DONS PARA O *Ministério*

SINCLAIR B. FERGUSON

DONS PARA O *Ministério*



SINCLAIR B. FERGUSON

1ª Edição:
Junho de 2000
2.000 exemplares

É proibida a reprodução total ou parcial desta publicação, sem autorização por escrito dos editores, exceto citações em resenhas.

Edição:
Editora Os Puritanos
Fone/Fax: (011) 6957-3148
e-mail: facioligrafic@osite.com.br

Impressão:
Facioli Gráfica e Editora Ltda
Fone/Fax: (011) 6957-5111

Prefácio

Este livrete é um dos capítulos do livro *O Espírito Santo* do Dr. Sinclair Ferguson, Professor de Teologia Sistemática do Seminário de Westminster (USA). Resolvemos publicá-lo em separado pelo valor e necessidade do assunto nos dias de hoje. As igrejas históricas e as ditas reformadas estão sofrendo grandemente, e não mais sorrateiramente, a influência do movimento carismático. Além disso, há uma posição teológica muito aceita atualmente, que defende a possibilidade da contemporaneidade dos dons extraordinários (especialmente línguas), mesmo que sem respaldo bíblico ou histórico. Seus defensores entre os reformados são chamados de "cautelosos" e procuram colocar uma posição teológica conciliatória entre a visão pentecostal e a reformada. Dr. Wayne Gruden é um dos seus expoentes, chegando a indicar os livros do Dr. Jack Deere (pentecostal que afirma ser a doutrina da suficiência das Escrituras demoníaca).[1] Dr. Sinclair B. Ferguson os chama de "continuistas moderados". Na verdade, esses têm passado por algumas dificuldades na aplicação prática de seus ensinos em seus ministérios pastorais. Podemos ver que o Dr. Ferguson está certo quando diz: "os muitos apelos à continuação na igreja dos fenômenos descritos em Atos parecem carecer de um princípio controlador".

---

[1] John H. Armstrong; *Religião De Poder*, p. 64 (Cultura Cristã)

Esta prática "cautelosa" e "politicamente correta", sem base escriturística satisfatória, faria um reformado ser menos "radical". Dr. Sinclair Ferguson não nega a grande dificuldade do tema, mas responde de forma competente a vários questionamentos envolvendo a questão de línguas, profecias nos seus dois níveis preconizados (profecias falíveis) por Gruden, continuismo, cessacionismo e outros pontos de tensão vividos na igreja contemporânea..

Não queremos com este livro provocar os opositores, mas apresentar uma posição reformada e bíblica, pensando sempre na edificação da igreja, quando vivemos dias difíceis em relação à sã doutrina e à prática cristã. Nosso desejo é sermos fiéis às posições confessionais reformadas e achamos que os pensamentos analíticos do Dr. Ferguson são uma expressão dessas posições. O autor é hoje um dos mais conceituados e piedosos teólogos reformados.

Os Editores

DONS PARA O MINISTÉRIO

O Cristo que subiu aos céus continua a expressar seu amor a seu povo por meio dos sacramentos. Eles marcam o ingresso e permanência do eleito na comunhão de um só corpo do qual Cristo é a cabeça. Os sacramentos, que são dons de Deus, expressam a unidade que existe na diversidade do povo de Deus (1Co 10.17; Ef 4.1-7).

Não obstante, o Novo Testamento também enfatiza que o Cristo que subiu fortalece a unidade dos diversos membros do seu corpo através de dons de outro gênero, os quais são também dados através do Espírito.

A correlação entre a ascensão de Cristo e a descida do Espírito assinalam que o dom e os dons do Espírito servem como a manifestação externa do triunfo e entronização de Cristo. Paulo sublinha esta verdade com a citação do Salmo 68.18, em Efésios 4.7-8: "Quando ele subiu às alturas, levou cativo o cativeiro, e concedeu dons aos homens." O derramamento desses dons do Espírito marca a ruína dos inimigos de Cristo e o início da igreja (Mt 16.18). Assim como no caso da construção do tabernáculo (Êx 31.3), também no caso da construção do novo templo de Deus, dons do Espírito são dados para equipar o povo de Deus e capacitá-lo a colocar em evidência a glória de Deus, a plenitude de Cristo, no templo de Deus (Ef 4.12, 16). Cristo assim adorna sua esposa, o seu corpo, que é a Igreja.

Em nossos próprios dias, esses "dons ativos" (dons espirituais) têm-se convertido de tal forma em arena de debates e discordância como os "dons sinais" (os sacramentos) o foram na história da Igreja Primitiva.

Duas coisas se podem dizer aqui à guisa de comentário preliminar sobre essa debatida área de discussão.

(1) O ministério da Palavra dado ao povo de Deus é ponto fundamental no exercício de qualquer dom do Espírito. Não há lista exaustiva dos dons do Espírito em qualquer uma das passagens do Novo Testamento. Mas, nas listas bíblicas existentes (Rm 12.3-8; 1Co 12.7-11, 28-30; Ef 4.11; 1Pe 4.10-11), fica claro e evidente (ver o gráfico abaixo) que o ministério da Palavra revelatória de Deus é fundamental e básico para o uso de todos os demais dons. É a Palavra que os estabiliza e os nutre; eles, por sua vez, dão expressão a essa Palavra de várias maneiras.

1 Coríntios 12.8-11
palavra de sabedoria
palavra de conhecimento
fé
dons de cura
operação de milagres
profecia
discernimento de espírito
falar em línguas
interpretação de línguas

1 Coríntios 12.28
apóstolos
profetas
mestres
operadores de milagres
cura
socorros
administração
línguas

Romanos 12.6-8
profecia
serviço
ensino
exortação
contribuição
liderança
ministério de misericórdia

Efésios 4.11
apóstolos
profetas
evangelistas
pastores/
mestres

1 Pedro 4.11
falar
servir

Embora seja difícil um agrupamento eclético desses vários dons e, talvez, até mesmo a tentativa seja teimosia, uma estrutura básica está claramente presente: a Palavra revelatória, através do apóstolo ou do profeta, é fundamental (Ef 2.20), enquanto tudo mais é explicitado por ela e emana dela. Assim, se a Palavra revelatória de Deus vem imediatamente através do apóstolo ou profeta, ou mediatamente através da exposição das Escrituras (*cf.* 1Tm 4.13; 2 Tm 3.16–4.5), ela exerce papel dominante na vida da Igreja e ocupa status canônico. O Espírito que dá a Palavra a usa para equipar o povo de Deus a fim de exercer os dons específicos que eles, individualmente, tenham recebido (Ef 4.11-16).

Essa perspectiva geral é de grande importância prática para a vida da Igreja; perdê-la de vista seria perder o equilíbrio da Escritura.

(2) O segundo ponto a notar-se é a ênfase que o Novo Testamento dá ao papel do amor no exercício dos dons espirituais (implícito em Rm 12.3-8, explícito em 1Pe 4.10-11, e como princípio diretor em 1Co 13.1-13, bem como em Ef 4.16); ou seja, o corpo se edifica quando seus dons são exercidos em amor. Assim também o *fruto* do Espírito ("amor ...", Gl 5.22) deve ser distinguido dos *dons* do Espírito, mas jamais deve estar ausente no exercício deles pois, sem amor e sem a humildade que o acompanha (Rm 12.3; 1Co 4.7), o propósito dos dons do Espírito fica prejudicado (1Co 13.1-3). Eles são dados através do Espírito de Cristo para equipar os crentes a servirem uns aos outros no corpo de Cristo e, assim colocar em realce a unidade da Igreja no contexto de sua diversidade, e vice-versa. Para tal, o amor é essencial.

Dois princípios são fundamentais nesta perspectiva: (a) Os dons espirituais refletem mais a graça do Doador que a graciosa condição do agraciado. No Novo Testamento considera-se como real e séria possibilidade que um indivíduo pode experimentar e exercer poderes espirituais, ainda que lhe falte a graça e a salvação (Cf. Mt 7.22). O autor de Hebreus faz referência à possibilidade de se experimentar os poderes da era por vir sem se possuir as "coisas que acompanham a salvação" (Hb 6.5, 9). (b) Os dons são dados para capacitar os que os recebem a ministrarem a outros. Implícito na posse dos dons está o duplo princípio de dependência a Cristo e serviço prestado a outros, visto que os dons do Espírito são dados ao indivíduo essencialmente para a edificação de outros, muito mais que a si próprio.

Ignorar tais considerações como princípios diretivos no exercício dos dons espirituais é abrir caminho para o desastre espiritual e, possivelmente, também para o desastre moral da Igreja.

Pode não ser possível ter-se certeza sobre a natureza precisa de todos os dons que o Novo Testamento menciona. Mas é possível ter-se melhor entendimento e clareza no caso dos dons relacionados com a tarefa do ministério da palavra da divina revelação — apóstolo, profeta, evangelista, pastor e mestre — embora, mesmo aqui, ocorram debates contínuos.

Apóstolos, neste contexto, são aqueles que foram diretamente designados por Cristo e capacitados pelo Espírito a darem testemunho de sua (de Cristo) ressurreição (Jo 15.26-27; 20.1-3; 1Co 9.1-2). Quanto a outros que foram designados "apóstolos" no Novo Testamento, parece que eram mensageiros das igrejas, em

vez de testemunhas oculares do Cristo ressurreto (At 14.14 é esclarecedor neste sentido).

Os profetas também exerciam um ministério fundamental. A igreja é "*edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo Cristo a principal pedra angular*" (Ef 2.20). "*Profetas*", aqui, geralmente eram considerados como um grupo separado no seio das igrejas primitivas, os quais recebiam o dom de falar a divina palavra da revelação como contemporâneos dos apóstolos. Entretanto, tem-se argumentado que a declaração de Paulo é uma hendíades: "os apóstolos que são profetas".

Este último ponto de vista tem sido defendido com detalhes por Wayne Grudem, em seu influente estudo, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*.[1] Como veremos, com este ponto de vista Grudem fundamenta sua tese de que há dois diferentes "níveis" de profecia no Novo Testamento. Diante disto, argumenta ele, podemos falar de profecia "não-revelatória" que continua na igreja hoje sem ameaçar a finalidade e suficiência da Escritura. Mas, à luz da distinção que Paulo traça entre profetas e apóstolos (Ef 4.11; *cf.* 1Co 12.28), é duvidoso se esta é a redação mais correta e natural do texto. Nas listas dos dons que aparecem para seguir uma ordem hierárquica, o papel do profeta é mais estreitamente relacionado com o de apóstolo do que com o papel de evangelista, mesmo quando este último pareça ter funcionado como uma espécie de pleni-

[1] Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway, 1988), pp. 45-63.

potenciário apostólico.[2] Isso parece sublinhar e evidenciar o caráter revelatório do ministério de um profeta.

"Pastores e mestres", às vezes considerados como dois papéis distintos, recente e geralmente têm sido lidos como uma hendíades, descrevendo a obra de um indivíduo em termos de uma função dual. É questionável se esses vários títulos também devam ser entendidos ou vistos sob o mesmo prisma das idéias do servir, ensinar e liderar, que são notadas em Romanos 12.7-8. Sem dúvida, os dons envolvidos no cumprimento desses ministérios vão além daqueles que eram reconhecidos na igreja de uma maneira quase oficial.

O dom de cura (a forma plural em 1Co 12.9, 30 é digna de destaque) deve, presumivelmente, ser identificado com as curas

[2] O ponto de vista de que Efésios 2.20 deva ser considerado como um fato controlador nesta discussão tem sido criticado por Grudem e seu colega, D. A. Carson. A crítica que Carson faz a este ponto de vista como apresentado por Richard B. Gaffin, Jr., é particularmente severa, para não dizer acerba. Ele argumenta: "É tão ilegítimo para Gaffin usar este versículo como o fator controlador em seu entendimento do dom neotestamentário de profecia como seria concluir à luz de Tito 1.12 ("Foi mesmo dentre eles, um seu profeta que disse: Cretenses, sempre mentirosos, feras terríveis, ventres preguiçosos") que os profetas neotestamentários eram poetas pagãos de Creta" (D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12.–14* [Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1987], p. 97). Essa é uma crítica infeliz. Considerar Tito 1.12 como uma afirmação controladora seria *prima facie* burlesca. Mas se Efésios 2.20, como muitos comentaristas sustentam, se refere a dois ofícios, ele inevitável e necessariamente, exerce uma função controladora, porque explicitamente afirma que esses ofícios são *fundamentais*. Considerar isso como "um uso anômalo de 'profetas' no Novo Testamento", como Carson faz, é seguramente um mal-entendido, em vista da precedência consistente dada à profecia no ministério fundamental, porém não necessário, de pastores e mestres (*cf.* Rm 12.6-8; 1Co 12.28; Ef 4.11), tanto quanto os evangelistas.

diretas dos apóstolos, descritas nos Atos dos Apóstolos (por exemplo, At 3.6-8; 5.16; 8.6-7; 14.9; 28.9). Mais difícil é dogmatizar sobre idéias tais como *logos* ("mensagem", NIV) de sabedoria e conhecimento. Provavelmente, a interpretação mais natural é pensar no primeiro como visão prática dos caminhos de Deus, e no último como visão da revelação de Deus em Cristo, embora seja importante a lembrança de que, no início de 1 Coríntios, Paulo denomina Cristo como a sabedoria de Deus. Deste modo, talvez uma distinção rígida e segura não seja possível aqui.

Não obstante, o que é digno de nota, em vista do modo como a igreja moderna desenvolve um tacanho e centralizado conceito de ministério, são as distinções relativamente sutis entre alguns desses dons presumivelmente exercidos por diferentes pessoas: a sabedoria é distinguida de conhecimento; o ensino é distinguido de exortação. O dom para todo o corpo foi antecipado e assegurado um espaço para seu exercício. As manifestações do Espírito em prol do bem comum (1Co 12.7) nos ministérios da Palavra se difundiram entre o povo de Deus. O ministério neotestamentário é sempre, no mais fundamental sentido, carismático.

O Novo Testamento em parte alguma analisa a natureza precisa desses dons espirituais, nem sua relação com as habilidades e disposições naturais dos indivíduos. Essa relação é, inevitavelmente, complexa. Mas podemos seguramente presumir, à luz do caráter totalmente divino e totalmente humano do modo como o Espírito deu a Escritura, que ele não ignora totalmente as características específicas de nossa humanidade, ao distribuir esses outros dons.

A dificuldade mais premente da análise surge quando consideramos a natureza do falar em línguas e da profecia. Isso se deve a uma combinação paradoxal de circunstâncias: de um lado, o aparente declive desses dons no período seguinte até o final da era apostólica; e, do outro, o dramático surge nas reivindicações de sua restauração ou continuação no século passado ou neste. Têm-se feito tentativas para demonstrar sua continuação ou repetição na história da Igreja, mas o caráter espasmódico da evidência simplesmente realça sua ausência da norteadora experiência cristã.

O reavivamento ou restauração desses fenômenos, reivindicados hoje, ainda que estatisticamente surpreendente, cria complexidade adicional ao avaliar-se a identificação reivindicada entre os fenômenos do Novo Testamento e os contemporâneos e, também as conflitantes interpretações de sua significação. Os restauracionistas contemporâneos, buscando uma explicação para isso, são levados a concluir, *ou* que a maioria dos cristãos entre o segundo século e o século vinte não exerceram fé de uma maneira apropriada, *ou* que a repetição desses dons pressagia a aurora dos dias finais. A fragilidade do primeiro ponto de vista consiste em que é pouquíssimo consistente com o testemunho freqüentemente reiterado de que, por exemplo, a experiência de falar em línguas vem espontaneamente e de uma forma soberana (Por que não veio soberanamente ao longo dos séculos?). A fragilidade do segundo consiste na escatologia distintiva a que se prende.

Portanto, duas questões podem ser exploradas: (1) a natureza desses fenômenos no período neotestamentário, e (2) a questão da continuação ou cessação.

As Línguas

Falar em línguas como um efeito da vinda do Espírito é explicitamente mencionado em quatro contextos neotestamentários: no Dia de Pentecostes (At 2.4, 11), na casa de Cornélio (At 10.46), pelos "discípulos" de Éfeso que haviam recebido somente o batismo de João (At 19.6) e no contexto da igreja em Corinto (1 Co 12, 14 *passim*).

A natureza do falar em línguas tem sido freqüentemente discutida, e não é possível, aqui, ser explorada exaustivamente.[3] De forma fascinante, e até mesmo perplexiva, perguntas surgem nesta conexão. Por que, diferentemente de outros dons, este se encontra exclusivamente no Novo Testamento e não no Velho (diferentemente de profecia, milagres, curas e outros dons)? Por que, somente em uma carta do Novo Testamento, há clara referência ao fenômeno? O fenômeno é idêntico em cada instância em que aparece?

Esta última pergunta é de certa importância. Tem-se argumentado que o milagre real no Pentecostes estava na audição

---

[3] Como amostra representativa de estudos, ver Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), pp. 652-698; A. Bittlinger, *Gifts and Graces: A Commentary on 1 Corinthians 12–14* (Londres: Hodder & Stoughton, 1967); Gunther Bornkamm, *Early Christian Experience*, tr. Paul L. Hammer (Londres: SCM Press, 1969); A. A. Hoekema, *What About Tongues-Speaking*? (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967); Carson, *op. cit.*; O. P. Robertson, *A Palavra Final* (São Paulo: Editora Os Puritanos, 1999, tradução de Valter Graciano Martins); W. J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (Nova Iorque: Macmillan, 1972).

(At 2.6, 8, 11) e que as "línguas" eram de fato uma forma de elocução estática, e não um idioma identificável. Essa, porém, é uma redação inusitada de Atos 2.1-13, a qual registra o falar em outras línguas, bem como o ouvir na "língua nativa" e nas "línguas" dos que estavam presentes no Dia de Pentecostes.

É difícil resistir à conclusão de que as línguas faladas na casa de Cornélio e pelos "discípulos" de Éfeso eram idênticas em caráter àquelas do Pentecostes. Mas, o que dizer das línguas a que Paulo se refere em 1 Coríntios? Aqui os exegetas não chegam a um acordo. Com certeza, *glossa* (*cf.* At 2.4; 1Co 12–14) ordinariamente tem a ver com um idioma real; e, além do mais, Paulo reconhece que falar em línguas requer interpretação ou tradução, já que ele comunica uma mensagem coerente. Categoricamente, os diferentes dons do Espírito não parecem estar em pauta.

A diferença entre o Pentecostes e Corinto está no fato de que os que ouviram línguas em Jerusalém já possuíam a chave para sua interpretação: entenderam as línguas faladas porque elas eram suas línguas nativas (At 2.11); não se requeria nenhuma tradução. À guisa de contraste, em Corinto, para falar, fazia-se necessário um intérprete. Mas não há motivo algum para pensar-se que houvesse alguma diferença essencial entre a natureza das línguas faladas nos dois contextos.

Essas línguas, porém, eram idiomas *humanos* identificáveis? Aqui também encontramos diversidade de opinião. Tem-se alegado que "línguas" indicam o idioma dos anjos, em virtude da intrigante referência que Paulo faz a "línguas dos homens e *dos*

anjos" (1Co 13.1). Menciona-se idioma angélico no livro apócrifo, *O Testamento de Jó*, em 48.3, onde Hemera, uma das filhas de Jó, fala num dialeto angelical. Não obstante, é possível que "línguas dos anjos" (como uma série de expressões em 1 Coríntios) expresse uma pretensão dos coríntios, e não um conceito apostólico. Isso se adequaria bem aos elementos do falso ensino corrente em Corinto (a defeituosa escatologia que levou alguns a afirmarem que a ressurreição já havia se realizado, e que, portanto, os crentes já eram como os anjos celestiais). Mas a idéia de que as línguas representam o idioma dos anjos não é consistente com o uso que Paulo faz de Isaías 28.11-12 em 1 Coríntios 14.21. Aqui ele explica que parte da significação interior das línguas não interpretadas é a forma como podem funcionar como "*um sinal, não para os crentes, mas para os incrédulos*" (1Co 14.22). Para Paulo, as línguas servem parcialmente como o sinal do juízo de Deus sobre seu povo pactual. Isso caracteriza o reverso de Babel e indica a universalidade do novo pacto também indica juízo sobre o povo pactual pela rejeição de Cristo. Babilônia revertida é, noutro sentido, Jerusalém julgada ("*sua perda significa riquezas para os gentios*", Rm 11.12). O uso de línguas além da língua pactual comum é um sinal de hostilidade divina. A linguagem angelical dificilmente seria apropriada como um sinal de rejeição! Fazendo Paulo a aplicação de Isaías, portanto, é mais consistente ver as línguas em Corinto como idiomas estrangeiros exigindo tradução e interpretação. Como no Pentecostes, quando interpretado, o falar em línguas era equivalente a profecia (At 2.17-18; 1Co 14.5).[4] Os fenôme-

[4] Ver Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1979), p. 75.

nos, se não realmente idênticos, são com certeza funcionalmente equivalentes na igreja.

A Profecia

No Velho Testamento, o profeta (*nâbî*) era a boca de Deus e o instrumento de divina revelação. Essa revelação vinha, naturalmente, em várias formas e era pronunciada numa variedade de maneiras (Hb 1.1; At 2.17). Comum a todos os modos, contudo, era a noção de que as palavras do Senhor se tornavam as palavras dos profetas: sua palavra em suas bocas e em seus lábios (Dt 18.18-19; *cf.* Jr 1.9). Portanto, prefixar as afirmações de alguém com a sacra reivindicação: "Isso é o que o Soberano Senhor diz" era professar ser um veículo da divina revelação.

A profecia, no Novo Testamento, tem sido interpretada de maneira semelhante. Mas, com a convicção muito difusa que despertou no seio da igreja a idéia de que as Escrituras constituíam um único e completo repositório da divina revelação, tornou-se comum interpretar as muitas referências neotestamentárias à "profecia" como equivalente a pregação, permitindo assim àquelas passagens terem uma direta significação para a vida ordeira da igreja contemporânea. Assim a obra de William Perkins, do final do século dezesseis, *The Art of Prophesying*, tornou-se um manual para jovens estudantes e ministros para ensinar-lhes a arte da pregação expositiva. Estudos mais recentes têm explorado a possibilidade de que a profecia seja entendida como uma percepção imediata e sem premeditação do significado da Escritura.

Recentemente um grupo de escritores tem sugerido que, no Novo Testamento, encontramos dois níveis de ministério profético: (1) aquele associado com os apóstolos e caracterizado por uma reivindicação implícita por infalibilidade, e (2) um segundo nível de profecia que reivindica a percepção do que foi divinamente dado, mas não necessariamente pela infalibilidade da expressão verbal. Este ponto de vista, especialmente, mas não exclusivamente, tem sido defendido por Wayne Grudem em diversas publicações.[5]

Grudem observa que, no mundo helenista, a variação semântica do termo "profeta" era de fato muito ampla; argumenta ele que devemos reconhecer uma variação semelhante no Novo Testamento. Embora na religião helenista se faça certa distinção entre os diferentes "níveis" de profecia envolvida na inspiração e interpretação,[6] observe-se, no entanto, que o antecedente controlador do pensamento do Novo Testamento não é a profecia helenista, e, sim, a profecia hebraica, com sua reivindicação implícita, e às vezes explícita, de inspiração divina, inclusive quando refletida nos eventos futuros.

[5] Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham, MD: University of America Press, 1982); *idem, The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Wstchester, IL: Crossway e Eastbourne: Kingsway, 1988); *idem, Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan e Leicester: Inter-Varsity Press, 1994). Para uma breve discussão, ver Roy Clements, *Word and Spirit: The Biblie and the Gift of Prophecy Today* (Leicester: UCCF, 1986). Graham Houston, Prophecy Now (Leicester: Inter-Varsity Press, 1989); US ed. *Prophecy: A Gift for Today* [Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1989], é uma bem-vinda contribuição do método como a profecia contemporânea pode manifestar-se.

[6] Ver Platão, *Timaeus*, 71b; *Phaedrus*, 244a – d.

Grudem afirma que na era do novo pacto o papel dos profetas inspirados tem seguimento na obra dos apóstolos, e que esse último título é usado para evitar confusão entre os "profetas" da cultura religiosa contemporânea. Assim, em Efésios 2.20, os "apóstolos e profetas", em quem a igreja é edificada, é uma hendíades para "os profetas apostólicos". Isso, porém, dificilmente seria um raciocínio convincente e persuasivo. Embora seja procedente o fato de que há importantes analogias entre as funções dos profetas veterotestamentários e os apóstolos neotestamentários, se tivesse havido a possibilidade de a igreja entender mal o termo "profeta", não faria sentido algum ela tê-lo usado e, certamente, nem mesmo os apóstolos o usariam.

Em sua primeira obra, Grudem mencionou dois diferentes *gêneros* de profecia; na obra mais recente ele esclarece sua intenção, falando de dois diferentes *níveis de autoridade*. Então procura ele demonstrar que o primeiro desses casos envolve uma alegação de infalibilidade; o segundo, não. O primeiro, portanto, não é contínuo; o segundo pode continuar.

Grudem realça diversas indicações nos Atos dos Apóstolos que, para ele, apoiam sua tese. Em minha opinião, os seus argumentos mais importantes são os seguintes:

(1) Na profecia de Ágabo sobre a vinda de fome (At 11.28), a linguagem de Lucas ("pelo Espírito") "expressa uma relação muito espontânea entre o Espírito Santo e o profeta, uma vez que ela dá lugar a um imenso grau de influência pessoal vinda da própria pessoa humana". Grudem, aqui, argumenta com base na analogia de Romanos 8.37 e 1 Timóteo 1.14.[7]

[7] Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 90.

Este, contudo, é um argumento supérfluo. A própria doutrina da Escritura, defendida por Grudem, requer que o ministério do Espírito que efetua a inerrância das Escrituras proféticas também, ordinariamente, dê lugar à plena expressão das características e atividades pessoais do autor humano. Mas, como ele mesmo reconhece, isso não reduz sua autoridade a um nível mais baixo nem enfraquece seu caráter infalível.

A profecia neotestamentária registrada tem, inevitavelmente, a mesma forma essencial, como as palavras de Ágabo esclarecem: "*Isto diz o Espírito Santo*" (At 21.11). A inadequação da tese de Grudem neste ponto percebe-se pelo fato de que ela o põe na situação paradoxal de insinuar que, quando Ágabo falou sob a influência geral do Espírito ("*pelo Espírito*", At 11.28), ele profetizou mais acuradamente o futuro do que quando falou (menos acuradamente, no conceito de Grudem) sobre o destino de Paulo como sendo o que "*Isto diz o Espírito Santo*" (At 21.11)!

O caso de Ágabo poderia nem ser essencial a esta tese,[8] mas ele, *de fato,* exerce um papel mais relevante na demonstração de Grudem, visto que tal caso é reivindicado como uma ilustração explícita de profecia falível, que não é profecia falsa. O problema com a tese consiste em que, se este é o caso, a linha entre o falível e o falso se torna perigosamente tênue. Podemos legitimamente perguntar: O quanto é falível e o quanto é falso?

[8] Ver também o apelo a Ágabo em D. Hill, "Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church", em J. Panagopoulos (ed.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (*Novum Testamentum* Supplement 45; Leiden: Brill, 1977), p. 124.

Pois, se seguirmos a hipótese da profecia em dois níveis nesta instância particular, Ágabo laborou em erro duplo: (a) Sua profecia erra em detalhes — e, segundo o conceito de Grudem, em detalhes que se acham no cerne da profecia; (b) Além disso, Ágabo parece não estar cônscio da própria distinção que Grudem considera como um período muito difundido no Novo Testamento — a distinção entre profecia de primeiro e de segundo nível. Do contrário, em vez de dizer "*Isto diz o Espírito Santo*" (At 21.11), ele teria dito algo mais ou menos assim: "Olha, para mim é como se o Espírito estivesse, quem sabe, indicando que algo como isto pode muito bem acontecer a Paulo, caso ele vá a Jerusalém; mas eu poderia estar equivocado, especialmente nos detalhes." O registro de Lucas certamente não dá respaldo à tese de Grudem de que se trata de um exemplo de suposição progressiva, ou de Ágabo ou de Paulo.

(2) Grudem afirma que seu ponto de vista é estabelecido pelo profetizar dos "discípulos" de Éfeso. Sua profecia é "certamente diferente do discurso divinamente autoritativo de Paulo e dos demais apóstolos".[9] Mas isso confunde significação com inspiração. O que esses crentes efésios "profetizaram" deve ter sido, no conceito de Grudem, relativamente incidental, à guisa de comparação, com as convincentes afirmações dos apóstolos. Genuínas, porém irrelevantes. Pois o relativamente incidental e insignificante não é, à guisa de definição, menos acurado ou menos divinamente inspirado do que o mais grave e significativo. Sem dúvida, as declarações: "*Pois todos pecaram e carecem da glória de Deus, sendo justificados gratuitamente por sua graça,*

[9] Grudem, *op. cit.*, p. 93.

mediante a redenção que há em Cristo Jesus; a quem Deus propôs, em seu sangue, como propiciação, mediante a fé para manifestar sua justiça, por ter Deus, em sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos" (Rm 3.23-25) são de quase infinitamente maior importância do que a mensagem: "*Saudai a meu parente Herodião*" (Rm 16.11). Grudem mesmo, porém, com isso não afirma que o primeiro caso possua uma inspiração ou autoridade que é "certamente diferente" do segundo caso. Tampouco foi Paulo, presumivelmente, mais ativo em formular a redação do primeiro caso do que do primeiro.

(3) Segundo esta hipótese, Atos registra profecias que Paulo desobedece. Isso não teria feito se as considerasse como que contendo autoridade divina infalível. Implicitamente, pois, Paulo reconhecia diferentes "níveis" de discurso profético. Em Atos 21.4, Lucas alude aos discípulos de Tiro que, "*movidos pelo Espírito, recomendavam a Paulo que não fosse a Jerusalém*". Embora a profecia não seja explicitamente mencionada aqui, é evidente o paralelo com Atos 11.28 ("*e apresentando-se um deles, chamado Ágabo, dava a entender, pelo Espírito, que estava para vir grande fome por todo o mundo, a qual sobreveio nos dias de Cláudio*"). A menos que desejemos acusar Paulo de rejeitar a clara orientação de Deus, devemos atribuir um status secundário a tal profecia.

Grudem mesmo, contudo, interpreta este evento de uma maneira que parece malograr sua própria defesa de uma autoridade de nível secundário em tal profecia:

> "Suponho que alguns dos cristãos de Tiro tivessem algum tipo de 'revelação' ou indicação vinda de Deus acerca do sofrimento que Paulo enfrentaria em Jerusalém. Então lhes teria sido muito natural acoplar sua *profecia* subseqüente (sua notícia sobre esta revelação) com sua própria *interpretação* (errônea), e com isso aconselhar a Paulo a não ir."
>
> *"Em suma, esta passagem indica um tipo de profecia que não era reconhecida como que possuindo autoridade divina absoluta em suas palavras reais: os profetas de Tiro não estavam falando "palavras do Senhor"*[10] (ênfase minha).

A explicação dada no primeiro parágrafo, aqui, é por si mesma adequada. Não implicaria na conclusão a que chegou no segundo parágrafo (em itálico). Paulo reconhecia a diferença entre a revelação dada no Espírito e a interpretação desta revelação dada pelos cristãos (distinção essa reconhecida nos conceitos de Grudem, sobre "profecia" e "interpretação"); Paulo aceitou claramente a primeira como profecia divinamente transmitida, mas rejeitou a segunda como sendo contrária ao propósito de Deus, já revelado, para sua vida ("*E agora, constrangido em meu espírito, vou para Jerusalém, não sabendo o que ali me acontecerá, senão que o Espírito Santo, de cidade em cidade, me assegura que me esperam cadeias e tribulações*" (At 20.22-23).

Tal interpretação é muitíssimo verossímil em virtude da reiteração intensificada da cena em Cesaréia. Agora não são meramente os discípulos de Tiro que falam acerca dos perigos que aguardavam a Paulo; não é outro senão Ágabo, o homem cuja primeira profecia provou ser acurada e muitíssimo significativa para as ações da igreja (*cf.* At 11.28-30). Neste momento, todo

[10] *Ibidem, 94*

o colégio apostólico, em pranto, suplica a Paulo que não suba a Jerusalém (note-se a característica lucana, "*nós*", em At 21.12). A pressão psicológica era fortíssima (At 21.13); Paulo, porém, a resistiu. Ele compreendeu que uma profecia dos acontecimentos que se concretizariam, caso fosse a Jerusalém, em si mesma não era indicação de que não devesse ir. Não há necessidade de recorrer à tese de que dois níveis de profecia estão em vista, especialmente quando nem o Novo Testamento, em geral, nem Ágabo, em particular, faz referência ou revela a consciência de tal distinção. O que está em pauta é uma distinção entre uma profecia divinamente revelada e uma conclusão errônea extraída dela. Paulo não está recusando a profecia divina; ele recusa, sim, uma resposta à profecia completamente equivocada; equivocada porque ele sabe que seu destino é sofrer por causa do evangelho; equivocada, ainda que prefaciada por "estamos falando isso pelo Espírito".

(4) Grudem apela para Atos 21.10-11: "*desceu da Judéia um profeta chamado Ágabo; e, vindo ter conosco, tomando o cinto de Paulo, ligando com ele seus próprios pés e mãos, declarou: Isto diz o Espírito Santo: Assim os judeus em Jerusalém farão ao dono deste cinto, e o entregarão nas mãos dos gentios.*" Grudem chama isso de "uma profecia com dois pequenos equívocos",[11] visto que (a) os judeus não prenderam a Paulo, e (b) quem entregou Paulo aos gentios não foram os judeus. De fato, foram os romanos que o prenderam (At 21.33; *cf* 22.29) e, em vez de serlhes entregue pelos judeus, Paulo teve que ser libertado das mãos dos judeus pelos romanos (At 22.24).

[11] *Ibidem*, p. 96.

Várias perguntas surgem aqui. Uma delas é se tal interpretação é uma afirmação geral como se ela pretendesse dar detalhes específicos. Grudem, de fato, afirma que esses "detalhes" são os elementos essenciais nesta profecia em particular. Mas as implicações disto reduzem grandemente a credibilidade de Ágabo. Pois se formos presumir que a igreja primitiva compartilhava do ponto de vista de Grudem quanto à profecia em dois níveis, Ágabo, ou não a entendeu, ou se enganou seriamente, pois ele alega falar como a boca do Espírito. É difícil ver como equívocos em questões essenciais possam ser considerados "pequenos"! O profeta uma vez exato, cuja profecia afetou profundamente o comportamento apostólico, é agora confuso e desorientado, se não realmente falso.

É difícil de se pressupor, como faz Grudem, apelando para os pais apostólicos, Inácio e Barnabé, que quando Ágabo diz "*Isto é o que diz o Espírito Santo*" (At 21.11), equivale a dizer: "Isto é, geralmente (ou aproximadamente), o que o Espírito Santo nos está dizendo".[12] Na verdade, Ágabo não parece ter entendido essa citação, e nem Lucas, a julgar pelo modo de seu registro. Além do mais, as passagens em Inácio e Barnabé, às quais se apela, não fornecem base para tal argumento.[13]

Além do mais, o próprio relato retrospectivo dos acontecimentos que Paulo faz em Atos 28.17-20, parece ser expresso

[12] Grudem, *Systematic Theology*, p. 1052. Ele apela para a *Epístola aos Fiadelfianos* de Inácio, 7.1-2, e *A Epístola de Barnabé*, 6.8; 9.2, 5.

[13] As passagens às quais Grudem apela refletem o teste da Escritura; não é possível, com base em leitura natural delas, alinhá-las com a idéia de autoridade de segundo nível ou apenas exatidão relativa.

por Lucas como um eco deliberado da profecia de Ágabo. Uma comparação resulta iluminadora:

Ágabo (At 21.11)
Os judeus de Jerusalém
ligarão
[*desousin*, de *deo*]
entregarão
[*paradosousin*,
de *paradidomi*]
aos gentios.

Paulo (At 28.17)
Em Jerusalém
fui aprisionado [preso]
[*desmios*, de *deo*]
entregue nas mãos
[*paredothen*,
de *paradidomi*]
dos romanos.

Grudem se queixa[14] de que a tradução NIV de *desmios ex Ierosolymon paredothen eis tas cheiras ton Romaion* é equivocada. A tradução teria clarificado que Paulo foi entregue nas mãos dos romanos como um prisioneiro *de [ex] Jerusalém*, não um prisioneiro *em Jerusalém*. Paulo está falando sobre ser levado de Jerusalém como prisioneiro e entregue nas mãos dos romanos, não sobre ser agarrado em Jerusalém e ali conduzido aos romanos.

[14] Grudem, *Systematic Theology*, p. 1052.

Isso poderia ser assim. Mas a repetição da linguagem de Ágabo nas afirmações de Paulo sugere que o apóstolo mesmo via as afirmações (mais gerais?) de Ágabo cumpridas nos acontecimentos reais. Além disso, é significativo que a linguagem de ambas as passagens ecoe nas próprias palavras de Paulo em Atos 20.20-23 (onde o passivo de *deo* e o substantivo de *desmos* são também usados). Pode-se igualmente queixar de que a NIV traduz *desmios* como "aprisionado" em vez de "preso", obscurecendo assim a possibilidade de que Paulo esteja se referindo ao que os Judeus fizeram quando o agarraram e o arrastaram do templo. É plenamente possível que os judeus mesmos o prendessem a fim de fazer isso (talvez com o próprio cinto de Paulo!). Em qualquer caso, a leitura que Grudem faz da profecia de Ágabo não é nem a boa nem a necessária conseqüência do texto. Ao contrário, vendo Ágabo a cometer "dois pequenos equívocos",[15] a linguagem de Lucas apresenta seu registro a fim de condicionar o leitor de Atos a sentir que Paulo tinha em mente uma extensa série de profecias como sendo já cumpridas. A versão de Ágabo da amplitude da profecia acerca do futuro de Paulo veio, além de tudo, na forma inusitada de uma parábola simulada. Inevitavelmente, o cumprimento pode conter detalhes que não estejam presentes na profecia, mas que são consistentes com ela. Em vez de confirmar a tese de Grudem de que a profecia de Ágabo contém erros, o testemunho de Paulo pressupõe sua exatidão. Não temos razão para crer que a profecia de Ágabo tenha falhas e seja equivocada. Lucas não apresenta indicação de que Paulo a encarasse assim.

[15] Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 96.

Embora o argumento em prol de dois níveis da profecia não prove ser convincente, parte da agenda de Grudem, aqui, é louvável por promover a unidade e comunhão cristãs. Sua tese parece resistir a *via media* que pode estender-se sobre o abismo entre os pontos de vista carismático e o cessacionista da profecia e as experiências espirituais em geral. Se ele fosse reconhecido por advogados de ambos os pontos de vista, de que a forma que a profecia contínua toma hoje pertence a um nível de autoridade completamente diferente do ministério profético revelatório dos apóstolos, a tendência de criar polarização ou antagonismo, em discussão e debate, seria minimizada. Algumas diferenças seriam vistas como sendo mais semânticas do que reais. Os cessacionistas, como os carismáticos, poderiam ter experiências mentais inusitadas, o que um cessacionista chamaria de "sentimentos, impressões, convicções, anseios, inibições, impulsos, responsabilidades, resoluções".[16] Se reconhecessem que isto é virtualmente idêntico ao que se pretende por "profecia [nível inferior]", e se os continuacionistas fizessem reivindicações mais modestas em prol da "profecia", então se obteria entendimento mútuo e maior harmonia. Os continuacio-nistas evitariam expressões implicitamente infalibilistas tais como "*Isto é o que diz o Senhor*", de modo que não haveria problema de suas profecias parecerem querer rivalizar-se com a autoridade da Escritura; os cessacionistas e os continuacionistas seriam, então, capazes de reconhecer que compartilham de experiências similares de iluminação espiritual, mesmo que as descrevam ou as categorizam diferentemente. O acordo mútuo estaria ao alcance.

[16] John Murray, "The Guidance of the Holy Spirit", em *Collected Writings of John Murray* (Edinburgo: Banner of Truth, 1976), vol. 1, p. 188.

O cessacionista e o restauracionista, o carismático e o não-carismático, seguramente, teriam grande participação na experiência espiritual. Mas a falha na tese de Grudem consiste na pretensão de que a hipótese dos dois níveis se acha presente no Novo Testamento. Além do mais, ali surge a mais fundamental pergunta se o Novo Testamento nos leva ou não a esperar pela continuação da profecia e dos dons similares.

Um Caso em Prol da Continuação?

Os fatos poderiam ser apresentados assim: Na era apostólica, sinais e prodígios assistiam o testemunho da igreja primitiva. Curas, profecias, falar em línguas, exorcismos e outros fenômenos incomuns são mencionados nos Atos dos Apóstolos. Aliás, são mencionados precisamente porque são "incomuns" mesmo pelos padrões da experiência dos cristãos neotestamentários.

Algum tempo relativamente breve após este período, tais fenômenos gradualmente começaram a desaparecer do curso da vida da igreja. Alegações em prol de sua continuação ou restauração aparecem de tempo em tempo desde o segundo século em diante.

Interpretar isso não é de forma alguma fácil, por várias razões. Primeiramente, é difícil determinar a relação entre o desenvolvimento de igrejas de estruturas mais fortes e a hierarquia episcopal e o lugar concedido ao extraordinário. O crescente formalismo (mesmo num sentido não pejorativo) destrói a espiritualidade e a fé?

Em contrapartida, os muitos apelos à continuação na igreja dos fenômenos descritos em Atos parecem carecer de um prin-

cípio controlador. O que fazer, por exemplo, com o extraordinário Bispo da Neo-Cesaréia, Gregório Taumaturgo, do terceiro século, a quem Gregório de Nissa e Basílio de Cesaréia atribuíram poderes extraordinários: não só exorcismo e cura, mas ainda fazendo as pedras levitarem à sua ordem, e fazendo um lago secar para acalmar um conflito suscitado entre dois irmãos quanto à sua propriedade? Devemos, como o Cardeal Newman,[17] considerar isso como sendo perfeitamente crível e simplesmente uma continuação dos fenômenos do Novo Testamento? Precisamos ver um núcleo de fatos históricos aqui incrustados pela lenda (visto que, no caso de Gregório, os acontecimentos só foram registrados um século após sua morte)? Ou devem esses registros ser tratados especificamente? Tal reserva é um sinal de que temos abandonado o supernaturalismo em prol do racionalismo e do Iluminismo?[18]

---

[17] J. H. Newman, *Two Essays on Biblical and Ecclesiastical Miracles* (Londres: 1873), pp. 261-270.

[18] Esta é a acusação de Jon Ruthven contra o *Counterfeit Miracles* de B. B. Warfield (Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1918; Londres: Banner of Truth, 1972). Seu cessacionismo, argumenta Ruthven, se baseia num racionalismo radicado no ponto de vista iluminista de milagre posto dentro do contexto do senso comum do realismo escocês. Ver Jon Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Postbiblical Miracles* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 3; Sheffiel: Sheffield Academic Press, 1993), especialmente pp. 41-111. Warfield de forma escreveu a última palavra sobre este tópico. Mas, totalmente à parte de outros críticos dos argumentos de Ruthven, ele certamente não quis sugerir que seja racionalismo iluminista não adulterado examinar, por exemplo, os relatos dos dons miraculosos de Gregório Taumaturgo. Em tais contextos, não se deve dizer nada em prol do senso comum *escocês*?

Tais atestações miraculosas têm sido freqüentemente reivindicadas na tradição católica e, deveras, é um elemento comum no processo de canonização de um santo. Há, naturalmente, uma certa consistência nisto, visto que Roma também sustenta que a revelação continua além da Escritura.

Durante o século passado, experiências dos dons de profecia, falar em línguas, cura e outros fenômenos "extraordinários", tais como "extinguir o Espírito", têm sido amplamente reivindicadas por muitos indivíduos e todos os grupos tanto nas tradições católico-romanas quanto nas tradições protestantes. Estima-se que haja agora, provavelmente, em torno de trezentos e cinqüenta milhões de pessoas (rapidamente aumentando), que se identificam com este agrupamento pentecostalista/carismático. Portanto, um vasto número de cristãos professos não só crêem que esses dons particulares do Espírito continuam (ou têm sido restaurados) na igreja, mas também crêem que suas próprias experiências confirmam isso. Muitos falam em línguas, ou profetizam; alguns possuem poderes supernaturais de conhecimento. Enquanto ainda outros curam ou "extinguem"; outros riem ou correm, latem como cães ou rosnam como leões; e todos no poder do Espírito.

A tese defendida em prol da continuação repousa sobre quatro considerações básicas.

(1) O "fato bruto" da experiência contemporânea (É possível que muitos milhões de cristãos estejam errados ou equivocados?);

(2) O Novo Testamento, em parte alguma afirma que quaisquer dos dons do Espírito sejam interrompidos; portanto, eles continuam;

(3) O ponto de vista cessacionista implicaria que há duas dispensações distintas, ou, pelo menos, distinguíveis: a da nova era que Jesus inaugurou através de sua morte e ressurreição; e, a dos dons do Espírito; ou seja, a era apostólica e a era pós-apostólica. Mas o Novo Testamento só reconhece uma era, ou seja, a era inaugurada pelo Espírito escatológico. Portanto, pode-se presumir que estes dons se destinassem à igreja ao longo da nova era e fossem característica dela;

(4) Ao reconhecer que a profecia eventualmente cessaria, Paulo indica que tal coisa só se daria quando "viesse a perfeição" (1Co 13.10). Então o imperfeito desapareceria. Aqui, o que está em pauta é o *escathon*. Portanto, implícito está a idéia de que a profecia (e presumivelmente os demais dons) continuaria até o regresso de Cristo.

À luz de tais considerações, a posição cessacionista (que sequer uma vez prevaleceu sem sérios rivais), como a aceitou a ortodoxia nas igrejas reformadas, é hoje amplamente considerada como reacionária e, deveras, potencialmente ascendendo ao Espírito. O continuacionismo ou restauracionismo agora tenta tornar-se ortodoxia evangélica normativa. Não obstante, a posição restaura-cionista continua a enfrentar sérias dificuldades, as quais jamais pôde vencer.

Um Caso em Prol da Cessação?

A posição cessacionista pode ser sucintamente delineada como segue.

(1) O restauracionismo, geralmente, não fornece explicação *teológica* convincente para o desaparecimento de determinados dons durante a maior parte da existência da igreja. Atribuir isso à falta de fé é seguramente inadequado (se não arrogância espiritual e teológica) em virtude da qualidade de fé possuída por tantos cristãos nos primeiros séculos, para não mencionar o princípio (tão sublinhado noutros contextos por "continuacionistas") de que o Espírito distribui seus dons graciosa e soberanamente.

Neste contexto, tem-se tornado comum rejeitar a clássica "defesa" do cessacionismo do século vinte, das esmagadoras preleções de B. B. Warfield, publicadas em 1918 como *Counterfeit Mracles*, sobre a alegação de que Warfield não pode apelar para um único texto da Escritura para provar seu ponto de vista. Isso é inadequado por duas razões. Em primeiro lugar, as preleções de Warfield se destinavam a um escopo amplamente histórico; seu propósito central não era tratar da matéria exegeticamente. Sem dúvida, pois, os cessacionistas teriam sido um pouco mais humildes em apelar para Warfield, como se sua intenção fosse fornecer um exemplo bíblico-teológico eficaz; mas, pela mesma indicação, a crítica padrão de sua obra perde seu desígnio real.

Em segundo lugar, contudo, um certo truque se acha envolvido neste argumento. É uma falácia lógica afirmar que a prova de sua própria negativa ("nenhum texto neotestamentário ensi-

na a cessação") estabelece uma alternativa positiva ("o Novo Testamento ensina o continuacionismo").

(2) Este último ponto é de considerável significação, pois o ponto de vista restauracionista ou continuacionista tende a pretender que o incomum e miraculoso são biblicamente normais e normativos e, portanto, naturalmente continuam. De fato, nas Escrituras, os dons extraordinários parecem limitar-se a uns poucos e breves períodos na história bíblica, nos quais servem como sinais confirmativos da nova revelação e de seus embaixadores e como um meio de estabelecer e defender o reino de Deus de maneira magistralmente significativa. Fora desta perspectiva, alguns milagres bíblicos seriam triviais e quase no nível de truques mágicos. Somente dentro deste contexto do reino é que faz sentido coerente um machado flutuar (2Rs 6.1-5) ou uma moeda surgir na boca de um peixe (Mt 17.27).

As eclosões dos dons-sinais miraculosos no Velho Testamento foram, geralmente falando, limitados aos períodos da história da redenção nos quais uma nova era de revelação pactual era atingida e, durante a qual, o reino de Deus necessitava de especial defesa contra o perigo de aniquilamento pelos poderes das trevas: os dias do Êxodo, a entrada na terra da promessa e o estabelecimento do povo ali; o tempo de Elias e Eliseu e o estabelecimento do ministério profético; e os dias do Exílio. Naturalmente que Deus continuou a operar poderosamente em outros tempos, às vezes de maneiras extraordinárias. Mas esses sinais e feitos nunca foram normativos. Tampouco o Velho Testamento sugere que tivessem continuado inalterados mesmo ao longo da época histórico-redentiva que inauguraram. Onde es-

tão os milagres de Jeremias, Obadias, Malaquias, Amós e os demais profetas? Na própria Escritura, é evidente que na natureza de cada caso, esses sinais especiais funcionaram temporariamente de maneira confirmatória, defendendo e estabelecendo o reino, no contexto de uma nova época dos propósitos divinos revelados.

Em harmonia com este padrão, a obra de Cristo e dos apóstolos foi confirmada por "sinais e prodígios". "*Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós, com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós, como vós mesmos sabeis*" (At 2.22). Semelhantemente, Paulo e Barnabé falaram "ousadamente no Senhor, o qual confirmava a palavra de sua graça, concedendo que pela mão deles se fizessem sinais e prodígios" (At 14.3). Cristo realizou muito através de Paulo, "*para conduzir os gentios à obediência, por palavra e por obras, por força de sinais e prodígios, pelo poder do Espírito Santo; de maneira que, desde Jerusalém e circunvizinhança, até ao Ilírico, tenho divulgado o evangelho de Cristo, esforçando-me deste modo por pregar o evangelho, não onde Cristo já fora anunciado, para não edificar sobre fundamento alheio* [uma vez mais, o novo avanço é significativo]" (Rm 15.18-20).

Em consonância com isso está a forma através da qual esses inusitados fenômenos servem como sinais confirmativos (embora não seja de forma alguma os únicos) do genuíno ministério apostólico. Para Paulo, eles estão entre "as coisas que caracterizam um apóstolo — sinais, prodígios e milagres" (2Co 12.12). Uma perspectiva similar é sugerida pelo autor de Hebreus:

"*Como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação? a qual, tendo sido anunciada inicialmente pelo Senhor, foi-nos depois confirmada pelos que a ouviram; dando Deus testemunho juntamente com eles, por sinais, prodígios e vários milagres, e por distribuição do Espírito Santo segundo sua vontade*" (Hb 2.3-4). Aqui, outra vez, o ministério apostólico e as confirmações especiais dele se acham inextricavelmente associados. A significação específica atribuída aos fenômenos se relaciona ao que é mais característico como fundamento do ministério apostólico.

Um contra-argumento freqüentemente usado é que, embora esses dons fossem exercidos pelos apóstolos, a experiência deles de forma alguma se limitava a eles; por exemplo, a obra tanto de Estêvão (At 6.8) quanto de Filipe (At 8.6) era acompanhada por sinais miraculosos.

Estêvão e Filipe, contudo, parece terem agido como delegados apostólicos, ou seja, como o que o Novo Testamento descreve como "evangelistas" (Filipe, mais tarde, é especificamente designado assim, At 21.8). Aliás, pode ser que esta categorização seja uma melhor designação para eles e seus companheiros de ministério em Atos 6.1-7 do que pensar neles como os primeiros "diáconos", mesmo que o ministério diaconal distintivo possa ser delineado a partir desse incidente. O ponto a ser firmado não é que *somente* os apóstolos exerceram esses dons, mas que esses dons exerceram uma função distinta como evidências confirmativas do evangelho e do ministério apostólico nas igrejas e, portanto, consolidou a credibilidade da nova revelação então comunicada.

Uma vez que isso se acha registrado no Novo Testamento como chave exegética ao significado destes fenômenos, seria ilegítimo interpretá-los à parte desta matriz. Os Apóstolos exerciam um ministério de fundamento ao qual se deu atestação apropriada. Como resultado, as manifestações do Espírito que serviram como confirmações de nova revelação apareceram nas igrejas. A função primordial desses dons propriamente ditos sugere sua não-permanência. Fornecido o cenário histórico, seria um mal-entendido esperar que a cessação desses sinais confirmativos fosse sincronizada com a morte do último apóstolo, como também seria presumir que a aceitação do cânon da Escritura fosse determinada no momento em que o último livro do Novo Testamento fosse pela primeira vez lido. Na natureza do caso, tal cessação seria tão gradual quanto o enfeixamento e estabelecimento do cânon. Neste sentido, a cessação gradual desses dons segue o padrão que sua significação interna pressupõe.

A afirmação de Paulo de que "quando viesse a perfeição, o imperfeito desapareceria" (1Co 13.10), tem sido às vezes entendido pelos cessacionistas como uma referência a completação do cânon da Escritura, e com ela a cessação dos dons especiais dos quais a profecia, línguas e conhecimento revelatório são representantes (1Co 13.8). Então veremos "face a face" e não um "pobre reflexo" (1Co 13.12; o contexto aqui é Nm 12.8; a referência é à intimidade de Moisés, face a face, comunhão não enigmática com Deus). Mesmo o conhecimento que Moisés tinha com Deus era enigmático, em comparação com o que então veio na revelação do novo pacto (2Co 3.12-13). Daí, argumen-

ta-se que tal "perfeição" ou "completação" (ou seja, a nova revelação) seria acompanhada pela cessão da profecia e do falar em línguas ("o perfeito", 1Co 13.10).

A maioria dos eruditos modernos tem rejeitado todas as formas desta interpretação com base no fato de que, para Paulo, "o perfeito" é um conceito escatológico, e não referente ao cânon. O contraste de Paulo, "*agora* conhecemos em parte; então conheceremos perfeitamente, como agora sou perfeitamente conhecido [*sc.* por Deus]" (1Co 13.12), só pode referir-se à visão beatífica. Alguns argumentam ainda mais, dizendo: Visto que ela está em paralelo com a afirmação anterior: "quando vier a perfeição, o que é imperfeito desaparecerá" (1Co 13.10), a cessação das línguas e a profecia deve coincidir com o fim do mundo.

Embora esta não seja a única passagem a que se apela,[19] se esta exegese é correta então o resultado do que a Escritura ensina fica estabelecido. Pode-se apresentar duas respostas.

Primeiramente, ela é ainda discutível, embora menos popular entre os exegetas modernos, que por "perfeição" Paulo se refira não à visão celestial, mas a um intervalo de conhecimento ainda mais abrangente (completo) de Deus, de muito valor e referente à totalidade do ensino apostólico. De outra forma, não só as línguas e a profecia, mas também os escritos apostólicos (e portanto o Novo Testamento) são caracterizados como imperfeitos.

[19] Em sua crítica a Warfield, Rutheven apela extensamente para 1 Coríntios 4.1-8, Efésios 4.7-13 e um série de outras passagens nesta conexão. *Op. cit.*, pp. 123-187.

Podemos parafrasear 1 Coríntios 13.8-12 nos seguintes termos:

> "O amor nunca chegará ao fim, visto que Deus mesmo é amor; mas os dons especiais, como a profecia e o falar em línguas, bem como a palavra do conhecimento têm um fim determinado, já que eles são apenas modos temporários em que o Deus de amor se nos faz conhecido. No momento, o conhecimento de Deus que recebemos da profecia, das línguas e das palavras do conhecimento só nos dão um conhecimento fragmentário de Deus. Quando tivermos o quadro completo, estes dons perderão sua função — 'quando chegar a perfeição, a imperfeição se esquivará'; como dizem, 'o homem crescido renunciará seus brinquedos infantis'.
>
> As línguas, as palavras de conhecimento, as profecias – estão todos mirando os espelhos que tornaram vocês, coríntios, tão famosos! Mas, mesmo um espelho com 'Made in Corinto' impresso nele não passa de paupérrimo substituto para se contemplar (e portanto se conhecer) tão claramente quanto é possível a outra pessoa vê-lo e conhecê-lo![20] Mas, no futuro, quando tivermos o conhecimento completo que Deus planejou para nós, então não mais teremos necessidade desses espelhos imperfeitos das línguas, das palavras de conhecimento e da profecia. Então conheceremos a Deus completamente, não por uma mera forma fragmentária, como as outras pessoas nos conhecem."

Essa paráfrase tem o mérito de questionar a facilidade com que a "perfeição" e o "conhecer plenamente, assim como sou plenamente conhecido" têm sido equiparado com a parousia e "ser conhecido por Deus", e indica que, quanto mais as questões exegéticas são estabelecidas, menos triunfalismo é realmente

[20] Para a qualidade imperfeita de espelhos antigos, ver C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), vol. 2, pp. 73-76.

requerido. Com a fé e a esperança, o amor continua, enquanto que profecias, línguas e palavras de conhecimento são parciais e cessarão, porque funcionam temporariamente; o *quando* é declarado apenas de uma forma mais geral; aliás, "quando a perfeição chegar, o que é imperfeito desaparecerá", pode ser pouco mais que um apelo a um dito proverbial de caráter geral. (Não é altamente significativo que precisamente aqui alguém descubra diversos apelos continuacionistas ao dito quase proverbial de Calvino de que quando o sol nasce todas as luzes menores são extintas?).

Em segundo lugar, os exegetas que adotam pontos de vistas opostos sobre a questão mais ampla de cessação têm afirmado que esta passagem não declara mais do que o ponto geral de que estes dons cessarão em algum ponto futuro; exatamente quando não está em vista. D. A. Carson, um continacionista moderado, observa que estas palavras não "significam necessariamente que um dom carismático não poderia ter sido descartado mais do que a parousia";[21] enquanto que B. Gaffin, Jr., um cessacionista, ao sustentar que o horizonte em vista na expressão "perfeição" é o regresso de Cristo, argumenta que é "gratuito" argumentar, à luz desta passagem, que os dons mencionados continuam até a parousia. Tal ponto de vista

"...lê Paulo tão explicitamente em termos dos resultados oriundos da controvérsia atual sobre os dons espirituais... Paulo não é orientado aqui para a distinção entre o período apostólico, fundamentalmente presente, e o período além. Ao contrário, ele tem em vista o período inteiro até o regresso de Cristo, sem

[21] Carson, *op. cit.*, p. 70.

levar em conta se as descontinuidades podem ou não intervir durante o curso deste período, no interesse de enfatizar a qualidade durável da fé, da esperança e, especialmente, do amor (vv. 8, 13).[22]

Se o Novo Testamento não faz um pronunciamento específico, então a função desses dons determinará sua longevidade.

O ponto de vista continuacionista-restauracionista não faz suficiente conta do fato de que o Novo Testamento propriamente dito divide os últimos dias em dimensões ou períodos apostólicos e pós-apostólicos. Há em vista um período de assentamento da fundação, caracterizado pelo ministério dos apóstolos e profetas, e há um período pós-fundação, pós-apostólico (como se acha implícito em Ef 2.20). Não nos deve surpreender que os fenômenos ocorram no primeiro período e que não se destinavam a ir além dele, algo mais do que os milagres de Moisés, Elias ou Eliseu continuava a ser realizado por seus dotados sucessores.

Amiúde se esquece de que o resultado das atestações miraculosas do evangelho não é peculiar à igreja contemporânea, nem é a posição cessacionista nem uma invenção de Warfield ou uma mera reação aos desenvolvimentos do século vinte. Era um elemento maior e crítico nos debates que emergiram no século dezesseis, durante o tempo da Reforma Protestante. Uma das críticas mais rigorosas ao movimento da Reforma, feita pela Igreja Católica Romana, é que ele não tinha atestação miraculosa! Parte do argumento de Roma em prol da autenticidade de sua

[22] Gaffin, *op. cit.*, pp. 109-110.

doutrina está num apelo à atestação dela por meio do miraculoso. A resposta de Calvino a esse argumento, em sua famosa carta a Francisco I que prefacia suas *Institutas*, era de natureza essencialmente histórico-rendentiva: o novo pacto foi atestado pela abundância do miraculoso. Esse é um testemunho adequado. Não temos uma nova mensagem; não carecemos de um novo transbordar do miraculoso.[23]

(3) Em termos dos dons individuais, que na tradição agostiniana eram vistos como pertencentes à era apostólica, o ponto de vista restauracionista da glossolalia em particular enfrenta mais dificuldades ainda.

Já argumentamos que o falar em línguas em Atos e em 1 Coríntios é mais naturalmente lido como o falar idiomas estrangeiros. Mas a glossolalia contemporâena não é normalmente identificada com o falar idiomas estrangeiros.

Além do mais, fora de 1 Coríntios não há registro ou da ocorrência ou regulamentação desse fenômeno. Apelar para a maneira como o Espírito "*intercede por nós com gemidos inexprimíveis*" (Rm 8.26) como um exemplo de falar em línguas está, seguramente, muito longe do alvo; gemidos não são glossolalia; o que não se pode expressar não pode ser identificado com idioma que pode ser expresso.

Sem dúvida, os argumentos com base no silêncio são escorregadiços; mas este silêncio, que é de maior amplitude especialmente nas cartas pastorais, que foram claramente escritas para regulamentar a vida eclesiástica pós-apostólica, parece provir

[23] *Institutas*, Prefácio Dirigido ao Rei Francisco I de França.

de uma eloqüente mudança na orientação que já havia ocorrido na imediação das línguas e sua interpretação para o ensino da tradição apostólica (*cf.* 1Tm 1.10-11; 3.9; 4.6; 6.3; 2Tm 1.13; 2.15; 3.10–4.5; Tt 1.9; 2.1). É particularmente digno de nota que as cartas pastorais não antecipem a necessidade de regulamentar o exercício de tais dons como a profecia e o falar em línguas.

No Novo Testamento, as línguas traduzidas são tratadas como o equivalente de profecia (identificação essa embrionariamente presente na referência ao profetizar em Atos 2.14-18 como uma explicação das línguas no Pentecostes). A menos que haja tradução ou interpretação, a profecia é claramente superior às línguas. Se houver interpretação, porém, então comunica-se "revelação ou conhecimento ou profecia" (1Co 14.6). Quando interpretado, pois, o falar em línguas é o equivalente funcional de profecia,[24] e é revelatório em sua natureza.

A teologia cristã geralmente tem diferenciado entre revelação e iluminação. A distinção concepcional é bíblica (Sl 119.18; 2Tm 2.7), embora a mesma terminologia ("revelação") possa ser usada em referência a ambas. A revelação é dada a Paulo e aos apóstolos num sentido especial (Ef 3.5); no entanto ele ora para que os efésios adquiram um espírito de revelação a fim de conhecer melhor a Deus (Ef 1.17; *cf.* Mt 16.17). A terminologia comum denota não um conceito singular, mas qualquer um dos dois relacionava idéias que possuem determinadas caracterísi-

[24] *Cf.* E. Earle Ellis, "Prophecy in the New Testament Church and Today", em Panagopolous (ed.), *op. cit.*, p. 53.

cas análogas. A revelação é usada por Paulo para referir-se a ambas; a doação da verdade e a iluminação de seu significado. Esses, porém, são fenômenos claramente distintos. Existe uma distinção categórica entre a autoridade permanente que fixa a revelação apostólica e a "revelação" ou iluminação subjetiva que vem a todo o povo de Deus através do Espírito. Os teólogos sistemáticos têm sabiamente fixado isto através de uma distinção semântica entre "revelação" e "iluminação", mesmo quando permanece perfeitamente legítimo orarmos pedindo o "Espírito de ... revelação no pleno conhecimento dele" (Ef 1.17).

A despeito dos repúdios,[25] o que está em risco aqui é a suficiência da Escritura em dirigir a Igreja e o indivíduo. A revelação de Deus sempre foi suficiente em cada estágio da revelação redentora. O clímax da redenção em Cristo foi acompanhado por uma revelação nas Escrituras correspondentemente suficiente, de modo que o princípio da suficiência bíblica que Paulo descreve (2 Tm 3.16-17), embora referente ao Velho Testamento, agora inclui ambos os Testamentos. Mas enquanto o Novo Testamento estava sendo composto, o princípio diretor, ou cânon, da igreja primitiva era múltiplo: o Velho Testamento, as diretrizes apostólicas, as profecias (o autor se refere aos profetas do NT — *nota do editor*) e aquelas partes do Novo Testamento já escritas. Agora este cânon múltiplo, ou regra de fé e de vida, dá forma a um cânon singular: as Escrituras do Antigo

[25] Max M. B. Turner contesta que falar em termos de "a perigosa possibilidade de uma nova revelação autoritativa" é realmente "uma tentativa de desviar o assunto" ("Spiritual Gifts Then and Now", *Vox Evangelica*, 1985, p. 55). Isso, porém, ignora o fato de que toda revelação divina *é* autoritativa.

e Novo Testamentos. Eles agora contêm "tudo de que Deus necessita dizer-nos para a salvação, para nossa perfeita confiança e perfeita obediência".[26]

A implicação lógica da suficiência da Escritura consiste em que não há mais necessidade de qualquer revelação adicional para a igreja ou para o indivíduo. O de que se necessita é de iluminação. Daí a doutrina da Reforma, *sola Scriptura*, contra a doutrina da Igreja Católica Romana de que a Escritura e a tradição constituem igualmente a divina revelação.[27] Este conceito de *Sola Scriptura* encontrou expressão clássica na afirmação dos doutores de Westminster:

> "Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias à glória dele e à salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado na Escritura ou pode ser lógica e claramente deduzido dela. À Escritura nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens ...".[28]

[26] Grudem, *Systematic Theology*, p. 127; cf. *The Gift of Prophecy in the News Testament and Today*, p. 299.

[27] Algumas vozes dentro de Roma têm argumentado, seguindo a J. R. Geiselmann, que as formulações do Concílio de Trento podem ser lidas de uma maneira que se harmonize com *Sola Scriptura*, afirmando que os pais tridentinos ensinaram que a tradição não traz tanto acréscimo à Escritura, mas que contém o iluminado discernimento da igreja do conteúdo da Escritura. Cf. J. R. Geiselmann, "Scripture, Tradition, and the Church: An Ecumenical Problem", em D. J. Callahan, H. A. Oberman e D. J. O'Hanlong (eds.), *Christianity Divided* (Londres: Sheed & Ward, 1962), pp. 39-72. Ver, porém, a réplica de J. Ratzinger, Cardeal Prefeito da Sacra Congregação da Doutrina da Fé: "como um teólogo católico [Geiselmann], tem de defender os dogmas católicos como tais, mas nenhum deles de ser tido como *Sola Scriptura* ..." (K. Rahner e J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, tr. W. J. O'Hora [Nova Iorque: Herder & Herder, e Londres: Searche Press, 1966], p. 33).

[28] Confissão de Fé Westminster, I.vi.

Isso nos leva diretamente ao "centro do vendaval" da controvérsia em vigor. Nova revelação, seja na forma de tradição ou das tábuas de ouro de Joseph Smith, destrói principalmente a suficiência da Escritura e se torna *de facto* o fator dominante, pelo menos em certos pontos, no cânon pelo qual o indivíduo vive. Portanto, não é pleito especial da parte dos evangélicos alegar que as profecias *recebidas por eles* funcionam de uma maneira totalmente diferente? Embora se negue que se façam adições ao cânon da Escritura, não obstante fica implícito que se está fazendo uma adição real ao cânon em existência. Do contrário, a iluminação da Escritura e a sabedoria em aplicá-la seriam suficientes.

Não é próprio neste contexto sugerir (como Grudem e outros fazem) que os que exercem profecia de segundo nível devem evitar de prefaciar suas "profecias" com declarações tais como "Assim diz o Senhor". Afinal, Ágabo, no "exemplo" de profecia de segundo nível, prefacia suas palavras com "Diz o Espírito Santo" (At 21.11). Essa é a linguagem comum da profecia. Em termos de origens, autoridade e confiabilidade, ela pertence exatamente ao universo do discurso que Atos em outra parte usa da inspiração divina e da autoridade plenária da Escritura (At 4.25; *cf.* 1.16; 28.25).

Há, contudo, um perigo oposto, ainda que não seja igual em magnitude. É possível que os cessacionistas rejeitem a genuína *iluminação* precisamente porque ela é (falsamente em seu ponto de vista) apresentada em termos da fórmula de *revelação*. Infelizmente, mesmo a tese em prol da profecia de segundo nível se expõe a tal reação. Expressar iluminação como se fosse revelação não enaltece os legítimos discernimentos bíblicos.

Grudem mesmo sugere que a expressão: "Assim diz o Senhor" deve ser "dosada", e parece concordar com Timothy Pain que seria mais apropriado um fraseado mais ou menos assim: "Creio que o Senhor está sugerindo algo como ...".[29] É correto sugerir que a primeira linguagem gera certa confusão da "profecia de segundo nível" com a profecia canônica. Mas, sem dúvida, precisamos avançar mais; pois *nenhum nível de profecia na Escritura é introduzido por "Creio que o Senhor está sugerindo algo mais ou menos assim"*. Falar assim é não falar profecia alguma. O reconhecimento de que *essa não é profecia em nenhum sentido bíblico* resolveria a dificuldade sem qualquer risco de apagar o Espírito, algo tão temido pelos restauracionistas.

As fogueiras são intensificadas neste debate, não só pela conseqüência doutrinal da suficiência da Escritura, mas pelos fatos evidentemente rudes da experiência pessoal. Portanto, pode ser útil distinguir entre negação da realidade de uma experiência e a diferença na interpretação dela. Aqui, pode ser útil o princípio há muito reconhecido de que há certa analogia na obra do Espírito na revelação e sua obra na iluminação. E assim, por exemplo, o teólogo do século dezessete, John Owen, um cessacionista, argumenta que, embora alguns dons especiais na era neotestementária não são mais dados à igreja, alguns dons em continuação têm muito em comum com eles:

> "Mas, embora todos esses dons e operações tenham *cessado* em algum aspecto, alguns deles, em termos absolutos, e alguns deles, quanto ao modo imediato de comunicação e grau de excelência;

[29] Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, p. 113.

todavia, até onde a edificação da igreja estava embutida neles, algo análogo a eles continuava e ainda continua".[30]

Há, por exemplo, analogias importantes entre o ministério do apóstolo e o ministério do pregador. A iluminação da mente ocorreu na geração da revelação do Novo Testamento, mas também ocorre no processo do estudo e do ensino bíblico: a Escritura, o Espírito e as operações da mente humana se acham envolvidos em ambos os contextos. A existência da analogia, contudo, não nos envolve em confusão oriunda do vocabulário ou dos conceitos.

O problema aqui é, aliás, em parte o de categorização. Os teólogos têm-se esforçado muito em distinguir entre revelação e iluminação e têm, amiúde, sido mais fortes na exposição da primeira categoria. Por um lado, a neo-ortodoxia tem-se inclinado a misturar e mesmo confundir revelação e iluminação, de tal modo que a revelação não é real enquanto não houver iluminação. Do outro, o perigo carismático é confundir iluminação com revelação de tal sorte que a diferença entre a revelação apostólica e nossa compreensão e resposta a ela corre o risco de, *de facto*, desmoronar. Se a revelação especial de Deus continua de uma maneira extra-bíblica, há uma probabilidade psicológica de que a mesma venha a exercer uma função canônica. É curioso que os evangélicos, que tão amiúde têm assumido que esta é uma fatal falha na doutrina católico-romana de revelação contínua extrabíblica (na tradição), não reconheçam o paralelo dentro do protestantismo.

[30] John Owen, *A Discurso of Spiritual Gifts*, em *The Works of John Owen*, ed. W. H. Goold Edinburgo: Johnstone & Hunter, 1850-53), vol. 4, p. 475; *cf.* p. 454.

O Espírito não deve ser apagado, nem desprezada a profecia (1Ts 5.19-20). Toda a iluminação e discernimento dados pelo Espírito devem ser recebidos e acolhidos pelo que são. Categorizá-los, contudo, como profecia, é antes de tudo confundir a obra do Espírito, a já completada e a contínua, e, pior ainda, desviar o povo de Deus quanto à suficiência da Escritura.

O que dizer, pois, do falar em línguas? Pode o ponto de vista cessacionista realmente evitar a evidência da experiência de milhões de cristãos contemporâneos? Não obstante, há uma discordância básica muito difundida sobre o que realmente constitui o fenômeno do falar em línguas. É ele um idioma (celestial ou terreno)? É uma vocalização? É idêntico com as experiências em Atos dos Apóstolos? Há dois tipos de línguas na Escritura? E ambos os tipos estão em vigência hoje? Essas perguntas sublinham a dificuldade de se aceitar as reivindicações contemporâneas em face de seu valor, particularmente quando diferem umas das outras ou se contradizem. Com o devido respeito, será difícil afirmar, como o faz Gordon Fee, que é "provavelmente algo irrelevante" se o falar em línguas, tanto o contemporâneo quanto o de Corinto, é idêntico, quando há uma relação análoga entre ambos (ou seja, um tipo de equivalência funcional).[31]

Se, como já argumentamos, há somente um tipo de falar em línguas na Escritura, e esse provém de uma capacitação dada pelo Espírito para falar idiomas estrangeiros ordinariamente des-

[31] Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, e Caarlisle: Paternoster, 1994), p. 890.

conhecidos de quem fala, então, totalmente à parte de argumentos teológicos, muito do que é reivindicado como línguas "bíblicas" não pode identificar-se com o fenômeno neotestamentário. Na melhor das hipóteses, ele é vocalização espontânea, quer deliberadamente praticada, quer espontaneamente evocada.

Tais atividades, como amplamente reconhecidas, induzem a um senso de bem-estar psicológico. Não surpreenderia totalmente se isso produz nos cristãos uma euforia que, por ser interpretada por uma grade centrada em Cristo, é diferente da experiência da vocalização espontânea num contexto não cristão. Não carece de que seja considerada como demoníaca (mesmo que em alguns contextos venha a ser uma expressão do demoníaco); não deve ser considerada mais espiritual do que falar nosso idioma, e em muitos aspectos menos que isso.[32] E mesmo a vocalização espontânea, se sua significação for mal interpretada, pode levar às mais sinistras repercussões.

Nenhum cristão de pensamento sóbrio negaria que Deus continua em atividade no mundo, fazendo coisas maravilhosas em favor de seu povo, especialmente em resposta às suas orações, conservando fielmente as suas promessas. É ainda oportuno para o enfermo não só consultar um médico, mas também "chamar os presbíteros da igreja para que orem por ele e o unjam com óleo em nome do Senhor". A promessa permanece sendo que "a oração oferecida com fé fará bem à pessoa enferma, e o Se-

[32] Cf. a discussão de J. I. Packer em *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, NJ: Revell e Leicester: Inter-Varsity Press, 1984), pp. 202-213, especialmente p. 211.

nhor a levantará" (Tg 5.14-15).* Pessoas continuam sendo curadas por Deus – através de meios, acima deles e mesmo contra eles.[33] Aliás, escreve John Owen, "Não é improvável que Deus, em determinadas ocasiões, por mais de uma vez, deixe de manifestar seu poder em algumas operações miraculosas."[34] Entretanto, seria um sério equívoco tirar conclusão disto que tais eventos são normativos ou que em tais eventos *individuais* estão novamente sendo coroados com os dons do Pentecostes. É um equívoco imaginar que devamos tentar categorizar cada elemento da experiência contemporânea dessa forma. Tentar fazer isso seria equivalente a assumir que somos sistematicamente capazes de analisar e categorizar todos os eventos e experiências que constituem as providências divinas.

Uma Explicação?

Como, pois, podemos explicar os fenômenos sobre os quais tantos testificam? A pergunta é legítima, mas de modo algum é fácil. Ela põe certas dificuldades tanto para os continuacionistas quanto para os cessacionistas. A dificuldade para o ponto de vista continuacionista é explicar a diferença existente entre o século vinte e todos os séculos anteriores da história da igreja. Em contrapartida, como podemos explicar a experiência de tre-

* Esta prática não é defendida por Calvino e muitos puritanos, como sendo para hoje. Eles relacionavam esta prática à época apostólica e ao dom de cura. Calvino disse: "nem é provável que o óleo fosse usado indiscriminadamente, mas somente quando havia expectativa de cura" (Nota do Editor).

[33] Ver Confissão de Fé Westminster, V.iii.

[34] Owen, *op. cit.*, p. 475.

zentos e cinqüenta milhões de pessoas, a maioria das quais afirma falar em línguas, muitas das quais afirmam profetizar, enquanto outras afirmam curar?

Distintos de outras diferenças teológicas (a saber, sobre a relação entre o corpo de Cristo e o pão da Ceia do Senhor), estes fenômenos são observáveis e medíveis. Os fatos parecem falar por si mesmos. Contudo esse é precisamente o cerne do problema: o fenômeno é de fato experienciado, mas não é uma realidade auto-interpretativa. Isso se aplica igualmente às línguas e à profecia, palavras de sabedoria e conhecimento, bem como à operação de milagres e cura por mãos humanas. Um importante elemento de interpretação, apesar de largamente desconsiderado, é envolvido no continuacionismo.

Já observamos isso anteriormente com respeito às línguas. No caso da profecia, seria mais consistente com sua natureza revelatória (e portanto sua função existencialmente canônica) para os continuacionistas reconhecerem que suas percepções da Palavra de Deus e o senso que tinham do propósito dEle, não são real e verdadeiramente profecia, e, sim, iluminação, percepção falível e aplicação contemporânea da verdade bíblica.

Além do mais, o que dizer da recorrência do dom neotestamentário de cura? Este, seguramente, é um "fato brutal". Aqui se faz necessário agir com muito cuidado. Deus continua a responder às orações de seu povo por cura (Tg 5.14-15). A convicção de que certos dons exercidos por indivíduos, no Novo Testamento, não se destinavam a ter continuidade na igreja de maneira permanente não deve ser tomado no sentido

de que Deus não mais opera de forma gloriosa e sobrenatural em favor de seu povo. Mesmo que a alguém fosse assegurado o que às vezes é tão prontamente feito, ou seja, que a cura é muito mais freqüente entre os continuacionistas do que entre os cessacionistas, a razão pode não estar no grau interpretativo adotado, mas na fé que busca (e que pode até mesmo antecipar) a intervenção de Deus.

A única ajuda que nos é dada no Novo Testamento para analisar os "dons de cura" (1Co 12.9, 30) retrata este dom em termos dos quais as reivindicações contemporâneas guardam pouca lembrança. Um número maciço de curas é efetuado; defeitos congênitos são curados; coxos de nascença são imediatamente capazes de andar; não há qualquer registro de fracasso, seja em parte ou total, nenhuma sugestão de reincidência e, presumivelmente, nenhuma vem à nossa imaginação. Essa é uma ordem de fatos reais, diferente da realidade contemporânea. Deus é ainda Jeová que cura (Gn 15.26); mas ele não tem nenhuma nova revelação a dar que seja atestada e dada a indivíduos por meio de "dons de cura". A única nova revelação que devemos antever é o aparecimento final de Jesus Cristo. Aí, então, a cura sem precedentes e final ocorrerá na maior de todas as escalas.

O mesmo princípio acontece bem mais amplamente com respeito à "experiência" do batismo com o Espírito Santo. "Experiência" que, às vezes, tem estado estreitamente ligada ao continuacionismo. Não é necessário negar a experiência com o divino; somente a interpretação dela. O que tem sido um equívoco em relação ao batismo pós-conversão com o Espírito po-

deria não passar de uma nova emoção provinda do Espírito, uma nova plenitude de certeza e alegria, uma nova ousadia em dar vazão à fé em Cristo. Isso não se prova experimentalmente uma vez por todas na primeira sensação proveniente do Espírito que ocorre na regeneração, na conversão e no batismo com o Espírito.

Se esse é o caso, então tudo indica que houve uma má interpretação em grande escala no século vinte. Até onde isso procede, uma reinterpretação que fixe a experiência em um maior número de categorias bíblicas, não só produzirá uma harmonia teologicamente mais ampla na doutrina do Espírito Santo; também unirá a experiência à verdade de uma forma tal que maior estabilidade e mais rico fruto do Espírito serão gerados na vida e no caráter da igreja de Jesus Cristo. Este, além de tudo, é o alvo ao qual se direciona todos os dons do Espírito (*cf.* Ef 4.7-16).

O Espírito e a Pregação

Nas listas que o Novo Testamento apresenta, é dado um lugar central aos dons para o ensino e a pregação da palavra de Deus. Isso já era verdadeiro nos dias apostólicos, como deixa transparecer claramente o ministério dos apóstolos.

O ministério de Paulo em Éfeso exibe este enfoque com grande clareza. Ele chegou a ser caracterizado pelos sinais confirmativos do ministério apostólico até mesmo além do normal: "Deus fazia milagres *extraordinários* ..." (At 19.11). Todavia, a peça central da obra de Paulo foi a preleção na escola

de Tirano, onde por dois anos ele ensinou diariamente aos discípulos. O seu comentário pessoal sobre aquele período de sua vida é iluminador: ensinou aos efésios; pregou o reino e proclamou todo o conselho de Deus (At 20.20; 25; 27). De fato, uma tradição textual sugere que ele fez isso até durante o período da sesta (= descanso) diária, por várias horas, talvez por cinco horas a fio, a cada dia.

À luz disto, as instruções de Paulo a Timóteo, que ultimamente estava ministrando em Éfeso, adquire uma significação especial. O foco de sua atenção é posto no papel central do ensino e pregação bíblicos no período pós-apostólico. Timóteo devia dar atenção não só à leitura (1 Tm 4.13), mas devotar-se ao manejo da palavra de Deus com eficácia (2 Tm 2.15). Deveria pregar de tal maneira que ficasse bem claro como a Escritura é "*útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça*". Enquanto assim pregasse a palavra, ele deveria "corrigir, repreender e encorajar — com grande paciência e criteriosa instrução" (3.16–4.2; a divisão normal de capítulo não é muito feliz aqui).

Nesta conexão, Paulo considera a Palavra de Deus como "*a espada do Espírito*" (Ef 6.17), pela qual ele tem em mente não só que ela foi forjada pelo Espírito (inspiração), mas também que ela é empregada pelo Espírito com poderoso efeito (*cf.* Hb 4.12-13). Através dela o Espírito honra a Cristo e produz convicção de pecado (Jo 16.8/11), como ele fez através da pregação de Pedro no Dia de Pentecostes. Embora a proclamação feita pelas línguas tenha impressionado alguns dos que a ouvi-

ram, foi a pregação que Pedro fez, baseado nas Escrituras, que efetuou a conversão de três mil pessoas.

Em outra parte Paulo indica o que está no coração de comunhão tão eficaz. Ela não provém de nenhuma retórica, sabedoria ou oratória humanas, mas do poder — a marca registrada do Espírito (*cf.* At 1.8). Sua pregação aos coríntios foi "*não com sabedoria e palavras persuasivas, mas com a demonstração do poder do Espírito*" (1Co 2.4). Sua pregação aos tessalonicenses foi de um caráter semelhante: "*nosso evangelho veio a vós não simplesmente com palavras, mas também com poder, com o Espírito Santo e com profunda convicção ... recebestes a mensagem com alegria produzida pelo Espírito Santo*" (1Ts 1.5-6).

Várias coisas caracterizavam tal pregação. A primeira era o evidente enfoque de Paulo centrado na pessoa e obra de Cristo (1Co 1.23; 2.2) e, particularmente, no Cristo crucificado como o poder e sabedoria de Deus. A segunda era a maneira como ela se adequava no estrado da função das Escrituras dadas pelo Espírito (ensino, repreensão, correção e cura, e treinamento na justiça, *cf.* 2 Tm 3.16–4.2). A terceira era o contexto no qual ela era posta na vida do pregador. Aqui se torna relevante nossa discussão anterior sobre a união com Cristo, pois a poderosa pregação de Paulo parece ter sido com freqüência um correlato de sua experiência de provações e angústias. Ele vivia em Corinto "*em fraqueza e temor, e ... muito tremor*" (1Co 2.3). Foi na incitação do sofrimento e insulto em Filipos que ele pregou em Tessalônica de forma frutífera (1 Ts 2.2). Em Cristo ele era fraco, ainda que vivesse com Cristo para servir em seu ministério (2 Co 13.5).

A marca registrada da pregação que o Espírito efetua é a "ousadia" (*parrhesia* = *pan* + *rhesis*, At 4.13, 29, 31; Fp 1.20; cf. 2 Co 7.2). Como no Antigo Testamento, quando o Espírito enche o servo de Deus, ele "se veste" com essa pessoa, e os aspectos da autoridade do Espírito são ilustrados na corajosa declaração da Palavra de Deus. Essa ousadia parece envolver exatamente o que ela denota: há liberdade de expressão. Obtemos vislumbres ocasionais disto em Atos dos Apóstolos. O que foi dito do antigo pregador da Nova Inglaterra, Thomas Hooker, se torna uma visível realidade: quando ele pregava, os que o ouviam sentiam como se ele tivesse pegado um rei e posto em seu bolso! Há um senso de harmonia entre a mensagem que está sendo proclamada e o modo como o Espírito se veste com o mensageiro. Aqui as cortantes palavras de Gordon Fee certamente acertam o alvo:

> "A oratória polida às vezes ouvida dos púlpitos, onde o próprio sermão parece ser o alvo do que se diz, causa admiração se o texto for ouvido. O próprio ponto de Paulo requer uma nova audição. O perigo está sempre em deixar a forma e o conteúdo substituir aquilo que deve ser a única preocupação: o evangelho proclamado através da fragilidade humana, mas acompanhado pela poderosa obra do Espírito, de tal sorte que as vidas são transformadas pelo encontro do divino-humano. Isso é difícil de se ensinar num curso de homilética, mas ainda permanece como a verdadeira necessidade na pregação genuinamente cristã".[35]

A pregação da Palavra de Deus é o dom central do Espírito, dado por Cristo à igreja. Por meio dela a igreja é edificada em Cristo (Ef 4.7-16). Provar-se-á ser um dos enigmas da vida ecle-

[35] Fee, *op. cit.*, pp. 96-97.

siástica contemporânea, quando visualizada à luz de alguma era futura, que a abdicação da qualidade e da confiança na exposição da Escritura e a fascinação com a imediação das línguas, interpretações, profecia e milagres eram coincidências?

DONS PARA O Ministério

Este livrete é um dos capítulos do livro *O Espírito Santo* do Dr. Sinclair Ferguson Professor de Teologia Sistemática do Seminário de Westminster (USA). Resolvemos publicá-lo em separado pelo valor e necessidade do assunto nos dias de hoje. As igrejas históricas e as ditas reformadas estão sofrendo grandemente e não mais sorrateiramente, a influência do movimento carismático. Além disso, há uma posição teológica muito aceita atualmente, que defende a possibilidade da contemporaneidade dos dons extraordinários (especialmente línguas), mesmo que sem respaldo bíblico ou histórico. Seus defensores entre os reformados são chamados de "cautelosos" e procuram colocar uma posição teológica conciliatória entre a visão pentecostal e a reformada. Dr. Wayne Gruden é um dos seus expoentes, chegando a indicar os livros do Dr. Jack Deere (pentecostal que afirma ser a doutrina da suficiência das Escrituras demoníaca). Dr. Sinclair B. Ferguson os chama de "continuistas moderados". Na verdade, esses têm passado por algumas dificuldades na aplicação prática de seus ensinos em seus ministérios pastorais. Podemos ver que o Dr. Ferguson está certo quando diz: "os muitos apelos à continuação na igreja dos fenômenos descritos em Atos parecem carecer de um princípio controlador".

Esta prática "cautelosa" e "politicamente correta", sem base escriturística satisfatória, faria um reformado ser menos "radical". Dr. Sinclair Ferguson não nega a grande dificuldade do tema mas responde de forma competente a vários questionamentos envolvendo a questão de línguas, profecias nos seus dois níveis preconizados (profecias falíveis) por Gruden, continuismo, cessacionismo e outros pontos de tensão vividos na igreja contemporânea..

Não queremos com este livro provocar os opositores, mas apresentar uma posição reformada e bíblica pensando sempre na edificação da igreja, quando vivemos dias difíceis em relação à sã doutrina e a prática cristã. Nosso desejo é ser fiel às posições confessionais reformadas e achamos que os pensamentos analíticos do Dr. Ferguson são uma expressão dessas posições. O autor é hoje um dos mais conceituados e piedosos teólogos reformados.

EDITORA OS PURITANOS

Facioli Gráfica e Editora Ltda
Rua Canguaretama, 181-V. Esperança
CEP 03651-050 - São Paulo - SP
Fone/Fax: (11) 6957-5111 - (11) 6957-3148
E-mail: facioligrafic@osite.com.br
Visite nosso Site: www.puritanos.com.br