atividade redentora de Deus deve ser respondida de maneira afirmativa metodologicamente. A questão crítica não é se toda a atividade de Deus no mundo é uma ou não, como declara Recker (1977, p. 186). Claro que a atividade histórica de Deus é uma em essência com a atividade redentora de Deus. Mas o problema relativo à atividade de Deus na missão é ser reconhecida por homens e mulheres; é questão epistemológica, não questão referente à natureza ontológica da atividade. A questão diz respeito a como a atividade de Deus pode ser discernida e diferenciada na teologia missionária. A questão não diz respeito primariamente à especulação teológica, mas a uma questão eminentemente

prática: como Deus está envolvido entre homens e mulheres em sua atividade redentora.

Outra razão pela qual deve haver uma diferenciação entre a atividade providencial de Deus na história e sua atividade redentora é a natureza revelacional da atividade redentora. Tendo em vista que a atividade redentora de Deus é atividade revelacional, ela requer necessariamente a resposta da fé. Por conseguinte, poderia ser atividade oculta. A descrição bíblica da atividade de Deus necessariamente separa a atividade providencial de Deus na história de sua atividade redentora mediada — não em essência, mas necessariamente para os observadores humanos. Uma discussão paralela, que envolve principalmente a metodologia, diz respeito à natureza da história geral e da história da salvação. Há teólogos que usam os termos alemães Historie e Geschichte para diferenciar entre a atividade providencial de Deus na história e sua atividade redentora, respectivamente. Metodologicamente falando, em termos de metodologia histórico-crítica, a história da salvação não é completamente desvelada por tais métodos. A razão é que a história da salvação é de natureza histórica e também de natureza revelacional, tendo a ver com o Espírito. A inadequação do método histórico-crítico deve-se à incapacidade de sondar as profundezas das dimensões sobrenaturais dos atos de Deus na história. Uma questão fundamental é: "Que tipo de atividade encontramos no Novo Testamento?". Seu foco principal é a atividade revelada e mediada de Deus por meio de Cristo e seu Reino no coração de homens e mulheres — a presença e o poder do Espírito Santo mediados pela igreja no mundo.

Portanto, uma razão para diferenciar entre a atividade providencial de Deus e a atividade redentora de Deus é que na atividade redentora Deus escolheu agir mediatamente por meio da ação humana. A escolha separa a atividade redentora de Deus. A natureza mediada da atividade redentora de Deus está de acordo com a natureza da revelação divina — é encarnacional. Deus coopta homens e mulheres a representarem-no, condescendendo a falar através deles (Recker, 1977, p. 192). A imagem bíblica de Deus usar a agência humana em seu propósito redentor conflita com a ordo salutis da "nova missão": Deus-mundo-igreja. No sentido trinitário, Samuel Volbeda

afirma a ação humana na missão divina:

Mesmo um pequeno conhecimento das Escrituras indicará que a ideia de enviar e ser enviado é uma das categorias fundamentais das Escrituras. A revelação em si é mediada pelo envio de Deus, tal como Ele escolhe usar em sua comunicação e execução...

Deus — Revelação — Missionários — Pessoas

Sem missões, a revelação nunca voltaria para casa. Deus sempre escolhe alguns homens e os envia. (Recker, 1977, p. 194-195)

Portanto, por escolha de Deus, a missão é caracterizada como atividade divina mediada. Por meio do poder capacitador do Espírito Santo, a igreja envolve-se em missões. Isso confirma a fórmula de Deus-igreja-mundo.

Justifica-se aqui o tratamento um tanto extenso do conceito de Missio Dei, porque é o "cavalo de Troia", como diz Rosin, pelo qual se abriu uma brecha nos "muros" da teologia trinitária tradicional da missão. Mas a distorção do conceito e seu uso como veículo para a "nova missão" não são as únicas razões para discuti-lo. O conceito ilustra a crise na teologia missionária ocidental sobre a atividade de Deus no mundo, especialmente no catastrófico mundo em desenvolvimento. A crise da atividade de Deus no mundo estabelece um contexto importante para o entendimento das questões missionárias contemporâneas; representa um denominador comum básico para os problemas missionários contemporâneos. Eles têm uma dimensão pneumatológica crucial.

Alguém poderia perguntar como uma mudança teológica tão importante poderia ocorrer em uma área tão fundamental quanto a missão da igreja. Claro, as razões são numerosas. Foi a natureza catastrófica das necessidades da igreja no mundo em desenvolvimento? Lógico que o erro metodológico ou hermenêutico contribuiu para a mudança da Grande Comissão para o uso nebuloso e ilimitado da Missio Dei. Pelo menos, esses assuntos podem ser entendidos do ponto de vista dos teólogos do mundo em desenvolvimento. O fenômeno da contextualização já é uma explicação para a mudança da perspectiva deles. Para eles, a teologização na missão representou o esforço para tornar a teologia relevante para um novo conjunto de necessidades. Ao fazê-lo, eles enfatizaram a necessidade de uma visão missionária mais holística. Óbvio que a negligência da dimensão socioeconômica da missão no Ocidente foi um fator contribuinte, embora a resultante teologia missionária tenha negligenciado e, em algumas teologias conciliares, omitido o mandato evangelístico. Contudo, o impacto excessivo do contexto missionário no conteúdo da teologia missionária ocorreu na ausência de autoridade bíblica. Esse árbitro e freio da influência do contexto na teologização não estavam presentes, por causa do uso de uma hermenêutica defeituosa: as Escrituras não eram o ponto de partida autoritário para a teologização.

Mas alguém poderia perguntar: "Se houvesse uma forte convicção quanto à atividade redentora de Deus através da pregação do evangelho, e uma convicção igualmente firme acerca da atividade mediadora e transformadora de Deus na igreja, teria tal mudança ocorrido?". Se houvesse uma firme crença e experiência da atividade carismática do Deus Espírito Santo na adoração e na missão, haveria uma busca tão intensa por sua presença em outro lugar? Não daria o Espírito Santo — um Espírito "missionário" que também "derrama o amor de Deus em nosso coração" — ênfase tanto a um alcance que envolve a pregação de Cristo e sua salvação quanto a um alcance que envolve a justiça social e a preocupação com os pobres? Haveria a ideia ilimitada da Missio Dei, uma visão da atividade indiferenciada de Deus no mundo? Nas circunstâncias de uma experiência dinâmica com a atividade redentora de Deus, poderia ocorrer uma mudança da missão trinitária e da Grande Comissão para a "nova missão"? Não indica a mudança um mal espiritual? Não poderia representar a teologização na missão, que se deve a estar em fase de refluxo a experiência

contemporânea que os participantes têm do Espírito?

A crise da providência e o surgimento da Missio Dei como alternativa à atividade redentora mediada de Deus através da igreja indica um hiato pneumatológico subjacente na teologia conciliar. Talvez, levando em conta que a atividade de Deus era tão problemática, era de natureza tão esotérica, que a noção de descobrir sua atividade em outro lugar não era tão estranha sob as dadas circunstâncias. Já que os sinais do Reino, em termos de atividade redentora do Deus Espírito Santo (sinais da categoria B), eram tão obscuros, a teologização gravitou em direção à ênfase nos sinais mais objetivos da atividade de Deus na história. É o que teria ocorrido, especialmente em vista das necessidades catastróficas do contexto missionário no mundo em desenvolvimento. Da parte dos teólogos ocidentais, a mudança também poderia ser explicada pelo desejo de mostrar solidariedade às novas igrejas do mundo em desenvolvimento.

Na breve discussão sobre a problemática atividade de Deus e o conceito da Missio Dei, surgiram várias questões missionárias significativas. A principal delas diz respeito à natureza da missão em si; sua natureza holística, que abrange o mandamento evangelístico e o cultural como sendo problemáticos. O uso ilimitado da Missio Dei põe em dúvida o papel da igreja na missão. Também coloca em foco o problema de discernir se as Escrituras estabelecem a prioridade da atividade missionária entre todas as boas obras que a igreja pode fazer no mundo. As teologias conciliares missionárias enfatizam a questão negligenciada do ecumenismo. O método teológico na estratégia missionária também é uma questão que surge das necessidades urgentes do contexto missionário do mundo em desenvolvimento. A questão da contextualização, com suas armadilhas, é evidente. A natureza prática da estratégia missionária (a teologização missionária) levanta a questão teológica da autoridade bíblica na arena das questões missionárias contemporâneas. O fenômeno dos movimentos de independência no mundo em desenvolvimento é uma questão que tem estado em foco repetidamente no contexto mais amplo deste estudo. Às vezes, esses movimentos estavam em foco com referência à questão da contextualização, com a natureza indígena da igreja. Em outras ocasiões,

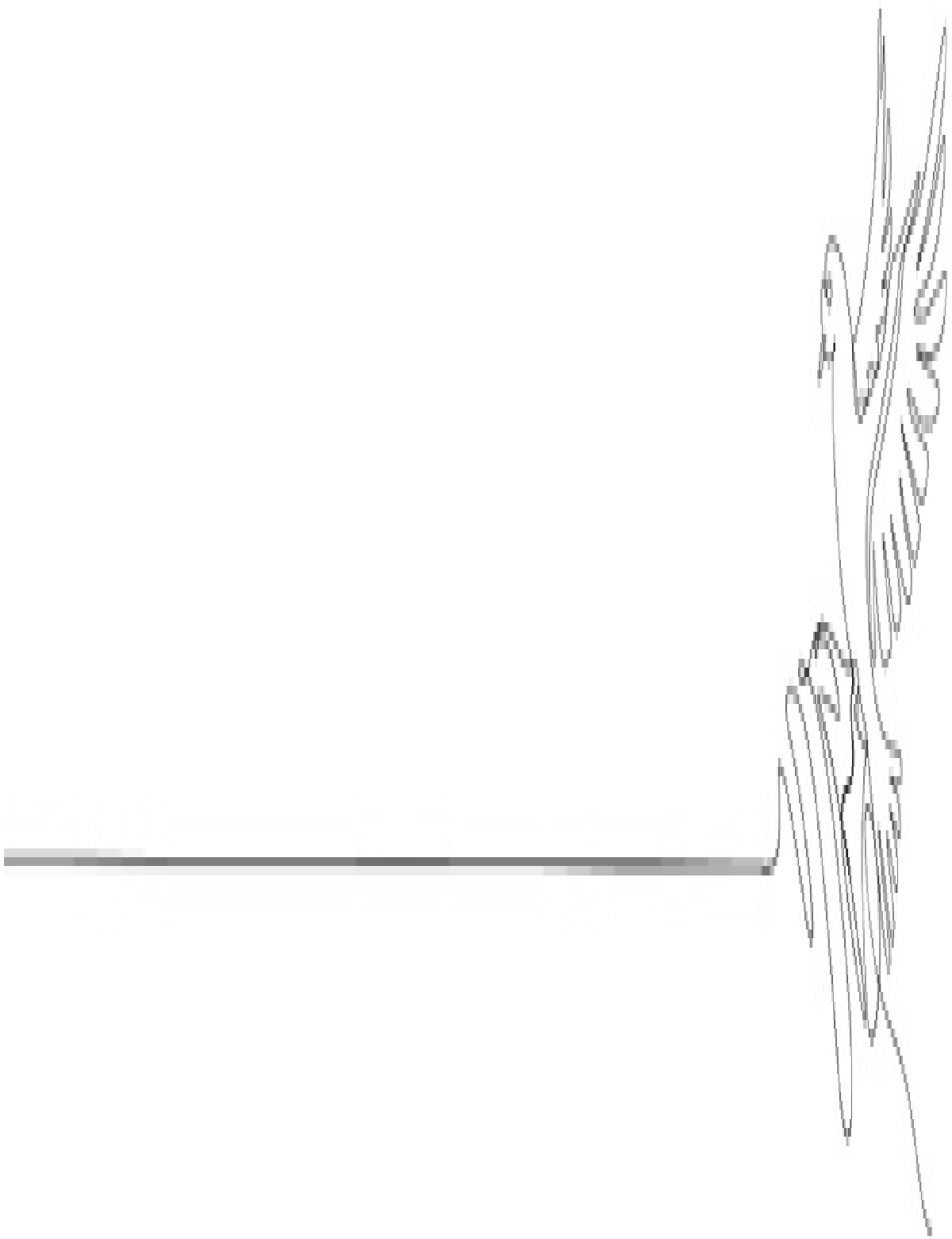
eles surgiram diretamente em ligação com a deficiência na pneumatologia ocidental (por exemplo, sua causação). Tais movimentos devem ser vistos como desafio para a nossa pneumatologia. Eles também ficariam sob o "contexto maior dos problemas missionários" — a atividade problemática de Deus no mundo. Os movimentos apresentam um desafio às noções ocidentais de ortodoxia e exigem uma visão prática e transcultural da ortodoxia (Watney, 1982, p. 2). O Movimento das Igrejas Independentes Africanas destaca a questão da unidade e diversidade do corpo de Cristo em suas dimensões internacionais. A questão do ecumenismo também tem importante dimensão pneumatológica.

Finalmente, em vista da crise na maneira da atividade de Deus nas missões e da base trinitária confessional da missão, o papel do Espírito Santo na missão aparece como problema. As teologias missionárias enfocando o uso indiferenciado da Missio Dei, que também utilizam o tema do Reino, mas, mesmo assim, não articulam o papel do Espírito Santo, apontam para o hiato pneumatológico na teologia missionária contemporânea. No entanto, a ênfase de Jesus no Reino e as perspectivas neotestamentária e pentecostal do Reino trazem a pneumatologia para a arena dos problemas missionários. Em certo sentido real, o movimento pentecostal-carismático no Hemisfério Sul no início do século XXI até os dias atuais forneceu uma resposta à pergunta agora um tanto quanto ingênua: "Como Deus está ativo no mundo hoje?". Para os cristãos pentecostais no Hemisfério Sul, a questão é irrelevante, mas a discussão teológica acima não é irrelevante; o perigo de redefinir a missão da igreja em alguns casos ainda existe no sul global, por causa do intenso interesse pela teologia da libertação. A natureza pentecostal da fé cristã não resolveu todas as questões relacionadas à Missio Dei, mas a "renovação" da atividade redentora de Deus através das Boas Novas de Cristo sobre o Reino de Deus, o poder do Espírito Santo em sua igreja, ajuda muito a evitar os erros falados acima. Eles têm um exemplo poderoso de como Deus está trabalhando no mundo deles através da experiência pentecostal deles.

Em resumo, a identificação de um importante contexto teológico das questões missionárias contemporâneas — a pneumatologia — tem

percorrido um longo caminho para a solução. No passado, as circunstâncias catastróficas do contexto missionário no mundo em desenvolvimento levaram a igreja inteira a perceber que era necessária uma visão holística missionária para a missão do século XX. Contudo, o erro hermenêutico que surgiu em resposta a essas necessidades e a visão mal concebida da Missio Dei usada para apoiar a "nova missão" resultaram em um comprometimento do coração da "missão especial de Deus" — a missão da Grande Comissão, a declaração do evangelho do Reino de Deus para o mundo. O movimento pentecostal é uma fonte importante para enfatizar a missão especial de Deus, mediada pela atividade do Deus Espírito Santo, através da agência da igreja. Como "povo do Espírito", os pentecostais representam uma fonte para dissipar a confusão relativa à atividade de Deus no mundo missionário. Por meio do tema do Reino, que tem sido proeminente ao longo deste estudo, esse tema bíblico é usado novamente no próximo capítulo para fornecer uma perspectiva pentecostal para a teologia missionária.

7 Os Pentecostais e o Reino de Deus



Este capítulo resume a contribuição pentecostal para a teologia missionária contemporânea, dando perspectivas pentecostais sobre questões missionárias contemporâneas. O tema do Reino de Deus fornece a perspectiva bíblica que é necessária para abordar os problemas missionários contemporâneos. O tema está inseparavelmente relacionado com a pneumatologia, de modo que também surge uma perspectiva pentecostal. Portanto, é também instrumental para trazer novos insights para um contexto importante das questões missionárias contemporâneas — a atividade problemática de Deus nas missões. O tema do Reino ajuda a esclarecer o papel do Espírito Santo para uma visão missionária trinitária. As questões da natureza holística do empreendimento missionário, sua prioridade e o papel da igreja na missão são abordados de maneira significativa pelo tema do Reino. O tema do Reino traz à luz uma questão importante da missão contemporânea — os pobres. Portanto, essa questão social pode ser examinada da perspectiva de um importante tema bíblico.

O REINO SEM O ESPÍRITO?

No capítulo 6, a discussão da Missio Dei ilustrou a falha em distinguir entre a atividade providencial imediata de Deus no mundo e sua atividade redentora mediada. Isso resultou na ênfase missionária na qual o mandato cultural ou a justiça social e outras preocupações sociais dominaram. Qualquer abordagem à missão que negligencie a atividade redentora mediada de Deus, a missão da Grande Comissão, contrasta fortemente com a perspectiva pentecostal missionária fundada no conceito bíblico do Reino de Deus. A específica menção de Jesus aos pobres em sua proclamação do evangelho do Reino de Deus indica a missão holística que inclui e o "mandato evangelístico" e o "mandato cultural" (ambos os sinais da categoria A e B do Reino). O tema do Reino enfatiza a experiência dinâmica e evidencial do Espírito — a atividade mediada por Deus através da igreja. O pentecostalismo oferece insights sobre essa dimensão experiencial da fé cristã. Nesse sentido, funciona como o "terceiro canto" do cristianismo.

Com relação à missão da igreja, o escopo da ideia do Reino é claramente abrangente nas Escrituras. Diz respeito ao mandato evangelístico (a visão missionária estrita — o evangelismo ou a missão da Grande Comissão) e ao mandato cultural (a visão missionária ampla — a dimensão social). O mandato evangelístico é a ênfase primária da maioria das teologias conciliares missionárias e o mandato cultural aponta para a área da ênfase e contribuição pentecostal. O mandato cultural também funciona como desafio à resposta bíblica inadequada do pentecostalismo à missão mais ampla da igreja.

A perspectiva do Reino coloca os problemas missionários contemporâneos em uma estrutura bíblica a partir da qual a teologização recente fornece soluções. Mas, curiosamente, o tema do Reino é usado para teologizar sobre a missão sem articular o papel do Espírito Santo. Tal uso indica falta de

entendimento a respeito do evangelho do Reino de Deus. Em vez disso, o tema do Reino é usado para apoiar a visão mais ampla da missão, enfatizando a atividade imediata e providencial de Deus nos movimentos sociais e políticos. A necessidade de especificar a atividade em termos do Espírito Santo não parece ser crucial em tais casos. O conceito de Missio Dei, usado indevidamente em seu sentido indiferenciado, coloca a ênfase na atividade de Deus Pai. Contudo, uma teologia bíblica, o evangelho do Reino de Deus, requer uma descrição do papel da Terceira Pessoa da Trindade para uma verdadeira visão missionária trinitária. A descrição de seu papel destaca a natureza holística da missão e aponta para a prioridade bíblica da missão.

Quando o tema do Reino é tratado à parte do papel do Espírito Santo, a teologia missionária é severamente prejudicada e até mesmo distorcida. Os documentos publicados no Encontro do Comitê para a Missão e Evangelização Mundial do Conselho Mundial de Igrejas de 1980 em Melbourne, Austrália, revelam o típico silêncio sobre o ministério e o papel do Espírito Santo nas teologias conciliares missionárias. Seria de se esperar que uma conferência sobre evangelismo e missão reunida para discutir as perspectivas missionárias, com o tema "Teu Reino Vem", teria muito a dizer sobre o papel do Espírito Santo na missão. Mas a escassez da pneumatologia nos documentos da conferência é curiosa.

Nas apresentações plenárias, apenas Ernst Käsemann abordou o assunto, por causa do tratamento que deu ao conceito neotestamentário do Reino no contexto escatológico. Ainda que Käsemann mencione os sinais do Reino em termos do ministério exterior do Espírito Santo no Novo Testamento (sinais da categoria B), grande parte de suas aplicações contemporâneas do conceito diz respeito às dimensões sociais e políticas do Reino (sinais da categoria A; 1980, p. 64-66). Pelo visto, para Käsemann, os sinais do Reino hoje envolvem apenas a pregação do evangelho, a abertura ecumênica e a justiça social (p. 70). Os dois últimos sinais do Reino eram típicos do foco de toda a conferência.

Os relatórios da seção fazem referências esparsas ao Espírito Santo, mas apenas sobre sua obra interior na regeneração, revelação e fortalecimento do crente (p. 194-196). Quando a missão no sentido mais amplo (a justiça social) é ligada ao tema do Reino, enfatizando a atividade indiferenciada de Deus, o resultado é um relativo silêncio sobre a obra do Espírito Santo. O conceito do Reino não garante que o papel missionário do Espírito e uma visão holística missionária sejam considerados. Tendo em vista que o conceito do Reino é abrangente, pode-se escolher enfatizar apenas um aspecto da atividade de Deus, seja sua atividade providencial imediata, seja sua atividade pneumática mediada. O uso ilimitado da Missio Dei sob o pretenso propósito de alcançar uma visão holística missionária funciona como cortina de fumaça para um viés óbvio para buscar a justiça social e outras preocupações sociais como o objetivo missionário. Mas a questão crucial é: "O Novo Testamento indica uma prioridade para a missão?". Se a autoridade bíblica significa alguma coisa, então a questão deve ser respondida.

Mesmo as abordagens evangélicas ao tema do Reino podem negligenciar o papel do Espírito Santo por várias razões. A excelente pesquisa de George Eldon Ladd sobre o tema do Reino de Deus em The Presence of the Future [A Presença do Futuro; 1974] é uma ilustração. Ele é extraordinariamente silente sobre o papel do Espírito Santo. Sua tese diz respeito principalmente à verdade de que o Reino de Deus é a atividade dinâmica e redentora do próprio Deus na história. Mas sua principal omissão é como Deus age e trabalha na história à parte do próprio Jesus Cristo. O silêncio de Ladd sobre o Espírito Santo é contraproducente ao seu propósito de mostrar que o Reino rompe a história contemporânea na pessoa e missão de Jesus Cristo (1974, p. xi). Ladd não fala que o conceito do Reino é a atividade de Deus no mundo por meio do ministério dinâmico do Espírito Santo, tanto na igreja quanto independente dela. Vários termos são usados para referir-se ao Reino: "o governo e reinado de Deus", "um poder dinâmico em ação", "a natureza da atividade presente de Deus", "a obra redentora de Deus na história", "a entrada sobrenatural de Deus na história na pessoa de Jesus", "um novo escopo de bênçãos predito pelos profetas", o próprio Jesus ou suas palavras e os mensageiros do próprio evangelho (p. 139, 142, 167-168, 171-172, 189, 204-205, 256). No que parece ser um método quase forçoso, ele evita a menção da Terceira Pessoa da Trindade. Em certos contextos

pneumatológicos óbvios, faltam referências ao Espírito Santo. Embora termos como "poder", "sinais", "exorcismos" e "curas" sejam mencionados, não estão relacionados à pneumatologia (p. 183). O tópico "O Reino: Sobrenatural" é discutido sem uma única referência ao Espírito Santo (p. 188-194).

Talvez a razão da omissão esteja no fato de o contexto cristológico do Reino estar consistentemente em foco no tratamento de Ladd. Mas dado o fato de Ladd limitar seu tratamento do Reino primariamente ao Antigo Testamento, ao ministério de Cristo e à missão dos Doze e dos Setenta antes do Pentecostes, seu silêncio sobre o Espírito é ainda ostensivo. Na referência solitária ao Pentecostes, quando ele fala que os poderes do Reino não estavam mais limitados a Jesus e seus discípulos próximos, a pneumatologia é até evitada! Referindo-se à vinda do Reino a todos os crentes, ele diz que "Jesus voltou no Espírito" (Jo 14.16-18) e que os crentes foram "tirados da potestade das trevas e transportados para o reino de Cristo" (Cl 1.13). A única menção da Terceira Pessoa da Divindade é a referência a Romanos 14.17 (Ladd, 1974, p. 272-273). O parágrafo solitário e a referência "à parte" que abrangem uma frase representam a escassez incrível de referências ao Espírito em um estudo bíblico do Reino de Deus (p. 271). O hiato pneumatológico é conspícuo quando, no capítulo 12, Ladd discorre sobre "A Ética do Reino". Os assuntos da justiça à parte da lei, as exigências éticas do Reino de Deus, a santificação e a vida e a renovação espiritual interior são tratadas sob o tema do Reino sem sequer mencionar a capacitação do Espírito Santo. A Terceira Pessoa da Trindade é, ao que parece, intencionalmente evitada no seu livro, quando ele lida com textos bíblicos que articulam o ministério do Espírito Santo (p. 298). Não seria este um exemplo de um cristomonismo latente na teologia evangélica?

A negligência ao Espírito nas discussões do tema do Reino nos estudos exegéticos da pregação de Jesus nos Evangelhos deve-se a várias causas. O não reconhecimento do Reino como Jesus o usa — para descrever o evangelho no Novo Testamento — e o não reconhecimento da importante transição na própria história da salvação em ligação com o evangelho são razões comuns pelas quais o Espírito é negligenciado.

Uma Reinterpretação do Reino?

No artigo “O Conceito do Reino de Deus na Pregação dos Apóstolos”, Donald E. Macomber observa que no livro de Atos a pregação do Reino e a pregação do evangelho eram uma e a mesma coisa. Ele explica: “No progresso da doutrina no Novo Testamento, o termo ‘Reino de Deus’ é, em Atos, retirado do termo ‘evangelho’” (1958, p. 356). Em várias referências neotestamentárias ao termo “Reino”, Macomber mostra que o conceito está ligado com a pregação do evangelho e com o nome de Jesus Cristo (p. 356-358). Admitindo que pregar o Reino e pregar o evangelho são a mesma coisa (p. 359), o uso dos dois termos pelos discípulos não indica reinterpretação. I. Howard Marshall concorda com essa reinterpretação da noção do Reino quando diz: “O que essas mudanças na terminologia indicavam era [...] a percepção de que a ação salvífica de Deus seria descompactada em termos da obra de Cristo, em seu ministério, morte e ressurreição” (1977, p. 213). Ele afirma ainda: “A pessoa em quem o Reino foi revelado substituiu o Reino na pregação cristã” (p. 213). Será este outro exemplo de cristomonismo pelos evangélicos? Jesus “desempacotou” o conceito do Reino em termos do Espírito Santo. Como poderia um termo que ele define como o evangelho, as Boas Novas do Reino de Deus, ser negligenciado pelos discípulos?

Jesus preparou os discípulos para uma “reinterpretação” do Reino pela própria interpretação dele, mas a reinterpretação dizia respeito à correção de Jesus referente à expectativa dos discípulos sobre o Reino a partir de uma perspectiva judaica. Isso aconteceu logo após a sua ressurreição e pouco antes do Pentecostes (At 1.1-8). Jesus falou aos discípulos sobre o Reino de Deus durante o período dos quarenta dias (At 1.3). Os discípulos estavam esperando a vinda do Reino na própria palavra de Jesus, mas eles pensavam que um reino judaico terrestre seria estabelecido pelo Messias. Eles foram instruídos a esperar pela promessa em Jerusalém. Afinal, Jesus não disse em Lucas 24.49: “Eis que sobre vós envio a promessa de meu Pai; ficai, porém, na cidade de Jerusalém, até que do alto sejais revestidos de

poder”? No entanto, eles pensaram que a promessa do Reino significava que eles seriam entronizados para julgar as doze tribos em um Reino judaico terreno. Jesus desconsiderou a expectativa e falou aos discípulos sobre o poder do Espírito Santo no contexto da missão deles (At 1.8).

Dizer que houve uma “reinterpretação” do Reino a fim de conectá-lo ao evangelho é abordagem desnecessária para entender o tema do Reino no Novo Testamento. A própria noção de reinterpretar o Reino fala da perda da consciência pneumatológica entre os evangélicos por conta da influência da teologia protestante escolástica. Na tentativa de trazer a poderosa “dimensão do Espírito” do evangelho de volta ao pensamento evangélico, a ideia da reinterpretação do Reino surgiu entre os evangélicos, entendendo, enfim, os termos usados pelos discípulos em suas pregações. Contudo, o dom do Espírito com seu ministério carismático exterior sempre foi parte integral do evangelho do Reino. Os apóstolos não “reinterpretaram” o Reino. Jesus ensinou aos discípulos o poder do Reino; era central em seu ensino aos discípulos, e Ele o definiu durante todo o seu ministério.

Jesus chegou “pregando o evangelho do Reino [...] e curando todas as enfermidades e moléstias entre o povo”. Nessa descrição da pregação de Jesus, Mateus observa o poder que acompanha o Espírito como parte essencial do evangelho (Mt 4.17,23-24; grifos meus). Jesus chamou as Boas Novas do evangelho do Reino, com o termo “Reino” referindo-se inequivocamente à dupla natureza do evangelho: (1) a morte redentora de Jesus na cruz pelo pecado e (2) o dom do Espírito. Depois da ressurreição, Jesus não reinterpretou nada para os apóstolos; os discípulos judeus tinham um conceito errado do Reino de Deus que veio do judaísmo, mas Ele corrigiu no seminário de quarenta dias pós-ressurreição sobre o tema do Reino (At 1.3b-8). Quando, esperando um reino judaico terreno, perguntaram a Jesus: “Senhor, restaurarás tu neste tempo o reino a Israel?” (At 1.6; grifos meus), Ele lhes respondeu que não era para eles saberem os tempos ou as datas que o Pai tinha estabelecido por sua própria autoridade; mas disse-lhes: “Recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis [minhas] testemunhas”. Na verdade, naquele tempo, Ele estava dizendo que eles receberiam um “reino do coração”, a

poderosa presença do Espírito Santo (At 1.8; 2.4). As falsas expectativas deles a respeito de um reino judaico terreno que chegaria imediatamente não seriam mudadas em sua consciência cultural até que experimentassem a poderosa vinda do "Reino" no Pentecostes, e então, sob a orientação do Espírito, começaram a entender o Reino.

Em vez de apenas usar a expressão "tema do Reino", como se ela não tivesse ligação com o evangelho, deveria ser considerada como parte integrante do evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus. Com relação aos diferentes termos usados "evangelho" ou "reino", em Atos, os apóstolos assumiram a poderosa dimensão do Espírito quando pregaram o evangelho e Lucas a assumiu quando escreveu a história da Igreja Primitiva. Eles sabiam que o "evangelho" era o "evangelho do Reino de Deus". Mesmo assim, o dom do Espírito é frequentemente mencionado com a cruz de Jesus ou o poder do Espírito manifesta-se externamente quando falam do evangelho (At 2.17-25; 3.6-16; 5.30-32; 7.51-52; 8.32-39 [leitura alternativa de 8.39: "o Espírito do Senhor de repente levou Filipe para longe e o Espírito caiu sobre o eunuco"]; 10.38-40, 44-46; 11.16-17; 20.25-29; 28.23,31).

Depois do Pentecostes, a atividade redentora de Deus é mediada principalmente pela pregação do evangelho e pelo poder manifesto do Espírito Santo em nome de Jesus. A igreja capacitada pelo Espírito demonstra a presença e o poder do Reino pela pregação do evangelho — a morte redentora de Jesus pelo pecado, que foi confirmada por sinais e prodígios (Mc 16.15-17, 20). É nessa atividade salvífica de Deus Espírito Santo, através da agência da igreja, que se encontra a prioridade missionária. A prioridade de proclamar o evangelho, a missão da Grande Comissão, domina a missão da igreja no livro de Atos. As Escrituras enfatizam o mandato evangelístico, a missão "especial" de Deus.

Reconhecendo uma Transição da História da Salvação

Embora possa não ter sido tão evidente para os discípulos antes do Pentecostes, deve ficar claro para o leitor moderno hoje que Atos 1.4-8 contém uma declaração pneumatológica. Por causa do evento do Pentecostes e da introdução explicativa de Jesus sobre o Reino como o poder do Espírito Santo na obra cristã através da igreja (não como reino judaico terreno), devemos entender o reino em termos do Espírito. A interpretação de Jesus sobre o reino ligou claramente o ministério do Espírito Santo com a missão da igreja. Montague afirma: "O que é importante [na passagem de Atos 1.1-8] é a atual missão mundial da igreja impelida pelo Espírito Santo. Em Atos, o fato de o Reino ter começado é manifestado na terra pela atividade do Espírito" (1976, p. 273).

A proeminência da presença e do papel do Espírito Santo em Atos 1.8 indica a natureza transitória da passagem para a história da salvação. A era do Espírito estava amanhecendo para a igreja. Na resposta de Jesus à pergunta dos discípulos referente ao Reino, a questão da consumação do Reino vindouro (sua dimensão "ainda não"; At 1.11) está subordinada à presença do Reino e ao imperativo da missão no "tempo entre os tempos" (sua dimensão "já"; At 1.8). É assim em todo o Novo Testamento. O entendimento do conceito do Reino, em termos de pneumatologia na transição da história da salvação, aponta para a missão centrífuga no poder do Espírito Santo. O evento do Pentecostes (At 2) é ponto crucial na história da salvação. Boer afirma:

No Pentecostes, foi introduzido um período distinto na economia divina da redenção, cujo traço característico é a presença do Espírito Santo. Podemos, portanto, dizer que depois da criação e da encarnação, o derramamento do Espírito é a terceira grande obra de Deus. (1961, p. 66)

Não há dúvida de que o que Boer diz aqui sobre a "terceira grande obra de Deus" é verdadeiro, sobretudo quando consideramos que o dom do Espírito é parte integrante do evangelho do Reino de Deus. Tomamos o que Boer está dizendo acima com o significado de que o dom do Espírito, sua presença

contínua nos cristãos, é um evento único em toda a história da salvação. O contraste entre a nova aliança e a antiga aliança é o dom da habitação do Espírito de Deus nos cristãos (nascidos do Espírito, batizados no Espírito, capacitados pelo Espírito) ou, em outras palavras, o evangelho de Jesus sobre o Reino de Jesus.

Reconhecer que ocorreu uma transição na história da salvação em Atos 1.1-8 permite-nos entender o conceito do Reino em termos de pneumatologia. O Pentecostes significa que a igreja é confrontada com o fato da presença do Espírito Santo, e também com o poder de sua presença e os efeitos de sua presença, e que o novo povo de Deus é, daquele ponto em diante, habitado continuamente pelo Espírito Santo. O poder e os efeitos de sua presença em Atos estão primariamente relacionados ao testemunho da igreja. Sobre essa "vinda do reino com poder", Boer afirma:

O ser cheio do Espírito no Pentecostes manifestou-se no discurso irrepreensível sobre as grandes obras de Deus que saíram do espírito humano inteiramente tomado pelo Espírito divino. O Pentecostes momentaneamente colocado em nítido e dramático destaque que a igreja que viera à existência em sua forma neotestamentária é uma igreja que fala e proclama e que ela dirige-se a todos os homens e a todas as nações com sua mensagem. (1961, p. 102)

Portanto, o Pentecostes confirma que o Reino é igual à proclamação do evangelho. O conhecimento que a igreja neotestamentária tem sobre o evangelho do Reino de Deus enfatiza a prioridade do mandato evangelístico em sua missão. A interpretação que Jesus dá ao Reino também aponta nessa direção. O Reino em termos pneumatológicos tem a ver com o testemunho da igreja no poder do Espírito e a universalização da missão, na inclusão dos gentios, sob a direção dele (At 8.4-8,12,14-17; 10.1-46; 11.15-17; 13.13).

O Pentecostes representou a renovação do Espírito de profecia, um

tremendo fluxo do Espírito após o seu refluxo na história da salvação. Boer afirma ainda mais sobre o Pentecostes: "Se perguntarmos qual é o 'significado' do Espírito, devemos responder: consiste em que ele é o dom de falar sobre os atos poderosos de Deus" (1961, p. 103). Boer refere-se à citação do apóstolo Pedro em seu sermão para indicar o que o dom de falar significa para a igreja: "Mas isto é o que foi dito pelo profeta Joel: E nos últimos dias acontecerá, diz Deus, que do meu Espírito derramarei sobre toda a carne; e os vossos filhos e as vossas filhas profetizarão" (At 2.16-17; grifos meus). Ele observa que existem dois tipos de falar que ocorrem no Pentecostes: o falar em outras línguas segundo a capacitação do Espírito, que era acompanhado por sinais; e a pregação do evangelho por Pedro segundo a mesma capacitação. Boer afirma concernente às duas formas de testemunho:

A diferença entre os dois tipos de falar pode, talvez, ser mais bem descrita assim: O falar em outras línguas demonstrou dramaticamente o caráter testemunhador da igreja; o sermão de Pedro estabeleceu o padrão através do qual o caráter testemunhador encontra expressão normal e contínua. (p. 103)

É digno de nota que o sermão de Pedro no Pentecostes deu destaque à morte redentora de Jesus e ao dom do Espírito: o duplo evangelho do Reino.

Boer interpreta o Pentecostes em um contexto da história da salvação, enfatizando a prioridade da proclamação do evangelho na missão da igreja no "tempo entre os tempos". Essa interpretação estabelece a prioridade da missão e também a instrumentalidade da igreja. O foco no ministério do Espírito na nova era chama a atenção para a atividade redentora mediada de Deus através do cumprimento da missão da Grande Comissão. Boer observa que ambos os "falares" da igreja supramencionados estabelecem a "tarefa central" da igreja. A tarefa é testemunhar das grandes obras de Deus no poder do Espírito nos "últimos dias". Boer vê a proclamação do evangelho e o derramamento do Espírito como sinais do fim (1961, p. 103).

Portanto, tanto a pregação do evangelho quanto ao derramamento do Espírito são "sinais do Reino". Eles representam duas grandes dimensões do ministério do Espírito Santo na era do Espírito: seu ministério vivificador pela palavra e seu ministério carismático em relação com essa palavra.

Ainda que Boer sustente que o falar em línguas é um "sinal passageiro", Montague entende que os sinais da categoria B são típicos da era messiânica. Seguindo a descrição sumária da Igreja Primitiva em Atos 2.42-47 (onde são mencionados ambos os sinais da categoria A e B do Reino), Montague observa que o primeiro evento registrado por Lucas é a cura do aleijado junto à porta Formosa (At 3.1-10):

Essa cura é importante não só porque dá a Pedro outra oportunidade de pregar Jesus Cristo (At 3.11-26), mas também porque é sinal típico da era messiânica (Is 35.3,6) e, além disso, típico da nova vida da ressurreição já experimentada aqui e agora (At 4.2). Significativamente, embora o Espírito Santo não seja expressamente mencionado no discurso, Jesus é retratado como o profeta que se levantou e agiu através dos apóstolos (At 3.22,26). O homem é curado em nome de Jesus Cristo (At 3.6,16). Parece ser um padrão consistente para Atos, enquanto os dons carismáticos de línguas e profecias são atribuídos ao Espírito Santo, [...] as curas e os exorcismos são atribuídos ao nome de Jesus. (1976, p. 289).

Não esqueçamos que pregar em nome de Cristo, pregar a Jesus Cristo ou pregar em nome de Jesus são referências a pregar o seu evangelho do Reino de Deus.

Embora haja passagens das Escrituras que possam ser interpretadas para mostrar que Cristo está trabalhando na história humana, mostrando solidariedade com os oprimidos e necessitados, as Escrituras claramente declaram que Cristo está ativo na missão contemporânea. As passagens da Grande Comissão contêm declarações cruciais sobre a missão da igreja no

mundo. Os relatos de Mateus e Marcos mencionam especificamente a presença de Cristo, quando a igreja envolve-se na missão redentora "especial" de Deus. Não é uma presença anônima; está relacionada com os dois sinais da era messiânica — a pregação do evangelho e a atividade carismática que acompanha a proclamação (Mt 28.18-20; Mc 16.15-20; Lc 24.47; Jo 20.21,31). Cristo confirma a pregação do evangelho pela atividade carismática (Mc 16.20).

O Reino e os Pobres

Quando a questão dos pobres na teologia missionária contemporânea está ligada ao tema do Reino, a transição na história da salvação em Atos 1.8 é proeminente. As referências bíblicas aos pobres estão ligadas à nova era do Espírito na estrutura exegética da história da salvação. Quando João Batista estava na prisão, ele enviou seus discípulos a Jesus para confirmar que Ele era o que estava por vir. Jesus respondeu: "Ide e anunciai a João o que tendes visto e ouvido: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e aos pobres anuncia-se o evangelho. E bem-aventurado aquele que em mim se não escandalizar" (Lc 7.22,23). Com o acréscimo da última frase, parece que "os pobres" são aqueles que são receptivos ao evangelho, com as outras pessoas mencionadas no versículo que respondem com fé a Jesus. Portanto, não é mera referência à sua posição econômica. Os pobres também são especificamente mencionados no início de seu ministério em Nazaré: "O Espírito do Senhor é sobre mim, pois que me ungiu para evangelizar os pobres, enviou-me a curar os quebrantados do coração, a apregoar liberdade aos cativos, a dar vista aos cegos, a pôr em liberdade os oprimidos, a anunciar o ano aceitável do Senhor" (Lc 4.18,19). Em ambas as passagens, os pobres são especificamente mencionados como aqueles destinados à proclamação das Boas Novas (do Reino de Deus). Jesus procurou aqueles que respondiam ao seu ministério; ele associava-se e procurava aqueles que respondiam com fé (Pomerville, 2010, p. 101-128).

A solidariedade do pentecostalismo com os pobres é notada e o crescimento fenomenal do pentecostalismo é atribuído aos seus laços com os pobres e as classes trabalhadoras. No entanto, claro que tal solidariedade com os pobres não se deve à estratégia missionária ostensiva. Na reunião em Melbourne do Comitê para a Missão e Evangelização Mundial do Conselho Mundial de Igrejas, Joaquim Beato afirmou:

O pentecostalismo hoje é, sem dúvida alguma, o grupo protestante mais dinâmico e tem experimentado um crescimento notável. Apesar dos sinais de "envelhecimento" em alguns de seus grupos, é o único grupo com laços estreitos com os pobres e as classes trabalhadoras, e é o grupo que absorveu as características culturais das classes mais baixas. Contudo, não me parece que o fato seja considerado pelos pentecostais como de valor próprio, nem que seja o resultado de uma estratégia consciente. (CWME, 1980, p. 95)

Como grupo, os pentecostais geralmente não demonstram preocupação com questões sociais. Na verdade, o que ocorre é exatamente o oposto. A negligência nessa área é frequentemente notada sobre o pentecostalismo (Wagner, 1973, p. 137-138). Não é mais verdade que os pentecostais em geral são apenas "das partes mais pobres da cidade". Os pentecostais também estão numerados entre a classe média no exterior. Desde o movimento neopentecostal e a renovação carismática católica, isso é o que mais ocorre. Será verdade que os pentecostais têm uma porcentagem maior de pobres em suas fileiras do que qualquer outro grupo cristão no exterior? Eles têm maiores laços com os pobres e, portanto, maior crescimento? A solidariedade do pentecostalismo com os pobres é um tanto paradoxal na discussão missionária moderna, especialmente em vista do intenso interesse pela missão e pelos pobres. Podemos perguntar: "Se os laços do pentecostalismo com os pobres não se devem à estratégia missionária ou porque eles valorizam particularmente a preocupação social por esse grupo de sociedade, então por que eles têm tanta solidariedade com eles?".

Quando se buscam razões teológicas para o fenomenal crescimento

pentecostal, ressalta-se uma alegada preferência de Deus pelos pobres. O favor de Deus pelos pobres deve ser demonstrado pelo rápido crescimento do evangelho entre eles em todo o mundo (Wagner, 1981, p. 31). Um texto comum usado pelos missiólogos evangélicos e conciliares (para apoiar a alegada preferência de Deus pelos pobres) é a citação de Jesus do profeta Isaías em Nazaré (Lc 4.18-19). A questão da interpretação imediatamente surge sobre a ênfase da passagem de Lucas, bem como outras passagens do Novo Testamento que supostamente sustentam a posição de que Deus tem uma preferência pelos pobres. Mas as passagens demonstram o favor preferencial de Deus ou será que a chave para o crescimento pentecostal repousa nos pobres, com sua pronta resposta ao evangelho (Mt 5.3)?

De alguma forma, os pentecostais, os pobres e o crescimento fenomenal estão todos unidos. A visão da missão e do evangelho que se limita a enfocar esse grupo economicamente carente é tratada em ligação com o tema do Reino na teologia conciliar (CWME, 1980, p. 171). Os teólogos conciliares entendem que Lucas 4.18,19 refira-se aos pobres socioeconomicamente falando; dizem que é referência ao mandato cultural (justiça social e outras preocupações sociais). Somos advertidos de que a passagem não deve ser "espiritualizada", que é referência aos pobres e oprimidos literais. Mas o significado do texto de Lucas 4 é confuso quando é levantada a questão da interpretação "literal" versus interpretação "espiritual". Ambas as interpretações podem ser propostas; o evangelho é proclamado aos pobres literais. Mas isso não resolve a questão da ênfase que a passagem pretende dar.

É nesse ponto que surgem os dois tipos de sinais do Reino propostos por Wagner em sua discussão de Lucas 4.18-19 (os sinais sociais da categoria A e os sinais carismáticos da categoria B; 1981, p. 16). O sinal duplo do Reino mostra que ambas as interpretações são possíveis em Lucas 4.18-19. A questão crítica é: "Qual foi o significado pretendido da passagem quando foi falada e escrita em seu contexto histórico?". Os pobres literais são abordados na passagem; o Espírito estava sobre Jesus para proclamar as Boas Novas para eles. Mas são os pobres diferenciados por causa de sua posição socioeconômica? Ou são mencionados, porque representam o

aumento do foco do evangelho na nova era, para a classe de pessoas que estava pronta para responder ao evangelho naquela época?

A ênfase da declaração de Jesus na passagem de Lucas 4.18-19 refere-se a um novo período que nasce na história da salvação. As passagens paralelas nos Evangelhos Sinóticos sustentam a ideia:

E, depois que João foi entregue à prisão, veio Jesus para a Galileia, pregando o evangelho do Reino de Deus e dizendo: O tempo está cumprido, e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho. (Mc 1.14-15)

Desde então, começou Jesus a pregar e a dizer: Arrependei-vos, porque é chegado o Reino dos céus. (Mt 4.17)

Os pobres representam a ampliação do foco do evangelho na nova era, fato indicado pela transição do ministério de João Batista para o de Jesus ("Depois que João foi entregue à prisão"). As referências a "o tempo está cumprido" e "o Reino de Deus [dos céus] está próximo" também apontam para isso. Mateus e Lucas tornam clara a transição da história da salvação (Mt 7.28; 11.1-13; Lc 16.16). Lucas declara: "A Lei e os Profetas duraram até João; desde então, é anunciado o Reino de Deus, e todo homem emprega força para entrar nele" (Lc 16.16). O significado dos pobres é sua disposição afetiva que lhes permite a entrada no Reino através do arrependimento e da fé, não da sua classe socioeconômica.

Em vista do contexto da história da salvação de Lucas 4.18-19 e do duplo sinal do Reino na passagem, ela deve ser interpretada como referência ao mandato evangelístico. A passagem refere-se à missão "especial" de Deus, a proclamação universal do evangelho oferecido na nova era, com base no arrependimento e na fé. A proclamação das Boas Novas envolvia até "respostas violentas de fé", à medida que as pessoas invadiam o Reino,

vendo-o como o “tesouro escondido num campo”, como a “pérola de grande valor” (Mt 13.44-46). O contexto do Reino e dos pobres nas outras referências cruciais no Novo Testamento também apoiam a interpretação.

A verdadeira questão não é se a declaração concernente aos pobres no Novo Testamento pode ser usada por meio de uma aplicação interpretativa (a segunda tarefa hermenêutica) para enfatizar a responsabilidade da igreja para com os pobres. Seria um uso e uma extrapolação válidos do texto de Lucas 4.18-19. Nem a questão é se Deus está preocupado com os pobres; isso é óbvio através das Escrituras, sobretudo em todas as referências aos pobres em Provérbios e na injunção do Antigo Testamento de “amar o próximo como a si mesmo”.

A primeira questão deve ser perguntar se o mandato cultural era o significado pretendido das declarações, quando elas foram feitas em seu contexto histórico (a tarefa histórico-descritiva). Todas as declarações relativas aos pobres nas referências diretas do Novo Testamento são referentes ao mandato cultural? Ou devem ser diferenciadas em termos de grupos? O significado das declarações é que Deus teve e tem preferência por esse grupo socioeconômico? Ou será que as referências cruciais aos pobres (aquelas no contexto do Reino) representam pessoas que são particularmente receptivas ao evangelho? Em outras palavras, qual é a ênfase do Novo Testamento em relação aos pobres? Mas primeiro, uma palavra sobre a posição de que Deus tem preferência pelos pobres.

A ideia de que Deus tem preferência pelos pobres aproxima-se de um absurdo teológico, especialmente no contexto neotestamentário. Deus é tendencioso? Alguém pode afirmar isso sem referência à resposta da fé? Somente a visão dos pobres como sinônimo do verdadeiro povo eleito de Deus, em um extremo sentido calvinista, evitaria o absurdo (veja Ridderbos, 1962, p. 192). Mas mesmo essa visão enfatiza a natureza espiritual da relação entre Deus e seu povo: “A relação especial com Deus que foi aplicada pela primeira vez à totalidade de Israel é agora restrita (e

estendida) àqueles que respondem à pregação do Reino com fé e arrependimento" (Ridderbos, 1962, p. 198).

Em Cristãos Ricos em Tempos de Fome, Ronald Sider afirma:

Os pobres são o único grupo especificamente apontado como destinatário do evangelho de Jesus. Certamente, o evangelho que ele proclamava era para todos, mas estava particularmente preocupado com o fato de os pobres perceberem que suas Boas Novas eram para eles. (1977, p. 66)

Sider toma Lucas 4.18-19 para referir-se aos pobres socioeconômicos como o grupo que recebe uma preocupação especial de Deus e do ministério de Jesus. Mas, de início, a pergunta deve ser: Jesus tinha uma preocupação preferencial pelos pobres, ou não foram eles que prontamente reconheceram o grande tesouro que lhes estava sendo oferecido?

Sider observa que a pregação do evangelho aos pobres também era a missão de Jesus. Mas, por conta do foco de seu livro, ele enfatiza o que considera ser uma missão igualmente importante: libertar os prisioneiros literais e libertar os socialmente oprimidos (p. 66, 231). Ele menciona que Jesus curou os enfermos e os cegos em seu ministério, de acordo com Lucas 4.18-19, mas não dá nenhum exemplo do Novo Testamento onde os prisioneiros e os oprimidos sociais literais são postos em liberdade. A falta de tais referências neotestamentárias não aponta para a natureza primária do Reino de Cristo, conforme está retratado nos Evangelhos (não é deste mundo, não é um reino político, Jo 18.36)? A falta de referência não tem relação com a interpretação de Lucas 4.18-19? O significado óbvio não é "espiritual" com referência aos oprimidos e aos prisioneiros? O Novo Testamento está repleto de exorcismos e libertações de possessão demoníaca, mas libertações políticas e sociais são poucas e claramente não são o impulso do evangelho do Reino de Deus. Se os cristãos, guiados pelo Espírito, podem optar por envolver-se em movimentos com esse propósito é outra coisa.

Sider cita várias referências do Antigo Testamento em apoio à preocupação especial de Deus pelos pobres. Mas mesmo essas contêm referências à disposição afetiva dos pobres em sua resposta a Deus, ou à disposição afetiva negativa dos ricos e iníquos que oprimem os pobres (1977, p. 67, 72-74). No entanto, o tratamento de Sider não enfatiza essa dimensão crucial. Quando a dimensão afetiva não é enfatizada na visão dos ricos, eles são injustamente estereotipados. A dicotomia "vilões ricos / mocinhos pobres" não é útil para decidir a "questão pobre" no Novo Testamento. Embora consistentemente mantendo a preferência de Deus pelos pobres (p. 66-68, 70-71, 82), Sider é forçado a admitir que Deus, na realidade, não tem preferência pelos pobres (p. 73, 83-84). A aparente contradição emerge da natureza forçada da exegese e do absurdo teológico envolvido em tal contenção. Sider faz excelente defesa do julgamento de Deus sobre aqueles que oprimem os pobres. As Escrituras condenam claramente a negligência, o maltrato e a opressão contra os pobres; o ministério para os pobres é claramente um dever cristão (p. 59-85).

A chave para entender as referências aos pobres no Novo Testamento não é o favor preferencial de Deus, mas a resposta da fé por parte dos pobres. As passagens cruciais do Novo Testamento relativas aos pobres (aquelas no contexto do tema do Reino) referem-se a pessoas que são receptivas à mensagem do evangelho. A passagem de Lucas 4.18-19 citada acima é um tanto típica, na medida em que contém o duplo sinal característico do Reino na nova era: a pregação do evangelho e os sinais carismáticos do Espírito. A passagem paralela em Mateus 4.12-17 e a referência em Lucas 4.43 mencionam especificamente a pregação das Boas Novas do Reino de Deus. A menção dos pobres no início do ministério de Jesus nos Evangelhos Sinóticos ocorre em um ponto crucial na história da salvação. A referência aos "pobres" como recebedores do evangelho é sinal da era messiânica, porque refere-se à universalização da salvação na nova era (Lc 7.22; cf. Mt 11.11-13).

No Evangelho de Lucas, os temas consistentes que acompanham as questões

do Reino e dos pobres são: (1) a proclamação universal do evangelho (Lc 4.18-19,43; 7.22; 13.29-31; 14.15-24; 16.16; cf. At 1.8); e (2) os sinais carismáticos do poder do Espírito (Lc 4.18-19,31-43; 8.1-2; 9.2,11; 10.18; 11.20; 13.32). Os sinais do Reino acompanham as referências cruciais dos "pobres" e estão de acordo com o que foi anteriormente dito sobre a interpretação do Reino. Às vezes, o tema do Reino é mais explícito e frequente nas passagens paralelas do Evangelho de Mateus. Existem numerosas referências e incidentes referentes aos sinais carismáticos da categoria B do Reino intercalados entre os versículos listados acima.

Portanto, os "pobres" estão consistentemente ligados à proclamação universal do evangelho na nova era. Como grupo, o significado não é que eles representam uma classe socioeconômica particular, mas que representam a "humanidade comum". Os pobres representam a audiência ampliada a quem a mensagem do evangelho agora é diretamente direcionada no novo período da história da salvação. Há referências aos pobres socioeconômicos em Lucas (Lc 10.30-37; 11.41; 12.32; 14.13; 18.22), mas essas referências não dominam o Evangelho ou o ensino de Jesus, como ocorrem com as referências cruciais em relação ao tema do Reino. Os pobres da "história da salvação", como destinatários da mensagem do evangelho na nova era, não são caracterizados pela pobreza material, mas pela receptividade à mensagem do evangelho (Lc 6.20,24-25; 8.9-15; 9.2-6; 10.8-11,21-22; 14.15-21).

Lucas 14 é instrutivo para dizer a diferença entre as referências aos "pobres socioeconômicos" e as referências aos "pobres da história da salvação". Em Lucas 14.1-14, estão em vista os pobres socioeconômicos como classe econômica (Lc 14.13). Mas mesmo nesse caso, Jesus usa os pobres para ilustrar a importância da humildade no Reino de Deus (Lc 14.7-11; Mt 5.3). A passagem é referência clara ao dever cristão para com os pobres socioeconômicos. Mas a segunda referência aos pobres, em Lucas 14.15-24, é de impulso e significado inteiramente diferente. A parábola da grande ceia na segunda passagem refere-se ao "pobre da história da salvação". É ocasionada pela declaração: "Bem-aventurado o que comer pão no Reino de Deus!" (Lc 14.15). A referência aos pobres aqui está relacionada ao Reino de

Deus. O objetivo da parábola não é a posição socioeconômica dos que finalmente comparecem ao banquete. É que os pobres respondem ao convite, enquanto os que foram anteriormente convidados não responderam (Lc 14.21-24). A abertura da ceia para todos, independentemente da classe, é enfatizada (Lc 14.23). A parábola é como a parábola dos lavradores malvados (Mc 12.1-11), na medida em que alude à rejeição judaica geral do Reino que é a oportunidade para oferecer o Reino aos gentios. A parábola ilustra a universalização do evangelho e a capacidade de resposta dos pobres.

A chave do "paradigma pentecostal" (os pentecostais — os pobres — o crescimento fenomenal) é a receptividade dos pobres ao evangelho do Reino de Deus. Em vez de restrição do foco missionário a um grupo socioeconômico, as referências cruciais do Novo Testamento relativas aos pobres dizem respeito à ampliação do foco missionário na história da salvação, referindo-se à universalização do evangelho (Mt 11.11-13). As declarações cruciais sobre os pobres não se concentram em um "grupo preferencial" ou em uma categoria econômica; a mensagem do Novo Testamento como um todo opõe-se a essa ideia. Pelo contrário, o evangelho é universalmente proclamado sem consideração por pessoas ou classes. É oferecido sem discriminação referente à condição de "arrependimento e fé", seja para ricos, seja para pobres. A "questão-pobre" diz respeito ao tema central do Novo Testamento — a resposta fiel de homens e mulheres à graça de Deus revelada no evangelho (Ef 2.8). O contexto da maioria das declarações sobre os pobres no Novo Testamento (as referências cruciais do Reino) é o mandato evangelístico, não o mandato cultural. A admoestação da escola de crescimento da igreja para buscar a resposta no evangelismo baseia-se nesse princípio do evangelho do Reino de Deus.

A ideia de que Deus prefere os pobres e o uso de passagens neotestamentárias concernentes aos pobres como textos-prova para apoiar a posição ilustram a armadilha da contextualização da teologia entre as circunstâncias catastróficas no Hemisfério Sul. O impacto excessivo do contexto missionário por vezes catastrófico sobre o conteúdo da teologia missionária distorce o ensino neotestamentário sobre os pobres. Nas

terríveis circunstâncias missionárias catastróficas no Hemisfério Sul, através da pregação do evangelho do Reino de Deus, os pobres são libertos da crueldade dessas circunstâncias e são introduzidos na igreja, sob a proteção da graça de Deus e misericórdia em Jesus Cristo.

O significado dos pobres em conexão com o Reino é que eles estão prontos para responder ao evangelho por causa de sua humildade e provável disposição afetiva positiva em direção ao arrependimento e à fé — os pré-requisitos cruciais para a entrada no Reino. As referências cruciais dos "pobres da história da salvação" no Novo Testamento devem ser diferenciadas das referências dos "pobres socioeconômicos". Elas dizem respeito a diferentes mandatos. As referências que acompanham o tema do Reino compõem o grupo que domina o ensino de Jesus.

Um terceiro tema que acompanharia logicamente o Reino e os pobres, além da pregação do evangelho e dos sinais carismáticos confirmatórios do Espírito, seria a necessária resposta de fé a essa mensagem. A receptividade ao evangelho é o tema consistente que acompanha o tema do Reino e dos pobres no Evangelho de Lucas. Está claro que a questão da fé é também o contexto imediato da passagem crucial de Lucas 4.18-19; a incredulidade dos nazarenos é o contexto da passagem, bem como a história da viúva de Sarepta. Além disso, os fariseus são contrastados com as pessoas comuns em Lucas. As pessoas comuns eram receptivas ao evangelho, mas os fariseus e os especialistas da lei eram típicos da rejeição de Israel ao Reino:

E eu vos digo que, entre os nascidos de mulheres, não há maior profeta do que João Batista; mas o menor no Reino de Deus é maior do que ele. E todo o povo que o ouviu e os publicanos, tendo sido batizados com o batismo de João, justificaram a Deus. Mas os fariseus e os doutores da lei rejeitaram o conselho de Deus contra si mesmos, não tendo sido batizados por ele. (Lc 7.28-30)

A transição da história da salvação é evidente nesta passagem, bem como o "princípio dos pobres" — a necessidade de arrependimento e fé. Os fariseus também são consistentemente condenados por suprimirem o conhecimento de Deus, serem obstáculos na ampliação do propósito de Deus para a humanidade e rejeitarem o evangelho (Lc 11.37-52; 14.1-14; 20.45-47).

A resposta à pergunta feita anteriormente sobre a natureza do ensino neotestamentário sobre os pobres é dupla. As referências aos pobres socioeconômicos ensinam o dever cristão de ajudar os pobres. São referências ao mandato cultural. No entanto, as referências que dominam o Novo Testamento são as relacionadas com o tema do Reino e referem-se ao mandato evangelístico. O tema "Reino e pobres" é consistentemente acompanhado pelo duplo sinal do Reino: a proclamação do evangelho e os sinais carismáticos do poder do Espírito. Os pobres são representantes daqueles que respondem às Boas Novas no arrependimento e fé. As referências a "Reino e pobres" representam a ampliação da missão na história da salvação e ilustram a base pela qual as Boas Novas do atual Reino de Deus podem ser recebidas — arrependimento e fé. Deus não faz acepção de pessoas (At 10.34-35). A fé do centurião prefigura a era da universalização do evangelho que seguiria o período da particularização judaica (Lc 7.1-10). Claro que, hoje em dia, olhamos para a expansão incomum do cristianismo pentecostal nas circunstâncias catastróficas dos pobres no Hemisfério Sul, e vemos uma demonstração da questão da receptividade dos pobres ao evangelho do Reino de Deus.

A Igreja Primitiva entendeu que as Boas Novas eram as Boas Novas do Reino e, na proclamação desse evangelho, enfatizaram a estreita visão missionária. Esse papel da igreja não pode ser banalizado. Porque o Reino é conhecido pela atividade dinâmica de Cristo na igreja enquanto proclama seu nome no poder do Espírito Santo. Essa visão do Cristo ressurreto trabalhando com a igreja contemporânea aponta para a necessidade de um esclarecimento de papéis em uma visão missionária trinitária.

O REINO E A MISSÃO TRINITÁRIA

O conceito do Reino e o conceito da missão trinitária têm importantes lacunas "pneumáticas" nas discussões protestantes sobre a missão. A descrição e a importância do papel do Espírito Santo são geralmente deficientes no uso evangélico dos conceitos. Anteriormente, nossa análise da visão de Ladd sobre o Reino ilustrou como o nome "Espírito Santo" é cuidadosamente evitado. Em contraste com sua visão, o termo "Espírito Santo" é frequentemente substituído por "Reino", quando descreve algum aspecto do ministério do Espírito em missão (Shenk, 1979, p. 24-26). Embora o Reino possa ser identificado como "um conceito do Deus atuante", uma discussão sobre o Reino e a natureza da missão só pode ocorrer com algumas referências ao Espírito Santo salpicadas aqui e ali (p. 23). Em geral, as referências ao Espírito estão relacionadas com o ministério de Jesus ou confinadas ao século I. Pode não ser intencional, mas um "silêncio sobre o Espírito Santo" resulta quando o conceito do Reino não é descompactado em termos do ministério pleno do Espírito. A visão trinitária da missão precisa ser entendida da mesma maneira; o papel do Espírito Santo deve ser identificado e articulado em uma teologia plena da missão trinitária.

Muitas vezes, quando os pentecostais alegam que o Espírito é negligenciado entre os evangélicos, dizem que o interesse deles é doutrinário. Ou eles são acusados de enfatizar excessivamente o Espírito em um tipo de "monismo do Espírito Santo". Bernard Ramm observa que "a objeção padrão do cristianismo histórico e da teologia reformada a todas as formas de entusiasmo, fanatismo e pentecostalismo" é que eles tentam "construir um templo onde as Escrituras permitem apenas uma tenda" (1959, p. 30). Os pentecostais não estão sozinhos na aparente ênfase excessiva de determinada pessoa da divindade. O catolicismo romano e várias denominações protestantes também fazem isso (Spiceland, 1980, p. 144).

É compreensível que o pentecostalismo, um movimento de renovação, enfatize e chame a atenção do cristianismo que negligenciou a realidade do Espírito Santo na experiência cristã. Como dito anteriormente, isso representa sua contribuição como o "terceiro canto" do cristianismo. Os evangélicos enfatizam o ministério do Espírito ao elevar a Cristo. Mas Ramm pergunta se a doutrina da Trindade não dita uma "consciência-Trindade", uma consciência de todas as três pessoas da divindade (1959, p. 28). Então, ele faz uma pergunta que mostra que pode haver mais outra razão bíblica para a ênfase pentecostal no Espírito Santo. Ele sugere uma razão além da negligência histórica da pneumatologia e da ênfase doutrinária pentecostal em particular, a saber, que pode haver um cristomonismo no evangelicalismo. Ramm pergunta se é verdade que as Escrituras ensinam que a consciência cristã deve ser "consciência-Cristo" e não "consciência-Espírito" (p. 29). A discussão anterior sobre o conceito do Reino mencionou claramente a atividade do Deus Filho e a do Deus Espírito Santo na igreja, quando ela se engaja em missões. O silêncio contemporâneo sobre o papel do Deus Espírito Santo nessa missão tem contribuído muito para o subdesenvolvimento da teologia trinitária.

Como subproduto da cristologia, o papel trinitário específico do Espírito Santo tem sido historicamente subdesenvolvido (Bray, 1980, p. 58-59). Pode ser essa também a razão da intensa reação que sentimos em relação à sugestão de Ramm sobre a "consciência-Cristo" do cristão, em vez de uma "consciência-Espírito" independentemente de sua exatidão. As históricas controvérsias cristológicas e a natureza subdesenvolvida da pneumatologia ajudaram a promover o que parece ser uma excessiva consciência-Cristo. Não há dúvida de que a cristologia é crucial nas controvérsias sobre a Trindade na teologia em geral. Mas devemos evitar contrapor a importância da cristologia com a pneumatologia. Mais exatamente, os vários papéis das pessoas da divindade devem ser identificados em termos de função e obra na igreja e na missão.

As controvérsias trinitárias afirmam claramente a igualdade das pessoas da divindade. Mas os Pais da Igreja também sustentavam que as pessoas da divindade eram distintas, ainda que inseparáveis. O mesmo se aplica à obra

que fazem. Falando sobre os capadócios, Bray declara:

Para eles, está claro que a obra de cada pessoa era a obra comum de todos os três, sem, no entanto, prejudicar os aspectos específicos atribuídos a cada um. Assim, foi o Filho, não o Pai nem o Espírito, que sofreu em um corpo humano na cruz [...] e o Espírito, não o Pai nem o Filho, que desceu sobre os apóstolos no Pentecostes [...] a plenitude de Deus estava presente e ativa em ambas as grandes obras típicas, de um modo que a mente humana pode perceber, mas nunca compreender totalmente. (1980, p. 58)

É uma necessidade teológica distinguir as pessoas da divindade, assim como sua obra particular na igreja. Fazer isso não significa que estamos entrando nos erros do modalismo, do subordinacionismo ou do triteísmo. Spiceland apoia a opinião, quando diz: "As formulações trinitárias foram a tentativa de expressar e preservar a tríplice experiência de Deus em Cristo através do Espírito" (1980, p. 149). Ele afirma ainda: "Todo o aparato da linguagem técnica sobre a Trindade resulta da tentativa [...] dos Pais Cristãos de dar sentido à vida cristã" (p. 149-150). A área particular da vida cristã que devemos entender aqui é a experiência do Espírito Santo no contexto da missão da igreja. O silêncio contemporâneo sobre a Terceira Pessoa da Divindade nas missões reflete a necessidade de enfatizar o Espírito Santo para dar sentido à missão e evitar um subordinacionismo prático da Terceira Pessoa da Trindade. Talvez, durante os tempos das "três ondas" da renovação pentecostal-carismática no mundo, seja a oportunidade para os pentecostais fazerem a contribuição de afirmar o verdadeiro papel do Espírito Santo nas missões.

Missio Dei, o Silêncio e as Questões

A mudança do uso trinitário da Missio Dei para o uso ilimitado (a atividade providencial de Deus nos eventos históricos) revela um hiato

pneumatológico na teologia ocidental e também um meio de perpetuar o silêncio sobre a Terceira Pessoa da Trindade para a missão cristã. Isso acontece, porque o mau uso do termo resulta na ênfase não trinitária, especificamente uma visão equivocada do papel do Deus Pai concernente às missões. Ele é visto como originador, proprietário e realizador da missão no mundo contemporâneo a ponto de prejudicar os papéis das outras pessoas da divindade. O papel do Deus Filho é confinado ao século I, o ponto crucial da história da salvação (Nababan, 1980, p. 3-4). Ou Cristo se torna uma presença anônima nos movimentos revolucionários na contemporaneidade. O papel do Deus Espírito Santo nas missões raramente é articulado. Nas palavras de Roland Allen, é a "negligência de um hemisfério inteiro" da pneumatologia (e da teologia trinitária), negligência crucial para a missão.

Com o uso não trinitário da Missio Dei está a carência característica da pneumatologia na missão cristã. O livro Contemporary Missiology: An Introduction [A Missiologia Contemporânea: Uma Introdução], de J. Verkuyl, revela esse uso da Missio Dei e a negligência ao Espírito Santo na teologia missionária. A brevidade das referências ao Espírito Santo em seu papel missionário nos pontos cruciais da teologia de Verkuyl é conspícua (1978, p. 105, 108, 111, 145-146). A tentativa de discernir onde os poderes do Reino estão em ação hoje, especialmente nos movimentos de libertação, revela a perda de apreciação pelo papel e ministério missionário do Espírito Santo na missão contemporânea. Isso é mostrado pela tendência de falar da atividade de Deus inteiramente como providencial no contexto socioeconômico. Nessa visão, os sinais do Reino são tipicamente sociais (sinais da categoria A). Na teologia missionária de Verkuyl, não há referências claras aos sinais bíblicos do Espírito (sinais da categoria B). São usados figurativamente ou interpretados em termos sociais. Muitas vezes, no trabalho de Verkuyl, ocorre um "salto cognitivo" da cura no Novo Testamento, por conta do poder e da ação do Espírito Santo, para as missões médicas (p. 202, 212-213).

Portanto, o aspecto missionário como "a autorrevelação do Deus triúno no Filho e no Espírito Santo" é negligenciado (Andersen, 1955, p. 60). É o que ocorre nas teologias missionárias, em que a visão distorcida da Missio Dei é

influente. Na teologia missionária de Verkuyl, está claro que o uso do tema do Reino não garante uma descrição completa da pneumatologia. Fazê-lo derrubaria toda a ideia da Missio Dei em sua forma mal interpretada. Relacionar o tema do Reino ao evangelho do Reino de Deus evita a vulnerabilidade do tema quando ele está sozinho.

Um subproduto da negligência ao Espírito Santo na maioria das teologias missionárias conciliares é a negligência ao evangelismo. Como mencionado anteriormente, o contexto sociopolítico "da nova missão", seu horizonte hermenêutico, é o princípio dominante da teologia conciliar. Presta-se a interpretar a missão como justiça social, outras preocupações sociais e a criação de uma nova ordem mundial (Hoekstra, 1979, p. 12). Parte dessa teologia missionária antropocêntrica é a rejeição de tudo que tende a ser "propaganda", ou seja, a missão de proclamação e persuasão (McGavran, 1977, p. 48; Hoekendijk, 1977, p. 48-49). O querigma é considerado a proclamação de que o shalom veio; o shalom é vivido em comunidade (koinonia) e demonstrado em serviço humilde (diakonia). Os três são considerados "evangelismo" abrangente (McGavran, 1977, p. 50-51; Hoekendijk, 1977, p. 50). Com a infeliz redefinição da missão, há também a redefinição mal concebida do evangelismo.

Ainda que Verkuyl enfatize o mandato evangelístico e o mandato cultural, defendendo uma visão missionária holística, o fio cortante evangelístico missionário é embotado pela visão da Missio Dei e do Reino. Tomando como meta missionária (Missio Dei) o Reino de Deus (1978, p. 197), a missão torna-se tudo o que Deus quer para o mundo (p. 200-201). Não há prioridades missionária, pois elas mudam com o contexto da história e com as necessidades mutáveis das pessoas (p. 203). Em outras palavras, o mundo define a agenda missionária; o erro hermenêutico mencionado anteriormente também é ilustrado no trabalho de Verkuyl.

O uso unilateral da Missio Dei e do tema do Reino perpetuou o ofuscamento do papel do Espírito Santo nas missões. Isso, por sua vez, ofuscou a área

missionária na qual ele é central — o cumprimento missionário da Grande Comissão. A negligência da atividade mediada de Deus, o Espírito Santo nas missões, também pôs em dúvida a instrumentalidade da igreja ao obscurecer a distinção entre a igreja e o mundo. Ao rejeitar o "centrismo-igreja", as teologias conciliares afirmam que Deus não está relacionado primariamente com o mundo por meio da igreja. Em vez disso, declaram que o relacionamento primário de Deus é com o mundo; é o foco do plano de Deus (Hoekstra, 1979, p. 75). A igreja, dizem elas, é apenas instrumental no plano de Deus; é definida como função, e não como essência. É contra a visão de que a igreja não é, em essência, diferente do mundo que a Declaração de Frankfurt se dirigiu: "Nós, portanto, opomo-nos à visão de que a igreja, como comunidade de Jesus, é mera parte do mundo. O contraste entre a igreja e o mundo não é mera distinção em termos de função e conhecimento da salvação; é diferença de natureza essencial" (McGavran, 1977, p. 291). O mau uso da Missio Dei banaliza a natureza e o papel da igreja nas missões e, portanto, denigre a obra do Espírito Santo na criação dessa comunidade e em seu papel missionário em relação com ela.

A ênfase que a igreja é a missão e que Deus Pai primariamente "faz" missão (Missio Dei) equivale à capitulação à "presença cristã" e ao serviço, substituindo a missão focada na conversão. Por meio do trabalho secular e do envolvimento em questões sociais e políticas, dizem que a igreja está em diálogo com o mundo. À medida que as pessoas se juntam com Deus em sua missão desses diferentes modos, há unidade na igreja. Todos esses modos missionários são concebidos para serem estruturas missionárias válidas (Bassham, 1979, p. 71). A Missio Dei, o "silêncio sobre o Espírito Santo" e a negligência ao evangelismo dizem respeito ao paradigma da "nova missão". A falha em identificar e articular o papel do Espírito Santo nas missões e a incapacidade de descompactar o conceito do Reino em termos de pneumatologia são fundamentais para a forma dessa "nova missão".

O Papel do Espírito Santo na Missões

Qual é o papel do Espírito Santo nas missões e como esse papel afeta as questões da teologia missionária contemporânea? São questões que emergem da discussão sobre o uso indevido do conceito da Missio Dei na teologia missionária contemporânea. Uma visão missionária trinitária deve articular a atividade da Terceira Pessoa da Divindade. A natureza bíblica das missões não pode ser completamente focalizada, nem pode ser adequadamente declarada, sem uma descrição do papel do Espírito Santo. A missão não pode ser derivada ou definida a partir da tarefa da igreja em um mundo de grandes necessidades. Deve ter sua origem no Pai, no Filho e no Espírito Santo, a visão missionária trinitária, conforme estabelecida nas Escrituras. A recuperação e o posterior desenvolvimento da visão missionária trinitária, na perspectiva bíblica, deve enfrentar esse silêncio pneumatológico contemporâneo. Como é que a missão é a autorrevelação do Deus triúno no Filho e no Espírito Santo? Qual é especificamente o papel da Terceira Pessoa da Trindade? Essa pergunta deprecia a atividade anteriormente mencionada do Cristo ressurreto nas missões? Será que não reflete o surgimento de mero viés pentecostal, um interesse provinciano ou doutrinário?

Bernard Ramm abordou essas questões quando disse que o pentecostalismo era acusado de tentar "construir um templo onde as Escrituras permitem apenas uma tenda". Mas em vista do hiato pneumatológico na teologia ocidental e dos resultantes dilemas missiológicos, podemos questionar se uma "tenda" é suficiente para a teologia missionária contemporânea ou para uma teologia verdadeiramente bíblica como a sugerida anteriormente — a teologia do evangelho do Reino de Deus. Todos os pontos da nossa discussão e o próprio Novo Testamento indicam que um "templo" é uma metáfora mais apropriada para o ministério missionário do Espírito hoje. A discussão anterior sobre o verdadeiro significado do conceito do Reino, de acordo com Jesus e a Igreja Primitiva, sustenta essa afirmação, porque o evangelho, como Jesus descreveu, é o evangelho do Reino de Deus; não é um quadro lateral nas Escrituras. Portanto, a teologia pentecostal não é provinciana nem doutrinária ao centralizar a atenção em Atos dos Apóstolos e na proeminência da obra do Espírito Santo na história da Igreja Primitiva.

Roland Allen afirma que “é na revelação do Espírito Santo como Espírito missionário que o [livro de] Atos permanece sozinho no Novo Testamento” (1960, p. 21). O papel missionário do Espírito pode ser observado em outras partes do Novo Testamento (especialmente nas passagens trinitárias relativas ao Paracleto divino: Jo 14.16, 26; 15.26; 16.7; 17). Mas a história da nova criação do Espírito, da igreja e de sua missão no século I é central na revelação do papel contínuo do Espírito. Allen fala de quanto o livro de Atos é crucial a esse respeito:

Em Atos, [o papel missionário do Espírito] é a única característica proeminente. [Esse papel] é afirmado, aceito como certo da primeira à última página [...] é necessário para a verdadeira apreensão do Espírito Santo e sua obra que devemos entendê-lo e compreendê-lo [...] se o ignorarmos [...] perderemos de vista a perfeição do Espírito. Nossa visão é necessariamente unilateral, nosso conhecimento do passado é roubado de seus verdadeiros fundamentos, nossa concepção dos deveres atuais é incompleta e nossa esperança para o futuro torna-se duvidosa e indistinta. (p. 21; grifos meus)

Sucintamente, Allen descreve a visão evangélica da pneumatologia hoje. George Peters também fala do papel crucial de Atos ao fornecer um quadro dessa dimensão do ministério do Espírito na igreja:

A superintendência do Espírito Santo nas missões é evidente no livro de Atos. É também evidente que o Espírito Santo não era apenas residente, mas também presidente da Igreja Primitiva. Quando isso acontece, há um poderoso e total empurrão horizontal no evangelismo mundial. (1972, p. 304)

Como executivo da divindade nesta era do Espírito, o Espírito Santo é também o Estrategista Supremo da missão mundial (p. 305). Vicedom afirma que é através do envio do Espírito que os missionários recebem

poder e autoridade; é através do Espírito que as missões estão relacionadas à Missio Dei (1965, p. 70). Vicedom afirma que o Espírito Santo continua a missão que Deus iniciou em seu Filho até que o próprio Jesus volte e termine essa missão (p. 56). Ramm também afirma que o Espírito Santo é o executor da divindade na era da igreja e, como tal, torna concreta e real a vontade do Pai e do Filho (1959, p. 30). O Filho é o mediador e o conteúdo da revelação, mas "o que o Filho medeia é realizado dentro da criatura pelo executivo da Trindade, o Espírito Santo" (p. 31). A designação "executivo da divindade" aponta para o papel missionário do Espírito na economia da história da salvação.

O Espírito Santo também é o Senhor (2 Co 3.17). Como iniciador, motivador e superintendente de missão, Ele é o Senhor da Seara (Mt 9.37-38). A palavra seara / ceifa é usada na Bíblia para expressar prontidão espiritual (Mt 9.37-38; Jo 4.35). Preparar homens e mulheres para receber o evangelho é a obra do Espírito (Jo 16.8). Enviar trabalhadores para a colheita é também a obra do Espírito (Mt 9.38; At 13.2,4). O Espírito Santo é a motivação interior e dinâmica da missão da igreja. É a sua colheita e Ele é o seu Senhor. O papel missionário do Espírito é mais claro no livro de Atos, onde lemos sobre sua motivação, capacitação e supervisão da missão da Igreja Primitiva (At 8.29; 13.2,4; 15.28; 16.6,7, 10; 20.28).

As dimensões do papel missionário do Espírito são especialmente claras quando consideramos o significado do Pentecostes para a história da salvação. Um exame do papel do Pentecostes na iniciação e universalização das missões revela o papel central do Espírito Santo após o ministério terreno de Cristo. O próprio Jesus falou do papel executivo que o Espírito Santo teria com a igreja. Ele falou da vinda de outro Paracleto (Jo 14.16). O Espírito Santo tinha de ser o advogado de Cristo; ele tinha de substituir Cristo. Ele capacitaria a igreja e a direcionaria em sua missão, como Jesus fez quando estava com eles. Em João 15.26, o Espírito Santo recebe o nome de "Paracleto" novamente. Duas vezes o versículo fala que o Espírito foi enviado do Pai: "Mas, quando vier o Consolador [Paracleto], que eu da parte do Pai vos hei de enviar, aquele Espírito da verdade, que procede do Pai, testificará de mim" (Jo 15.26). A dupla menção do Paracleto

procedendo do Pai denota a missão do Espírito. O Espírito Santo tem uma missão como executivo da divindade. Ele mesmo, assim como as pessoas que Ele capacita e envia em missão, testifica de Cristo (Jo 15.27).

O papel do Espírito Santo em sua missão universal é ilustrado em Atos pelo evento pentecostal e pelo rompimento do particularismo judaico. O Espírito foi quem abriu a porta para a expansão da igreja entre os gentios. Oscar Cullmann explica o contexto teológico do ministério universalizante do Espírito em termos de história da salvação. Ele entende que o enfoque redentor de Deus está se contraindo e se expandindo na história da salvação, de acordo com o princípio da eleição e representação. Deus começa o propósito redentor na criação e o expande para a humanidade: contrai para Abrão e expande para Israel, contrai para o remanescente e, finalmente, contrai para o fiel Servo do Senhor — o Messias. A encarnação de Cristo é o ponto central da história da salvação e, a partir desse ponto central, há um movimento em expansão no propósito redentor de Deus. O movimento anterior da criação até o ponto central (criação — humanidade — Israel — remanescente — Messias) é primariamente concebido como movimento de contração na história da salvação. Do outro lado do ponto central (Messias — apóstolos — igreja — humanidade), há um movimento em expansão na história da salvação. Cristo é o ponto central de uma progressão "semelhante a gravata borboleta" no movimento da história da salvação (Cullmann, 1964, p. 78). É nesse movimento de expansão da história da salvação, na era do Espírito, que o Espírito Santo tem um papel e obra de destaque. Uma obra principal do Espírito no "tempo entre os tempos" é o testemunho universal do evangelho.

O principal papel do Espírito em sua missão universal é demonstrado nos primeiros capítulos de Atos. É o que ocorre no tratamento do Espírito Santo com o apóstolo Pedro nos capítulos 10 a 11, quando o Espírito o instrui a não fazer distinção entre judeus e gentios na oferta do evangelho (At 11.11-14). O evento decisivo que validou a missão aos gentios, tanto para Pedro quanto para a Igreja Primitiva, foi o derramamento do Espírito de maneira pentecostal nos gentios incircuncisos (At 10.44-48; 11.15-17; 15.8-9). Depois dessa obra crucial do Espírito em romper as barreiras culturais, a missão

da igreja espalhou-se para o mundo gentio. O Espírito em cada instância estava iniciando sua missão e fazendo com que ela se expandisse em círculos cada vez mais amplos.

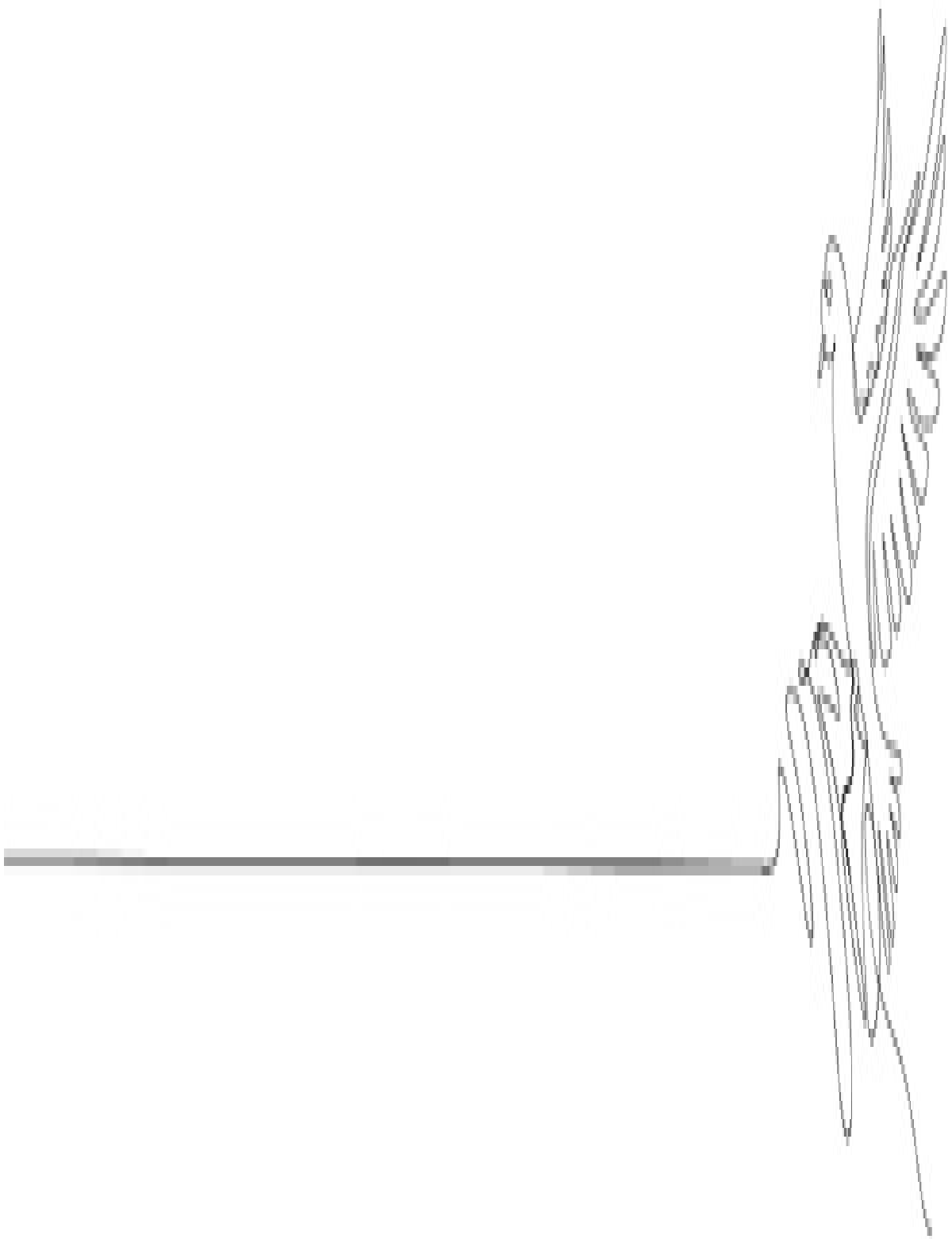
Portanto, o Pentecostes teve significado histórico; marcou o fim da era do particularismo nacional judaico e o retorno do propósito redentor de Deus para as nações. A diversidade étnica provocada pela confusão primeva de línguas foi revertida no Pentecostes. Através do milagre das línguas, Deus começou a restaurar a unidade de todas as raças perdidas em Babel. O Pentecostes foi símbolo da obra unificadora de Deus e o começo real da unificação da raça humana. Além de Atos, as epístolas também mostram que o Espírito Santo é o agente que universaliza a missão. O Espírito tem papel primordial em realizar aquilo que Paulo chama de "mistério", a união escatológica de Cristo com os judeus e gentios em seu corpo, a igreja universal (Rm 11.25-26; 16.25-26; Ef 1.3-6,8-11; 5.32; Cl 1.26-27; 1 Tm 3.16). O mistério é falado em termos escatológicos e universais. O conceito de mistério tem três ênfases que o condicionam em quase todas as suas expressões no Novo Testamento: o cenário escatológico, a centralidade cristã e a referência universalista (Boer, 1961, p. 153). O Pentecostes é importante para o "mistério", porque através da obra do Espírito todos são batizados em um só corpo, seja judeu, seja grego (1 Co 12.13; Ef 2.18,22).

No Pentecostes, a revelação do mistério ocorreu primeiro (a predominância de prosélitos gentios no "pátio dos gentios" que responderam à mensagem de Pedro). O Espírito revela esse mistério aos apóstolos, profetas e santos de Deus (Ef 3.5; Cl 1.26); a habitação do Espírito Santo permite-lhes proclamá-lo (Ef 3.8-9; 6.19; Cl 1.29; 4.3). Foi o Espírito quem foi o agente dessa restauração da unidade. O papel do Espírito em sua missão, rompendo as barreiras que separam as pessoas, aponta para a importância da pneumatologia para o ecumenismo. Uma visão missionária trinitária completa é o critério ecumênico (Rosin, 1972, p. 11).

Em suma, a visão missionária trinitária na perspectiva bíblica e da história

da salvação confere ao Espírito Santo um papel primordial na missão contemporânea. Como executivo da divindade, ele é o "Senhor da Seara". A perspectiva concentra-se na centralidade da igreja como agente missionária. Mas a igreja não deve ser caracterizada primariamente por sua instrumentalidade. É a nova criação do Espírito Santo e dotada de seu poder, um povo chamado que pertence a Deus e realiza sua missão no mundo. O papel missionário do Espírito, na perspectiva bíblica, está relacionado inseparavelmente com a habitação, a capacitação e o envio da igreja para cumprir a missão da Grande Comissão. Esse envio, a missão especial de Deus, é caracterizada pela pregação (acompanhada por sinais) do evangelho do Reino de Deus no poder do Espírito.

EPÍLOGO (2015)



Uma das diferenças marcantes sobre a segunda edição de A Força Pentecostal em Missões é que, em 2015, trinta anos após a primeira edição, parece haver confusão entre os pentecostais clássicos sobre a proliferação do pentecostalismo, sobretudo em relação à variedade de expressões nas culturas do Hemisfério Sul. A variedade é estonteante, e suspeito que seja parte da razão da confusão. Foi o que levou alguns pentecostais clássicos ao desespero de que o pentecostalismo não pudesse mais ser identificado. O "jogo de nomes" em que os missionários e missiólogos nos hemisférios norte e sul engajam-se para descrever o movimento pentecostal-carismático em diversos contextos culturais é indicação da confusão.

Na época em que escrevi a primeira edição, em 1985, antes da explosiva "terceira onda" de renovação pentecostal no Hemisfério Sul, também havia confusão, mas era por parte dos evangélicos que estavam preocupados com o crescimento do pentecostalismo e suas expressões em culturas não ocidentais. Os missionários pentecostais com quem trabalhei durante a segunda onda, nas décadas de 1970 e 1980, não mostraram a preocupação com a expansão e a variedade do pentecostalismo no "campo missionário" que a literatura missionária pentecostal revela hoje. Pelo contrário, esperávamos e buscávamos um crescimento bem-sucedido da fé pentecostal nas culturas não ocidentais; não havia preocupação de que alguém que não pertencesse ao nosso grupo estivesse expulsando demônios em nome de Jesus (Lc 9.49-50). Suspeito que haja certa quantidade de paternalismo envolvida nessa "preocupação" em relação ao crescimento do pentecostalismo no mundo não ocidental, mas também pode haver outras razões para a ansiedade sobre a diversidade do pentecostalismo.

Uma das principais razões para essa preocupação é o foco da erudição de hoje nas ciências sociais e na fenomenologia da religião sobre a diversidade do pentecostalismo naquela parte do mundo. O progresso das ciências sociais e sua aplicação na compreensão do pentecostalismo e seu fenomenal crescimento pelos pentecostais ocidentais e não ocidentais sobrepujaram o desenvolvimento de uma teologia pentecostal global. Foi o que ocorreu

apesar da excelente teologização de alguns teólogos pentecostais indígenas, que contextualizaram a fé cristã em suas culturas. A atividade é sinal de esperança. Contudo, o desenvolvimento de uma teologia bíblica pentecostal no Ocidente não foi acompanhado pelo desenvolvimento da erudição em outros campos e pela aplicação de suas ciências ao crescimento do pentecostalismo, na obtenção de insights para a expansão eficaz da igreja.

A preocupação de poder identificar os "pentecostais" nas culturas e estilos de culto no Hemisfério Sul não será atenuada pela erudição acadêmica nas ciências sociais. Para alguns pentecostais clássicos, isso só aumentará a ansiedade, como ilustrado anteriormente com a estratégia missionária da "escola de crescimento da igreja". A aplicação das ciências sociais na missão deve ser guiada pelo núcleo teológico dos movimentos pentecostais; isso requer uma teologia bíblica de orientação pentecostal. Uma teologia sistemática ocidental influenciada pela teologia escolástica não está preparada para a tarefa.

As abordagens científicas aos movimentos fornecem e continuarão a fornecer informações úteis sobre o crescimento do pentecostalismo. A preocupação, sem dúvida, permanecerá no tocante aos movimentos pentecostais no mundo não ocidental que parecem fora de controle, porque eles não se parecem com o pentecostalismo clássico no Ocidente ou operam dentro dos confins estabelecidos pelo pentecostalismo no Ocidente. Ao abordar a meta de alcançar uma teologia bíblica de orientação pentecostal, minha sugestão é que, em primeiro lugar, devemos considerar esses movimentos pentecostais-carismáticos como "renovações" do evangelho do Reino de Deus que ocorrem em diferentes contextos culturais. Mas o próximo passo deve ser dado para desenvolver uma teologia bíblica de orientação pentecostal. Os movimentos pentecostais devem ser medidos e identificados com base em um fundamento bíblico; não é necessário dar novo nome aos movimentos do Espírito e engajar-se em uma classificação sem fim de acordo com os padrões do pentecostalismo ocidental clássico. Mais exatamente, eles devem ser avaliados com base em uma teologia bíblica de orientação pentecostal. Com isso, não quero dizer encontrar referências bíblicas para uma posição teológica mantida, ou uma doutrina

que é considerada fundamental para qualificar um movimento pentecostal como válido. Antes, a avaliação deve começar com base em um sistema ou padrão teológico encontrado na Bíblia — como a teologia de Jesus referente ao evangelho do Reino de Deus. Em outras palavras, novas teologizações devem ser feitas com as Escrituras como horizonte hermenêutico na avaliação dos movimentos. As avaliações das ciências sociais ou da fenomenologia da religião devem ser guiadas por uma teologia bíblica.

Uma das razões pelas quais me senti à vontade para escrever uma segunda edição de A Força Pentecostal em Missões, livro de trinta anos de existência, foi o foco teológico da primeira edição sobre o "Reino de Deus". Relacionou a experiência pentecostal do Espírito ao tema bíblico do Reino de Deus; eu sabia que essa ênfase central do Novo Testamento nunca mudaria e sempre seria relevante para a missão cristã. Eu sabia que a segunda edição me daria a chance de expandir o tema do Reino de Deus, para mostrar que era a base para uma teologia pentecostal.

Usar essa terminologia neotestamentária não é apenas uma maneira conveniente de explicar o "evangelho pleno". É introduzir a teologia do evangelho do Reino de Deus como base para uma teologia bíblica pentecostal, que também produziria resultados substanciais na exploração do tema no Antigo Testamento. Usar essa terminologia neotestamentária é dizer que o evangelho de Jesus sobre o Reino de Deus era duplo (Mt 4.23); as Boas Novas do Reino são inseparáveis do poder e governo do Espírito Santo nos cristãos. Em um tempo de transição na história da salvação, João Batista apresentou Jesus como aquEle que "batiza com o Espírito Santo" (Mt 3.1-2; Lc 3.16,18; Jo 1.15-16,29-34). Essas introduções de João Batista nos Evangelhos não mencionam especificamente a morte redentora de Jesus; João fez apenas uma referência figurada a Jesus como o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (Jo 1.29). Ao anunciar a vinda de Jesus e as Boas Novas no tempo de transição na história da salvação (o ponto central), João Batista concentrou-se no Espírito Santo em conexão com a vinda de Jesus — ele viu o Espírito descer sobre Jesus e disse que Jesus iria batizar com o Espírito.

Foi em relação a esse sentido do Espírito que vem no ponto central da história da salvação, com a sua obra interior exclusiva de habitar nos cristãos, que Harry Boer afirmou que o Pentecostes foi a terceira grande obra de Deus na história da salvação. Com a encarnação de Jesus e a obra do Espírito na criação, o dom da habitação do Espírito de Deus (um novo povo de Deus "nascido do Espírito", "batizado com o Espírito" e capacitado pelo Espírito) é o que marca a mensagem de Jesus sobre o Reino como única na história da salvação; marca a chegada do Reino do coração de Jesus.

A revelação de Jesus Cristo como Salvador e Senhor por meio de sua morte redentora na cruz, no ponto central da história da salvação, e o dom do Espírito são o evangelho do Reino. Dizer que o evangelho é duplo, apontando para a obra distinta e interior do Espírito, sua habitação nos cristãos na história da salvação, não deprecia nenhum dos esforços para explicar os benefícios do evangelho em termos de um evangelho triplo, quádruplo ou quíntuplo. São esforços importantes para indicar a riqueza do evangelho que Jesus trouxe. Mas observar que o evangelho é duplo — o sacrifício redentor de Jesus na cruz e o dom do Espírito — está incrustado nos ensinos de Jesus sobre o Reino de Deus e sua chegada à história da salvação. Usamos a frase "o evangelho do Reino de Deus" para nos concentrarmos na linguagem da nova aliança, a descrição do evangelho dada por Jesus como manifestação do Reino, bem como para nos concentrarmos nele como fundamento para uma teologia bíblica de orientação pentecostal.

A principal razão pela qual o desenvolvimento de uma teologia bíblica de orientação pentecostal não tem aparecido é o obstáculo e o desvio que a teologia dispensacionalista teve entre os pentecostais clássicos. Uma teologia do evangelho do Reino de Deus no Novo Testamento relaciona-se prontamente com a experiência pentecostal e a importância do papel mediado do Espírito Santo na missão da igreja no mundo. Por outro lado, a teologia dispensacionalista orientada por Darby (que é "dispensacionalistamente silenciosa" sobre o Espírito Santo) nega

totalmente a experiência pentecostal e marginaliza o Novo Testamento e a igreja em sua missão. É muito importante observar que essa teologia remove Jesus Cristo e seu presente evangelho do Reino de Deus, de seu lugar central e legítimo no ponto central da história da salvação. Tudo isso é perdido pelo sistema teológico que se concentra na nação de Israel, uma teologia centrada em Israel e um futuro reino judaico. Os pentecostais defendem essa "autocontradição pentecostal" há mais de um século.

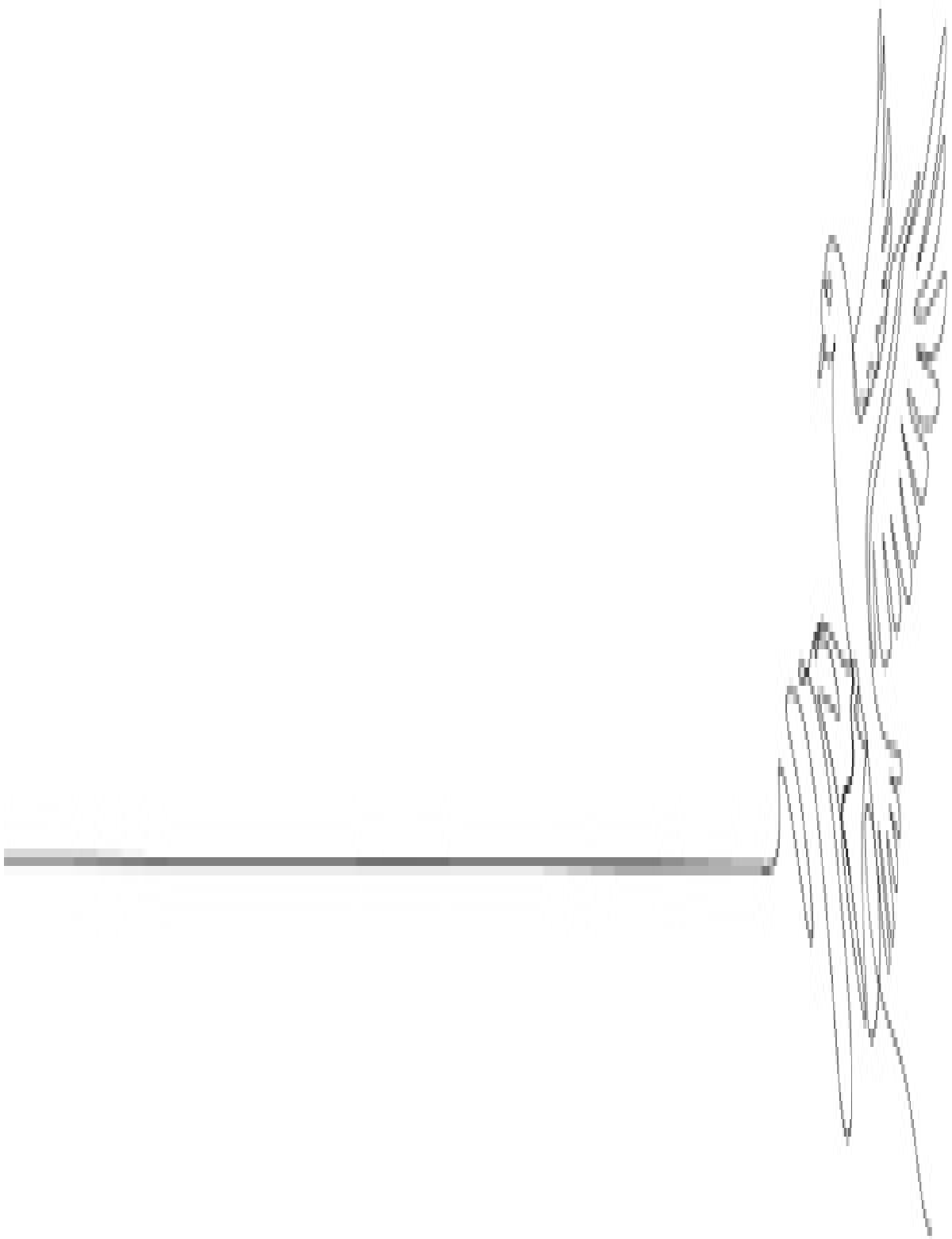
Parte de sua existência sustentada deve-se aos pentecostais que usam a teologia como teologia "ad hoc", principalmente para articular o ponto de vista pré-milenar do fim dos tempos. É o que fazem, muitas vezes, mantendo a teologia básica da Reforma e inserindo a base bíblica para a experiência pentecostal e os princípios da Reforma em novas teologizações. Nesse caso, entretanto, o produto da teologia bíblica alcançada tem muito pouco a ver com a teologia dispensacionalista clássica. Às vezes, esse tipo de teologização recente é feita sem que se perceba o que o sistema da teologia dispensacionalista causa à teologia da Reforma (Pomerville, 2014, p. 25-56).

A teologia dispensacionalista é uma das principais razões para a confusão entre os pentecostais de hoje no que diz respeito à diversidade do pentecostalismo no mundo. Não oferece nenhum insight sobre os movimentos pentecostais; nega-os. Se dependermos disso para a avaliação dos movimentos pentecostais, para o senso de quem é o "povo de Deus" e para o que a igreja deve fazer hoje no mundo, suas noções teológicas não ortodoxas apenas aumentam a confusão. A meu ver, não há tarefa maior para os pentecostais clássicos no mundo ocidental hoje do que desenvolver uma teologia bíblica de orientação pentecostal para tomar lugar da teologia dispensacionalista. Esse "fermento dos fariseus" é uma mensagem mortal para os movimentos pentecostais no Hemisfério Sul; não deve mais ser exportado.

Quanto à preocupação com os movimentos pentecostais-carismáticos naquela parte do mundo, Jesus disse que a mensagem do Reino é como o

fermento: tem a tremenda habilidade de expandir e impregnar-se em tudo (Mt 13.33), como um grão de mostarda tem o grande potencial para o crescimento (Mt 13.31-32); é como uma semente que, quando recebida por "boa terra", produz uma safra desproporcional ao que foi semeado (Mt 13.18-23). O Reino de Jesus manifesta-se dessa maneira, porque o Senhor da Seara, o Espírito Santo, capacita a mensagem do Reino a ter esse poder e efeito no mundo. Não é ocasião para a preocupação, mas para a fé. As renovações do evangelho do Reino no Hemisfério Sul serão a "primeira força" para a missão da igreja em alcançar o mundo e apressar a volta de Jesus. Com alegria, então, experimentaremos seu futuro Reino.

Apêndice



VISÃO REFORMADA HISTÓRICA DAS ESCRITURAS

A Abordagem das Escrituras: Não cartesiana; as Escrituras são o primeiro princí

A Natureza das Escrituras: Visão cristocêntrica, dinâmica e holística da palavra d

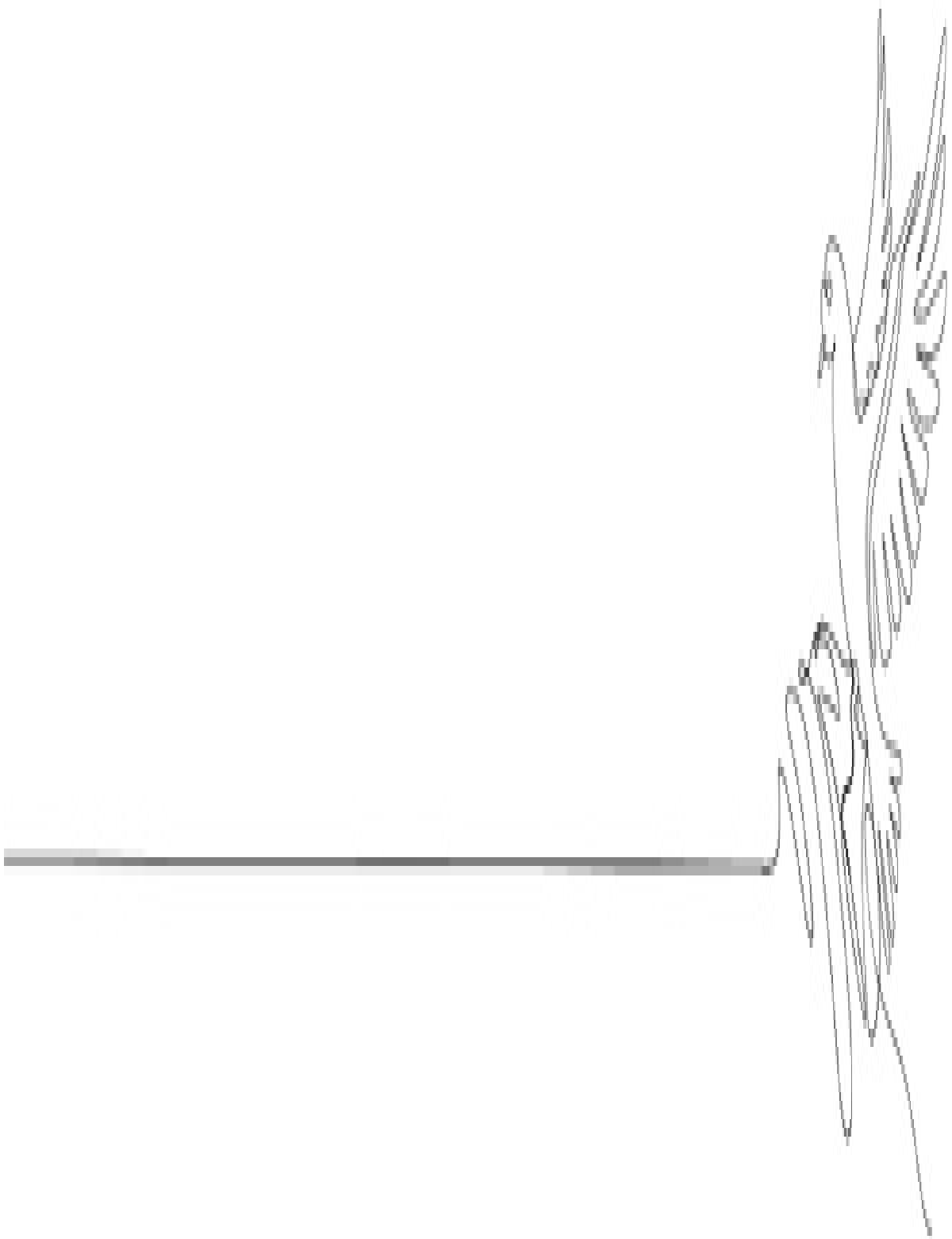
VISÃO REFORMADA HISTÓRICA DAS ESCRITURAS

A Autoridade das Escrituras: A autoridade está no contexto da fé e do testemunh

O Papel do Espírito Santo: O seu papel estende-se dos autores das Escrituras par

A Clareza das Escrituras: As coisas necessárias para serem conhecidas, cridas e c

Referências



Livros

ALLEN, R. (1960). The Ministry of the Spirit. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

ANDERSEN, W. (1955). Towards a Theology of Mission: A Study of the Encounter between the Missionary Enterprise and the Church and Its Theology. Londres: SCM Press.

ANDERSON, A. H. (2013). To the Ends of the Earth: Pentecostalism and the Transformation of World Christianity. Nova York: Oxford University Press.

ANDERSON, G. H. (Ed.). (1961). The Theology of the Christian Mission. Londres: SCM Press.

ATTER, G. (1962). The Third Force. Peterborough: The College Press.

BARR, J. (1978). Fundamentalism. Filadélfia: The Westminster Press.

BARRETT, D. B. (1968). Schism and Renewal in Africa. Nairobi: Oxford University Press.

BARTLEMAN, F. (1980). Azusa Street. Plainfield: Logos International.

BASSHAM, R. C. (1979). Mission Theology, 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic. Pasadena: William Carey Library.

BAVINCK, J. H. (1960). Introduction to the Science of Missions. Grand Rapids: Baker Book House.

BERKOUWER, G. C. (1952). The Providence of God: Studies in Dogmatics. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

BERKOUWER, G. C. (1975). Holy Scripture: Studies in Dogmatics. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

BERKOUWER, G. C. (1977). A Half Century of Theology: Movements and Motives. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

BLAUW, J. (1962). The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission. Londres: McGraw-Hill.

BLOCH-HOELL, N. (1964). The Pentecostal Movement: Its Origin, Development, and Distinctive Character. Oslo: Universitetsforlaget.

BLOESCH, D. G. (1973). The Evangelical Renaissance. Grand Rapids:

Wm. B. Eerdmans.

BOER, H. (1961). Pentecost and Missions. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

BOSCH, D. J. (1975). Theology of Mission: Missiology and Science of Religion (B.Th.). Pretoria: University of South Africa.

BOSCH, D. J. (1980). Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective. Londres: Marshall, Morgan & Scott.

BRAY, G. L. (1980). "The Patristic Dogma." In: P. Toon & J. D. Spiceland (Eds.), One God in Trinity: An Analysis of the Primary Dogma of Christianity. Westchester: Cornerstone Books.

BRIGHT, J. (1953). The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church. Nova York: Abingdon Press.

BROMILEY, G. (1958). "Church Doctrine of Inspiration." In: C. F. H. Henry (Ed.), Revelation and the Bible. Grand Rapids: Baker Book House.

BRUMBACK, C. (1961). Suddenly... From Heaven: A History of the Assemblies of God. Springfield: Gospel Publishing House.

BRUNER, P. D. (1970). A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal

Experience and the New Testament Witness. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

BURGESS, S. M. & van der Maas, E. M. (Eds.). (2003). The New International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements. Grand Rapids: Zondervan.

CHRISTENSON, L. (1975). "Pentecostalism's Forgotten Forerunner." In: V. Synan (Ed.), Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins. Plainfield: Logos.

Committee on World Mission and Evangelism. (1980). Section Reports. Your Kingdom Come: Missions Perspectives Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia, 12-25 May 1980. Geneva: CWME WCC.

CONN, H. M. (Ed.). (1976). Theological Perspectives on Church Growth. Nutley: Presbyterian and Reformed.

CULLMANN, O. (1964). Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History. (F. V. Filson, Trans.). Filadélfia: The Westminster Press.

DAYTON, D. W. (1976). Discovering the Evangelical Heritage. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

DAYTON, E. R. & Fraser, D. A. (1980). Planning Strategies for World Evangelization. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

DUNN, J. D. G. (1970). Baptism in the Holy Spirit. Londres: SCM Press.

FAUPEL, D. W. (1972). The American Pentecostal Movement: A Bibliographical Essay. Franklin Springs: The Society for Pentecostal Studies.

FEE, G. (1976). "Hermeneutics and Historical Precedent — A Major Problem in Pentecostal Hermeneutics." In: R. P. Spittler (Ed.), Perspectives on the New Pentecostalism. Grand Rapids: Baker Book House.

FILSON, E (1950). The New Testament against Its Environment. Londres: SCM Press.

FRODSHAM, S. H. (1946). With Signs Following: The Story of the Pentecostal Revival in the Twentieth Century. Springfield: Gospel Publishing House.

GAUSE, R. H. (1976). "Issues in Pentecostalism." In: R. R Spittler (Ed.), Perspectives on the New Pentecostalism. Grand Rapids: Baker Book House.

GAXIOLA, J. (1970). La Serpiente y La Paloma. Pasadena: William Carey Library.

GEE, D. (1949). The Pentecostal Movement. Londres: Elim Publishing Company.

GORDON, A. J. (1964). The Ministry of the Spirit. Minneapolis: Bethany Fellowship.

GRASSI, J. (1978). The Secret of the Apostle Paul. Nova York: Orbis Books.

GREEN, M. (1975). I Believe in the Holy Spirit. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

GREENWAY, R. S. (1976). "Winnable People." In: H. M. Conn (Ed.). Theological Perspectives on Church Growth. Nutley: Presbyterian and Reformed.

HESSELGRAVE, D. J. (1978a). Dynamic Religious Movements: Case Studies of Rapidly Growing Religious Movements around the World. Grand Rapids: Baker Book House.

HESSELGRAVE, D. J. (Ed.). (1978b). Theology and Mission: Papers Given at Trinity Consultation No. 1. Grand Rapids: Baker Book House.

HODGES, M. L. (1957). Build My Church. Springfield: Gospel Publishing House.

HODGES, M. L. (1977a). A Theology of the Church and Its Mission. Springfield: Gospel Publishing House.

HODGES, M. L. (1977b). "A Pentecostal's View of Mission Strategy." In: D. McGavran (Ed.), The Conciliar-Evangelical Debate: The Crucial Documents 1964-1976. Pasadena: William Carey Library.

HOEKENDIJK, J. C. (1977). "The Call to Evangelism." In: D. McGavran (Ed.), The Conciliar-Evangelical Debate: The Crucial Documents 1964-1976. Pasadena: William Carey Library.

HOEKSTRA, H. T. (1979). The World Council of Churches and the Demise of Evangelism. Wheaton: Tyndale House.

HOLLENWEGER, W. J. (1972). The Pentecostals: The Charismatic Movement in the Churches. Minneapolis: Augsburg.

HOLY BIBLE. (1978). New International Version. Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers.

HOLY BIBLE. (2005). Today's New International Version. International Bible Society.

HORTON, R. (1979). "Ritual Man in Africa." In: W. A. Lessa & E. Z. Vogt (Eds.), Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Nova York: Harper & Row.

HUMMEL, C. E. (1978). Fire in the Fireplace: Contemporary Charismatic Renewal. Downers Grove: InterVarsity Press.

INCH, M. A. (1978). The Evangelical Challenge. Filadélfia: The Westminster Press.

JENKINS, P. (2002). The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. Nova York: Oxford University Press.

JOHNSTON, A. V (1978). The Battle for World Evangelism. Wheaton: Tyndale House.

KÄSEMANN, E. (1980). "The Eschatological Royal Reign of God." In: Your Kingdom Come: Missions Perspectives Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia 12-25 May 1980. Geneva: CWME WCC.

KANE, J. H. (1974). Christian Missions in Biblical Perspective. Grand Rapids: Baker Book House.

KANE, J. H. (1981). The Christian World Mission: Today and Tomorrow. Grand Rapids: Baker Book House.

KAUFFMANN, Y. (1972). The Religion of Israel. Nova York: Schocken Books.

KRAEMER, H. (1961). “Syncretism as a Theological Problem for Missions.” In: G. H. Anderson (Ed.), The Theology of the Christian Mission. Londres: SCM Press.

KRAFT, C. H. (1979). Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective. Maryknoll: Orbis Books.

LADD, G. E. (1974). The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

LATOURETTE, K. S. (1967). A History of the Expansion of Christianity: Three Centuries of Advance (Vol. 3). Grand Rapids: Zondervan.

LATOURETTE, K. S. (1969). A History of the Expansion of Christianity: The First Five Centuries (Vol. 1). Grand Rapids: Zondervan.

LINDSELL, H. (1949). An Evangelical Theology of Mission. Grand Rapids: Zondervan.

LINTON, R. (1979). Nativistic Movements. In: W. A. Lessa & E. Z. Vogt (Eds.), Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Nova York: Harper & Row.

MacDONALD, W. G. (1964). Glossolalia in the New Testament. Springfield: Gospel Publishing House.

MARGULL, H.-J. (1960). The Awakening of Protestant Missions. In History's Lessons for Tomorrow's Mission: Milestones in the History of Missionary Thinking. Geneva: World Student Christian Federation.

MARTY, M. (1975). "Pentecostalism in the Context of American Piety and Practice." In: V. Synan (Ed.), Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins. Plainfield: Logos International.

McDONNELL, K. (1976). "Classical Pentecostal/Roman Catholic Dialogue: Hopes and Possibilities." In: R. P. Spittler (Ed.), Perspectives on the New Pentecostalism. Grand Rapids: Baker Book House.

McDONNELL, K. (1980). Presence, Power, Praise: Documents on the Charismatic Renewal (Vol. 3). Collegeville: The Liturgical Press.

McGAVRAN, D. A. (Ed.). (1977). The Conciliar-Evangelical Debate: The Crucial Documents 1964-1976. Pasadena: William Carey Library.

McGAVRAN, D. A., HUEGEL, J., & TAYLOR, J. (1963). Church Growth in Mexico. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

McINTIRE, C. T. (Ed.). (1977). God, History and Historians: An Anthology of Modern Christian Views of History. Nova York: Oxford University Press.

McNEILL, J. T. (Ed.). (1960). Calvin: Institutes of the Christian Religion

(Vol. 20). (F. L. Battles, Trans.). Filadélfia: The Westminster Press.

McQUILKIN, J. R. (1973). How Biblical is the Church Growth Movement? Chicago: Moody Press.

MENZIES, W. W. (1971). Anointed to Serve: The Story of the Assemblies of God. Springfield: Gospel Publishing House.

MENZIES, W. W. (1975). "The Non-Wesleyan Origins of the Pentecostal Movement." In: V. Synan (Ed.), Aspects of Pentecostal-Charismatic Origins. Plainfield: Logos International.

MENZIES, W. W. (1979). "The Holy Spirit in Christian Theology." In: K. Kantzer (Ed.), Perspectives in Evangelical Theology. Grand Rapids: Baker Book House.

MONTAGUE, G. T. (1976). The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition. Nova York: Paulist Press.

MONTGOMERY, J. (1967). New Testament Fire in the Philippines. Manila: FEBC Marshburn Press.

NABABAN, S. (1980). "Your Kingdom Come." In: Your Kingdom Come: Missions Perspectives Report on the World Conference on Mission and Evangelism, Melbourne, Australia 12-25 May 1980. Geneva: CWME, WCC.

NEEDLEMAN, J. & BAKER, G. (Eds). (1978). Understanding the New Religions. Nova York: Seabury Press.

NEILL, S. (1964). History of Christian Mission. Middlesex: Hazell Watson & Viney.

NEWBIGIN, L. (1954). The Household of God. Nova York: Friendship Press.

OOSTERWAL, G. (1973). Modern Messianic Movements. Elkhart: Institute of Mennonite Studies.

OOSTHUIZEN, G. C. (1968). Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

PALMER, D. C. (1973). Explosion of People Evangelism. Chicago: Moody Press.

PEEL, J. D. Y. (1968). Aladura: A Religious Movement among the Yoruba. Londres: Oxford University Press.

PETERS, G. W. (1972). A Biblical Theology of Missions. Chicago: Moody Press.

PETERS, G. W. (1973). Indonesian Revival: Focus on Timor. Grand Rapids: Zondervan.

PIEPKORN, A. C. (1979). Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada (Vol. 2). San Francisco: Harper & Row.

PINNOCK, C. H. (1976). "The New Pentecostalism: Reflections of an Evangelical Observer." In: R. P. Spittler (Ed.), Perspectives on the New Pentecostalism. Grand Rapids: Baker Book House.

POMERVILLE, R A. (2009). Culture Blind Evangelicals and the Good News of the Kingdom of God. North Charlestown: Booksurge.

POMERVILLE, P. A. (2010). Rediscovering the Gospel. Seattle: Createspace.

POMERVILLE, P. A. (2014). The New Testament Case against Christian Zionism: A Christian View of the Israeli-Palestinian Conflict. Seattle: Createspace.

QUEBEDEAUX, R. (1974). The Young Evangelicals. Nova York: Harper & Row.

QUEBEDEAUX, R. (1978). The Worldly Evangelicals. San Francisco: Harper & Row.

RAMM, B. (1959). The Witness of the Spirit: An Essay on the Contemporary Relevance of the Internal Witness of the Holy Spirit. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

RAMM, B. (1961). Special Revelation and the Word of God. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

RAMM, B. (1973). The Evangelical Heritage. Waco: Word Book Publishers.

RAMM, B. (1977). "Is 'Scripture Alone' the Essence of Christianity?". In: J. Rogers (Ed.), Biblical Authority. Waco: Word Book Publishers.

RANAGHAN, K. & RANAGHAN, D. (1969). Catholic Pentecostals. Nova York: Paulist Press.

READ, W. (1965). New Patterns of Church Growth in Brazil. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

READ, W., MONTERROSO, V. M., & JOHNSON, H. A. (1969). Latin American Church Growth. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

RIDDERBOS, H. (1962). The Coming of the Kingdom. Filadélfia: Presbyterian and Reformed.

ROGERS, J. (1966). Scripture in the Westminster Confession: A Problem of

Historical Interpretation for American Presbyterianism. (N. V. Kampen & J. H. Kok, Eds.). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

ROGERS, J. (Ed.). (1977). Biblical Authority. Waco: Word Book Publishers.

ROGERS, J. B. & McKim, D. K. (1979). The Authority and Interpretation of the Bible. San Francisco: Harper & Row.

SHENK, W. R. (Ed.). (1980). Mission Focus: Current Issues. Scottsdale: Herald Press.

SIDER, R. J. (1977). Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study. Downers Grove: InterVarsity Press.

SMART, J. D. (1979). The Past, Present and Future of Biblical Theology. Filadélfia: The Westminster Press.

SMITH, E. C. (1970). God's Miracles: Indonesian Church Growth. Pasadena: William Carey Library.

SPICELAND, J. D. (1980). "Process Theology.: In: P. Toon & J. D. Spiceland (Eds.), One God in Trinity: An Analysis of the Primary Dogma of Christianity. Westchester: Cornerstone Books.

STOTT, J. R. W. & COOTE, R. (Eds.). (1980). Down to Earth: Studies in Christianity and Culture. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

SUNDKLER, B. G. M. (1948). Bantu Prophets in South Africa (1st ed.). Londres: Lutterworth.

SUNDKLER, B. G. M. (1961). Bantu Prophets in South Africa (2nd ed.). Londres: Oxford University Press.

SYNAN, V. (1971). The Holiness-Pentecostal Movement in the United States. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

SYNAN, V. (1980). "Frank Bartleman and Azusa Street." In: Azusa Street. Plainfield: Logos International.

SYNAN, V. & YONG, A. (Eds.). (2016). Global Renewal Christianity: Spirit-Empowered Movements Past, Present, and Future (Vol. 1). Lake Mary: Charisma House Book Group.

TAN-CHOW, M. L. (2007). Pentecostal Theology for the Twenty-First Century: Engaging with Multi-Faith Singapore. Aldershot: Ashgate.

TAYLOR, J. V. (1969). "Selfhood: Presence or Persona?", In: P. Beyerhaus & C. F. Hallencrentz (Eds.), The Church Crossing Frontiers. Uppsala: Almquist & Wiksells.

THIELICKE, H. (1974). The Evangelical Faith (Vol. 1). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

VERKUYL, J. (1978). Contemporary Missiology: An Introduction. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

VICEDOM, G. F. (1965). The Mission of God: An Introduction to a Theology of Mission (G. A. Thiele & D. Hilgendorf, Trans.). St. Louis: Concordia.

WAGNER, C. P. (1971). Frontiers in Missionary Strategy. Chicago: Moody Press.

WAGNER, C. P. (1973). Look Out! The Pentecostals Are Coming. Carol Stream: Creation House.

WAGNER, C. P. (1981). Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate. San Francisco: Harper & Row.

WAGNER, C. P. & Dayton, E. R. (Eds.). (1978). Unreached Peoples ’79. Elgin: David C. Cook.

WALLACE. A. F. C. (1979). “Revitalization Movements.” In: W. A. Lessa & E. Z. Vogt (Eds.), Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Nova York: Harper & Row.

WARREN, M. (1976). I Believe in the Great Commission. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.

WEBBER, R., & BLOESCH, D. (Eds.). (1978). The Orthodox Evangelicals. Nashville: Thomas Nelson.

WINTER, R. (1970). The Twenty-Five Unbelievable Years, 1945-1969. Nova York: Harper & Row.

YONG, A. (2005). The Spirit Poured out on All Flesh: Pentecostalism and the Possibility of a Global Theology. Grand Rapids: Baker Academic.

Enciclopédias

BARRETT, D. B. (1978). "African Christianity." In: P. D. Meagher, T. C. O'Brien, & C. M. Aherne (Eds.), Encyclopedic Dictionary of Religion. Washington, DC: Corpus Publications.

BARRETT, D. B. (Ed.). (1982). World Christian Encyclopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World AD 1900-2000. Nairobi: Oxford University Press.

McCLINTOCK, J. & STRONG, J. (1880). Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature (Vol. 9). Grand Rapids: Baker Book House.

Artigos

BARRETT, D. B. & JOHNSON, T. (2001). “World Christian Trends: AD 2001 Reality Check: 50 New Facts and Figures about Trends and Issues concerning Empirical Global Christianity Today.” Pasadena: William Carey Library.

Center for the Study of Global Christianity. (2013). “Christianity in Its Global Context 1970-2020: Society, Religion, and Mission.” South Hamilton: Gordon-Conwell Theological Seminary.

Center for the Study of Global Christianity. (2014). “Status of Global Mission, 2014, in the Context of AD 1800-2050.” South Hamilton: Gordon-Conwell Theological Seminary.

HODGES, M. L. (1970). “My Spirit upon All Flesh.” Paraclete, 4(4), p. 3-6.

HOLLENWEGER, W. J. (1980). “Charismatic Renewal in the Third World: Implications for Mission.” Occasional Bulletin, 4(2), p. 68-74.

HUGHES, R. H. (1998, November 15). “Pentecostal World Growth at 19 Million a Year.” Christianity Today, 42(13).

HURST, D. V. (1968). “The Evidence Points to the Evidence.” Paraclete,

2(1), p. 22-30.

JOHNSON, T. M., CROSSING, R F., & JANGSUN RYU, B. (2004). "Looking Forward: An Overview of World Evangelization." In: A Special Report for Lausanne Forum of World Evangelization. Center for the Study of Global Christianity. South Hamilton: Gordon-Conwell Theological Seminary.

JOHNSON, T. M. (2007, January). "Global Table 5: Status of global mission, presence and activities, AD 1800-2025." In: "Status of Global Mission 2007: Annual Update." International Bulletin of Missionary Research, 31(1), p. 8.

JOHNSON, T. M., ZURLO, G. A., HICKMAN, A. W., & CROSSING, P. F. (2015, January). "Christianity 2015: Religious Diversity and Personal Contact." International Bulletin of Missionary Research, 39(1).

KANTZER, K. (1980, February 22). "The Charismatics among Us." Christianity Today, 24(4), p. 24-29.

LOEWEN, J. A. (1976). "Mission Churches, Independent Churches, and Felt Needs in Africa." Missiology (4), p. 405-525.

MACOMBER, D. E. (1958). "The Concept of the Kingdom of God in the Preaching of the Apostles." Gordon Review (4), p. 72-76.

MARSHALL, I. H. (1977). “Preaching the Kingdom of God.” Expository Times, 89(1), p. 211-14.

MEYER, B. (2004). “Christianity in Africa: From African Independent Churches to Pentecostal-Charismatic Churches.” Research Center Religion and Society: University of Amsterdam.

NEWBIGIN, L. (1960, August 1). “From ‘Mission’ to ‘Missions’.” Christianity Today, 23.

NIKLAUS, R. L. (1982). “Brazil: Pentecostal Invasion.” Evangelical Missions Quarterly, 18(2), p. 117-18.

Patheos Library. (2015, July 13). “African Pentecostals.”

Pew Research Center. (2006, October 5). “Overviews of Latin America, Africa, and Asia. In Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals.”

Pew Research Center. (2014, November 13). “Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region.”

RECKER, R. (1977). “The Concept of the Missio Dei and Instruction in Mission at Calvin Seminary.” Calvin Theological Journal, 2(2), p. 181-98.

ROEBECK, C. M. (2011). “The Status of Global Pentecostalism: An Overview.” Global Christian Forum.

SENGWE, N. (1981). “Identity Crisis in the African Church.” Evangelical Missions Quarterly, 17(2), p. 91-99.

SHENK, W. R. (1979). “Church Growth and God’s Kingdom.” Mission Focus, 7(2), p. 21-26.

STETZER, E. (2011, December 22). “The Pew Forum Releases New Research on Global Christianity.” Christianity Today. <www.christianitytoday.com.>

SUICO, F. (2005). “Pentecostalism and Social Change.” Asian Journal of Pentecostal Studies (8), p. 2.

TURNER, H. W. (1963). “African Prophet Movements.” Hibbert Journal, 62(242), p. 112-16.

Van DUSEN, H. P. (1955, August 17). “Caribbean Holiday.” Christian Century, 72, p. 946-47.

Van DUSEN, H. P. (1958, June 9). “The Third Force in Christendom.” Life, p. 113-24.

WASDEL, D. (1980, January/February). “HUP: A Defense against Anxiety.” Global Church Growth Bulletin, p. 1-3.

WEIGEL, G. (2015, February 25). “World Christianity by the Numbers.” Journal of Religion and Public Life.

WOODWARD, K. L. (1982, April 26). “The Split-Up Evangelicals.” Newsweek, p. 88-91.

Relatórios Não Publicados

AVERY, Jr., A. W. (1969). “African Independency: A Study of the Phenomenon of Independency and the Lessons to Be Learned from It for Greater Church Growth in Africa.” Dissertação de Mestrado, Escola de Missão Mundial, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia.

BRANNER, J. K. (1975). “Roland Allen, Donald McGavran and Church Growth.” Dissertação de Mestrado, Escola de Missão Mundial, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia.

CHANT, B. (1981). “Australian Pentecostalism.” Unley, Australia: House of Tabor, 1–3.

CONN, H. M. (1977). “The Homogeneous Unit Principle: Some Background Perspectives.” Manuscrito não publicado, Seminário Teológico Westminster, Filadélfia, Pensilvânia.

Division of Foreign Missions. (1981). “Official Statistics: Assemblies of God.” Springfield: Division of Foreign Missions, 1–8.

HODGES, M. L. (1974). Pentecostal Movement in Missions. Manuscrito 535. Notas de aula mimeografadas inéditas, Escola de Pós-Graduação das Assembleias de Deus, Springfield, Missouri.

MENZIES, W. W. (1978). “A Taxonomy of Pentecostal-Charismatic Theologies.” Discurso não publicado dado em 30 de novembro de 1978, na Reunião Anual da Sociedade para Estudos Pentecostais.

PADILLA, C. R. (1977). “The Unity of the Church and the Homogeneous Unit Principle.” Pasadena: Pasadena HUP Consultations.

POMERVILLE, P. A. (1980). “A Case Study in the Contextualization of Theology: A Critique of the Reformed View of Scripture in the Post-Reformation Period.” Dissertação de Mestrado, Universidade de Seattle Pacífico, Seattle, Washington.

ROSIN, H. H. (1972). “Missio Dei: An Examination of the Origin, Contents, and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion.” Documento não publicado do Instituto Interuniversitário para a Missiologia e o Ecumenismo, Leiden, Holanda.

SANDIDGE, J. L. (1976). “The Origin and Development of the Catholic Charismatic Movement in Belgium.” Tese de Mestrado não publicada,

Lovaina, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica.

WATNEY, R (1982). “Positive Missiological Assessment of an African Independent Church.” Proposta de Dissertação de Doutorado para a Escola de Missão Mundial, Seminário Teológico Fuller, Pasadena, Califórnia.

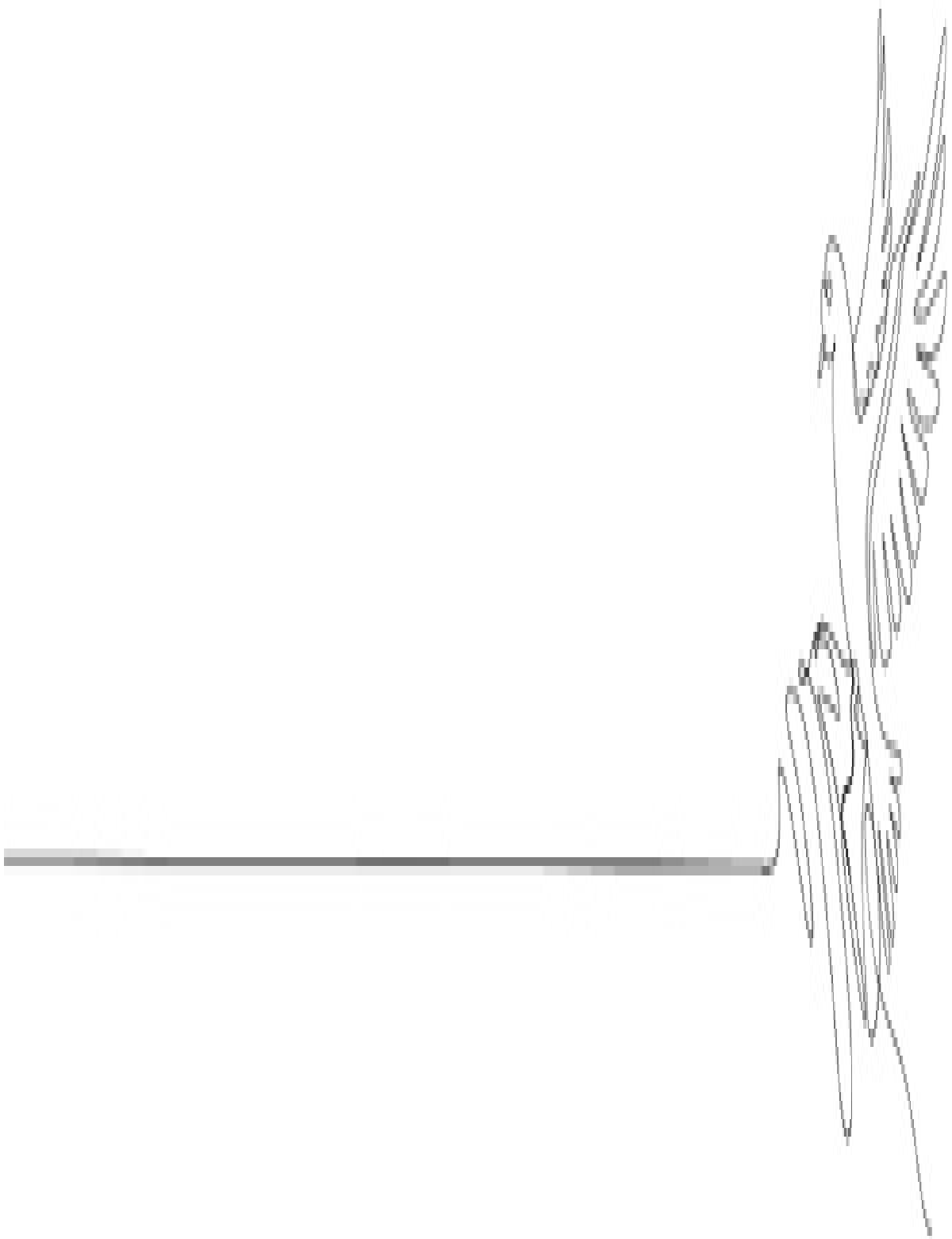
Correspondências / Entrevistas

DURASOFF, S. (18 de fevereiro de 1982). Evangelista Missionário para a Europa Oriental. Correspondência.

HARRISON, D. (25 de abril de 1981). Missionário das Assembleias de Deus para o Brasil. Entrevista.

SELEKY, T. E. (2 de março de 1982). Escola Avançada de Teologia do Extremo Oriente, Manila, Filipinas. Correspondência.

Índice Remissivo



A

Allen, Roland, 22, 122, 125-127, 161, 238

animismo, 62, 156, 165, 192-193

Assembleias de Deus, 7, 23, 37-38, 44, 63, 69, 96-97, 142-145, 151, 154

Atos / Atos dos Apóstolos, 29, 30-37, 35, 48, 84, 101, 105, 106, 109-110, 122-123, 137, 140, 142, 145-146, 149-151, 153, 155, 160-165, 202, 218-224, 229, 232, 238-241

autoridade bíblica, 25, 40, 92, 101, 140, 153, 155, 157, 174, 175, 188, 203-206, 211-212, 217

avivamento da Rua Azusa, 16, 43, 90-91, 93-99

B

Barr, James, 188-189

Barrett, David B., 12, 31, 37, 52-53, 64-70, 72-77, 78-79, 131-133

Bartleman, Frank, 91, 93-94

Bassharm, Roger C., 204-205, 237

batismo com o Espírito Santo, 29, 35, 37, 45, 99, 103-104, 136, 140, 142-146, 148-149, 151-152, 154, 160, 162, 165

Berkouwer, G. C., 115, 175, 182-183, 187, 190, 202-203

Bloch-Hoell, Nils, 38, 85, 92-93, 95, 102

Boer, Harry, 21, 117-118, 122-125, 127, 221-223, 241, 245

Bosch, David J., 21, 24, 28, 105, 111-112, 122, 174, 176, 178-179

Bruner, Frederick D., 44, 94-95, 103, 104, 137-139, 144-145, 154-156, 158-159

Burgess, Stanley M., 66, 72-78

C

capacitar / capacitação, 6, 150, 197, 205, 208, 220-221, 239-240, 241, 245

catastrófico, 132-133, 202-203, 205, 211-212, 213, 231, 232

católicos carismáticos, 28-29, 31, 45, 65-66, 84-85, 136, 225

centrado em Israel, 51, 169, 195, 246

Centro para o Estudo do Cristianismo Global, 73-75, 76, 80

Cho, Yonggi, 70

colonial, 17, 32-33, 53, 133, 179

“condição de povo”, 199

Conselho Mundial de Igrejas, 204, 216, 225

contextualização, 10, 12, 13, 16, 21, 26-27, 52, 53, 59, 70, 95, 104, 116, 128,

143, 174, 183, 192, 200, 211, 212, 231

cosmovisão ocidental, 23, 35, 39, 55, 63, 122, 129, 133, 191

crescimento da igreja / escola de crescimento da igreja, 7, 45-46, 170-173, 176, 179, 184-185, 231, 244

cristianismo global, 11, 32-34, 71-79

cristianismo multicultural, 34

cristomonismo, 218-219, 233

Cullmann, Oscar, 28, 162, 240

cultura não ocidental, 9, 23, 26, 31, 40, 47-50, 59, 71, 84, 127-130, 243

D

diferença de informação, 12-13, 15, 22, 46-47, 51, 71-72, 76

dispensacionalismo, 48, 51, 54, 70, 118, 121, 148, 188, 195, 201

Dunn, J. D. G., 115, 140, 145-146, 148-150, 160

E

Empowerment21, 36

escatológico, 16, 48, 51, 90-91, 93, 99, 101-110, 113, 136, 216, 241

Escola de Missão Mundial do Seminário Teológico Fuller, 10, 11-12, 172

escolasticismo protestante / teologia escolástica, 39, 49, 57-58, 60, 71-72, 115, 119, 122, 127, 135, 139, 152-153, 155, 157, 159, 169-171, 186-187, 199, 244

Escrituras / sola scriptura, 5, 12, 17, 25, 27, 39-40, 60-61, 71, 100, 103, 108, 117, 119-120, 125, 126, 132-133, 137, 140, 143, 154-155, 157-159, 163-164, 169-176, 179-183, 184-189, 191-193, 197, 203-204, 210-212, 216, 221, 224, 227, 229, 233, 237-238, 245

Espírito Santo / Espírito, 5-9, 14-16, 21-22, 25-31, 33-35, 37, 38-39, 45-46, 48, 54, 56-62, 66-67, 71, 83-85, 86-87, 90-91, 93-94, 96-107, 108-118, 120-123, 125-130, 131, 133-169, 172-173, 185-199, 201, 202-204, 206-208, 210-224, 226, 228-230, 231-241, 245-247

etnocentrismo / etnocêntrico, 13, 33-34, 47-51, 54, 57-58, 62-63, 71-72, 76, 133-134, 157

etologias étnicas, 36, 50

evangelho duplo, 17, 202, 223

evangélicos / evangelicalismo / impulso evangélico, 5-8, 12-16, 22-30, 33-34, 38-40, 44, 46, 51, 63, 70-71, 74, 87, 90, 101, 102, 105, 122, 135-136, 137, 141, 144, 152-154, 157, 164-165, 169, 174, 175, 186, 187-189, 190-191, 198-201, 217, 218-219, 225-226, 233-234, 238, 243

evento-Cristo, 185, 196

F

“fazendo teologia”, 169

Fee, Gordon, 35, 145-146, 161

fenômenos sobrenaturais, 17, 92, 156-157

fidelidade dupla, 52, 174, 186

fundamentalistas / fundamentalismo, 8, 24-25, 40, 44, 187-189

fundamento, 14-15, 23, 28, 109, 122, 171, 238, 244, 246

G

Glasser, A. F., 5-6, 10

Grande Comissão, missão da, 26, 48, 195, 197, 203-204, 212, 213-216, 221, 223, 241

Grassi, Joseph, 84, 104, 112, 138, 202

Green, Michael, 21, 115, 118, 121, 137, 147, 160

Greenway, Roger, 184

H

hemisfério sul, 11-12, 13-14, 16-18, 29, 32-36, 70-84, 94, 127, 156, 179, 185, 193, 213, 231-232, 243-244, 247

hermenêutica / horizonte hermenêutico, 8, 36, 40, 71, 108, 113, 137, 147, 149, 160-161, 174-175, 182-184, 186, 203, 204-206, 211, 212, 213-214, 227, 235-237, 245

história da salvação, pobres, 227-228, 229-232

história da salvação, 15, 28, 48, 63, 83-85, 91, 95, 98, 99-102, 104-107, 109, 110-111, 113, 145, 147-150, 162, 185, 195-197, 204, 208, 210, 218, 221-223, 224, 226-227, 229-232, 235, 239-240, 241, 245-247

Hodges, Melvin L., 22, 106, 109, 122, 171-172, 188

holística, 35-36, 84, 85-88, 100, 151, 181, 205, 211, 212-217, 236

Hollenweger, W. J., 29, 47, 61, 85-86, 90-91, 92, 94-96, 98, 169

I

igrejas domésticas chinesas Han, 77

igrejas missionárias, 16-17, 31, 32-33, 48, 58, 60-61, 84, 131

Iluminismo, 7, 47, 49, 53, 118-121, 126, 136, 139, 153, 164, 187, 189, 193

“impulso de Jesus”, 87

indígena, 10, 17, 48-50, 54, 56, 58, 67-68, 91, 134, 172, 178, 179, 213, 244

intercultural, 17, 84, 160, 212-213

islamismo, 18, 81

J

“já”, reino de Deus, 16, 110, 201, 221

Jenkins, Philip, 32-33, 73, 79

João Calvino, 124, 158-159, 187, 190

“jogo de dar nomes”, 34

Johnson, Todd M., 74

K

Kraft, Charles, 115, 159, 164, 190-192

L

Ladd, George Eldon, 28, 108-109, 111, 217-218, 233

Latourette, Kenneth Scott, 87, 124

línguas, 29, 35, 90-92, 94, 96-97, 99, 103, 121, 130, 136, 143-144, 146-147, 149, 151, 153, 160-163, 164, 169, 197, 223-224

M

McGavran, Donald A., 45, 171, 236-237

McKim, Donald, 39, 115, 120, 188

Menzies, William W., 7-8, 10, 21, 29, 37-38, 44, 96-97, 98, 101, 102, 105, 116-117, 138-139, 143-144

Missio Dei, 206-209, 211-215, 235-237, 239

missionários ocidentais, 17, 26, 32, 52, 119, 122, 126-127, 128-129, 133-134

missões trinitárias, 197, 232-233

Montague, George T., 28, 112, 126, 138, 147, 161, 202, 221, 223

Movimento das Igrejas Independentes Africanas, 10, 31, 51-55, 56-57, 61-62, 64, 87, 89, 213

movimentos carismáticos, 12, 16, 21, 24, 29, 32, 33, 43-44, 55, 65, 96, 102, 136, 156, 199

movimentos nativistas / movimentos messiânicos, 16, 33, 51, 57-60, 61, 88-89, 92-93

movimentos pentecostais-carismáticos, 9-14, 16-18, 27, 30, 32, 36, 70-74, 76-77, 80-85, 91, 127, 142, 169, 213, 244, 247

muçulmanos, 18

mundo em desenvolvimento, 12-13, 17, 26-27, 31-32, 47, 51, 54, 66, 72, 76, 118, 127, 129, 165, 200, 203, 211-214

N

não ortodoxo, 14, 16, 36, 185, 246-247

Newbigin, Lesslie, 44, 206, 209

normativo, 11, 14, 15, 26, 30, 39-40, 49-50, 70-71, 83-85, 103, 136-138, 142, 144, 146-151, 156, 182

novo povo de Deus, 15, 125, 196, 222, 245

novos pentecostais / neopentecostais, 12, 16-17, 29, 31-32, 65, 68, 76-81, 127, 136

O

ondas de renovação pentecostal-carismática, 13-14, 18, 32, 83-84, 235

Oosthuizen, G. C., 48-49, 57-62

ortodoxia, 25-27, 103, 137, 140-141, 189, 191, 199, 213

P

pentecostais clássicos / pentecostalismo, 11-12, 22, 23, 24, 28-31, 34, 36-39, 43, 45, 56, 59, 65-70, 89-90, 92, 94, 95-97, 102-103, 104, 106, 136, 137-139, 142, 162, 169, 172, 243-247

“pentecostais ocultos”, 10, 13, 16, 31-32, 48, 51-63, 71, 76-78

Pew Forum, 71, 78-79, 80

Pew Research Center, 78, 80

pneumatologia, 9, 14, 21-22, 26-28, 37-39, 54, 59, 61-62, 115-118, 122-123, 126, 129, 133-134, 137, 140, 145, 153, 172, 189, 198, 200-201, 202, 213-215, 216-218, 221-222, 233-236, 237-238, 241

pobres, 17, 71, 81, 201, 212, 215, 224-232

pós-colonial, 17, 179

pragmatismo, 170-173, 174, 176, 179, 180, 185-186

primeira força, 16, 18, 81, 247

providência de Deus, 63, 200, 202-204

R

Ramm, Bernard, 25, 115, 153, 157-158, 187, 190-192, 233-234, 238, 239

reino de Deus, 11, 14-15, 28, 30, 32, 34-35, 40, 70-71, 81, 83-85, 87, 95, 100, 105-113, 118, 129, 136, 142, 152, 185, 193-197, 200-201, 202, 206, 213-220, 222-224, 226-227, 228-232, 236, 238, 241, 244-246

reinterpretação, 144, 182-183, 218-219

renovação / renovalistas, 11, 13-18, 25, 28-32, 35-36, 45, 47, 62, 65, 68, 70, 73, 77-85, 90, 92, 94-95, 98-104, 106, 113, 115, 135-138, 141-142, 151, 153, 162-165, 169, 199-200, 208, 213, 218, 222, 225, 233, 235, 243-244, 247

renovação pentecostal-carismática, 16, 31-32, 35, 84

revelação, 30, 38-39, 50, 52, 54, 84, 86-89, 93, 100, 112, 119-120, 122, 125, 128-129, 137, 153-159, 163-164, 170, 174, 179, 184, 186-188, 189-195, 197-198, 204-205, 210, 217, 235, 237-239, 241, 245

Rogers, Jack, 39, 115, 120, 164, 188

S

Sandidge, Jerry, 28-29, 104, 162

sectarismo / sectário, 13-14, 47, 51, 144, 172-173, 178, 180, 184

segunda edição, 11, 13, 16, 18, 31, 70, 156, 185, 243, 245

Seminário Teológico Gordon-Conwell, 74

Sider, Ronald J., 228-229

sionismo cristão, 16,18

Suico, Ferdinand, 78

Sundkler, B. G. M., 55-57, 61, 157

T

taxonomia, 35

teologia bíblica, 14-16, 28, 35-36, 40, 93, 100, 101, 108-109, 130, 136, 153, 169, 171, 173, 176, 179, 181-182, 184-185, 216, 238, 244-247

teologia da Reforma, 14-15, 117, 120, 140, 154, 158, 160, 185, 246

teologia da substituição, 198

teologia dispensacionalista, 14-16, 18, 36, 48, 51, 63, 70-72, 76, 105, 107, 136, 152, 155-156, 169, 185, 189, 199, 246-247

teologia escolástica. Veja “escolasticismo protestante”

teologia missionária, 5-6, 9-10, 15-16, 22, 27-28, 36, 38-40, 116, 118, 122, 153, 169, 173, 176, 178, 185, 186, 195, 198, 200, 202-204, 209, 211-216, 224, 231, 233, 235, 237-238

teologia pentecostal / teologia missionária pentecostal, 9, 14-15, 22, 38, 40, 44-45, 56, 111, 113, 152, 169-170, 172, 189, 195, 201, 202, 238, 244-245

teologias indígenas, 14-15, 16, 35-36, 50, 179

teólogos êmicos, 178, 185

teoria centrífugo-Jerusalém, 93-96

teoria da privação, 89

terceira força, 6, 9, 11-13, 43-46 64, 69, 80, 86

terceira onda, 13-15, 16-17, 29, 32, 72-76, 243

testemunho do Espírito, 26-27, 140, 149, 152-154, 157-159, 160, 163-165, 187, 189

testimonium, 157-158, 187, 189-190, 192

Timor Leste, 156

Trindade / trinitário, 5, 14, 59, 67, 103, 111, 116-117, 120, 137, 183, 197-198, 207-208, 210-213, 215-216, 218, 232-235, 237-239, 241

Turner, H. W., 53, 54, 132-133

U

Universidade de Seattle Pacífico, 12

V

Van Dusen, Henry P., 44-45, 102

Verkuyl, J., 235-236

W

Wagner, C. Peter, 45-46, 51, 181, 201, 225-226

Wallace, A. F. C., 58, 88-89

Weigel, George, 79

Winter, Ralph, 32

Y

Yong, Amos, 14, 30, 36, 71, 80