COLEÇÃO
DEBATES
TEOLÓGICOS

Cessaram OS DONS *espirituais?*

4 PONTOS DE VISTA

CESSACIONISTA
Richard Gaffin Jr.

ABERTO, PORÉM CAUTELOSO
Robert Saucy

TERCEIRA ONDA
C. Samuel Storms

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO
Douglas Oss

ORGANIZADOR
Wayne Grudem

TRADUÇÃO
Gordon Chown

Vida

©1996, de Wayne A. Grudem,
Richard B. Gaffin Jr., Robert L. Saucy,
C. Samuel Storms, Douglas A. Oss
Título do original • *Are miraculous gifts for today?* Four views
edição publicada pela
ZONDERVAN PUBLISHING HOUSE
(Grand Rapids, Michigan, EUA)

■

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por

EDITORA VIDA
Rua Júlio de Castilhos, 280 • Belenzinho
CEP 03059-000 • São Paulo, SP
Telefax 0 xx 11 6096 6814
www.editoravida.com.br

■

PROIBIDA A REPRODUÇÃO POR QUAISQUER MEIOS,
SALVO EM BREVES CITAÇÕES, COM INDICAÇÃO DA FONTE.

Todas as citações bíblicas foram extraídas da
Nova Versão Internacional (NVI),
©2001, publicada por Editora Vida,
salvo indicação em contrário.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Grudem, Wayne A. –
Cessaram os dons espirituais? : 4 pontos de vista / Wayne A. Grudem, (org.) ; tradução Gordon Chown. — São Paulo : Editora Vida, 2003. — Coleção Debates Teológicos)

Título original: Are miraculous gifts for today? : four views
Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-7367-635-3

1. Dons espirituais 2. Milagres I. Grudem, Wayne A. II. Série.

02-6706 CDD-234.13

Índices para catálogo sistemático

1. Dons do Espírito Santo : Estudos teológicos : Cristianismo 234.13
2. Dons espirituais : Estudos teológicos : Cristianismo 234.13

Com muita gratidão e afeto
dedicamos este livro
às nossas respectivas esposas
Jean Gaffin
Margaret Grudem
Debra Oss
Nancy Saucy
Ann Storms

SUMÁRIO

Prefácio: Wayne A. Grudem 9
Abreviaturas 21

1. O ponto de vista CESSACIONISTA 23
RICHARD B. GAFFIN JR.

Réplicas
Robert L. Saucy 68
C. Samuel Storms 75
Douglas A. Oss 90

2. O ponto de vista ABERTO, PORÉM CAUTELOSO 99
ROBERT L. SAUCY

Réplicas
Richard B. Gaffin Jr. 155
C. Samuel Storms 162
Douglas A. Oss 171

3. O ponto de vista da TERCEIRA ONDA 179
C. SAMUEL SORMS

Réplicas
Richard B. Gaffin Jr. 233
Robert L. Saucy 234
Douglas A. Oss 245

4. O ponto de vista PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO 249
Douglas A. Oss

Réplicas

Richard B. Gaffin, Jr. 298
Robert L. Saucy 313
C. Samuel Storms 321

5. Declarações finais 325
Douglas A. Oss 327
C. Samuel Storms 335
Robert L. Saucy 344
Richard B. Gaffin Jr. 352

Conclusão: Wayne A. Grudem 359

PREFÁCIO

Como o Espírito Santo está atuando nas igrejas hoje? Ele está realmente operando curas miraculosas, profecias e mensagens em línguas? Ele concede aos cristãos poder renovado para o ministério, quando experimentam o "batismo no Espírito Santo" após a conversão? Expulsa demônios quando os cristãos ordenam que saiam?

Ou teriam esses milagres cessado no passado distante, no período em que o Novo Testamento (NT) estava sendo escrito, e os apóstolos, presentes, ainda ensinavam, governavam e realizavam milagres nas igrejas?

Atualmente, existe pouco consenso a respeito dessas questões entre os cristãos evangélicos. Os pentecostais afirmam que o batismo no Espírito Santo acontece após a conversão, e que essa experiência resultará em poder espiritual renovado para o ministério. Outros evangélicos, porém, respondem que já foram batizados no Espírito Santo — no momento em que se tornaram cristãos. Quem está com a razão? Quais são os argumentos que cada grupo apresenta?

Além dessas questões, existem muitas diferenças no tocante aos dons espirituais específicos. As pessoas podem receber o dom de profecia hoje, de modo que Deus realmente lhes revele algo para transmitir a outras pessoas? Ou esse dom foi confinado aos tempos quando o NT ainda estava inacabado, no século I d.C.? E o que dizer da cura? Os cristãos devem esperar que Deus cure, freqüentemente, de modos miraculosos quando orarem hoje? Algumas pessoas ainda podem ter o dom da cura? Ou a ênfase de nossas orações deve recair na obra de Deus para curar mediante meios comuns,

tais como os médicos e os remédios? Ou, ainda, devemos principalmente encorajar as pessoas a perceber o valor santificador da enfermidade e orar para que recebam graça para suportá-la?

Existe ainda menos consenso a respeito do dom de falar em outras línguas. Alguns cristãos dizem que é uma ajuda valiosa em sua vida de oração, outros dizem que é sinal de ter sido batizado no Espírito Santo, e ainda outros dizem que esse dom não existe hoje, pois se trata de uma forma de revelação verbal da parte de Deus, que findou quando o NT acabou de ser escrito.

Poderíamos continuar fazendo perguntas — a respeito de ser guiado pelo Espírito Santo mediante os sentimentos e as impressões da sua vontade, a respeito da expulsão de demônios, e a respeito da busca dons espirituais, ou ainda o questionamento das declarações de que o evangelismo deve ser acompanhado por demonstrações do poder miraculoso de Deus. Mas já deve ter ficado claro a questão em pauta: Essa é uma área de debate vasta e interessante, e de muita importância pra a vida da igreja hoje.

AS QUATRO POSIÇÕES

Existe alguma maneira de avançar em meio à essa plêiade de perguntas e de pontos de vista diferentes? O primeiro passo é definir com clareza quais são as posições principais sustentadas no mundo evangélico. Se o presente livro tiver êxito tão-somente nessa tarefa, um resultado precioso já terá sido alcançado.

Quais, então, são as principais posições? Será que a totalidade do mundo evangélico pode ser classificada em quatro posições no tocante a essas perguntas? À medida que debatia o assunto com os editores Stan Gundry e Jack Kuhatschek na Zondervan, algumas posições se tornaram imediatamente claras.

A posição *cessacionista* sustenta que, hoje em dia, não existem mais dons do Espírito Santo. Os dons, tais como profecias, línguas e curas estão confinados ao século I, e foram usados no período em que os apóstolos estavam estabelecendo as igrejas e o NT ainda não estava completo. Trata-se de uma posição bem definida e freqüentemente defendida dentro da erudição evangélica.

Existem cessacionistas tanto nos segmentos reformados como dispensacionalistas. O cessacionismo reformado é representado por muitos membros do corpo docente do Seminário de Westminister, especialmente por Richard Gaffin. Os cessacionistas dispensacionalistas mantêm posições semelhantes no tocante a essa questão, mas estão em instituições diferentes: são representados por instituições tais como o Seminário de Dallas e o The Master's Seminary. Na tradição luterana, grupos conservadores tais como o Sínodo de Missouri também sustentam, em sua maioria, a posição cessacionista.

Em nítido contraste com a posição cessacionista, há três grupos que encorajam o uso de todos os dons espirituais em nossos dias: *Os pentecostais, os carismáticos,* e *a Terceira Onda.* Embora, às vezes, as pessoas tenham empregado os termos "pentecostal" e "carismático" de modo indiscriminado para se referir a todos esses grupos, os termos devem ser entendidos de modo mais exato da seguinte maneira:

Pentecostal refere-se a qualquer denominação ou grupo que remonta sua origem ao reavivamento pentecostal que começou nos Estados Unidos em 1901, e que sustenta as seguintes doutrinas: 1) Todos os dons do Espírito Santo mencionados no NT continuam operantes hoje; 2) o batismo no Espírito Santo é uma experiência de revestimento de poder, subseqüente à conversão, e deve ser buscado pelos crentes hoje; e 3) quando ocorre o batismo no Espírito Santo, as pessoas falam em línguas como "sinal" de que receberam essa experiência. Os grupos pentecostais geralmente têm estruturas denominacionais distintas, e entre estas constam as Assembléias de Deus, a Igreja de Deus em Cristo, e muitas outras.

Carismático, por outro lado, refere-se a quaisquer grupos (ou pessoas) que remontam sua origem histórica ao movimento da renovação carismática da década de 1960 e 1970 e que procuram praticar todos os dons espirituais mencionados no NT (incluindo o dom de profecia, cura, milagres, línguas, interpretação, e do discernimento de espíritos). Entre os carismáticos existem pontos de vista diferentes quanto a ser o batismo no Espírito Santo subseqüente à conversão, e quanto a ser o falar em línguas um sinal do batismo no Espírito. Os carismáticos, de modo geral, têm se refreado de formar suas denominações, pois se consideram uma força a favor da renovação dentro das igrejas protestantes e católica romana existentes. Nos EUA não

existe nenhuma denominação carismática que represente o movimento, mas provavelmente o porta-voz carismático de maior destaque seja Pat Robertson com sua Rede de Radiodifusão Cristã, com o programa de televisão "Clube 700," e a Universidade Regent (antiga Universidade CBN).

Na década de 1980 surgiu um terceiro movimento de renovação, que foi chamado *Terceira Onda* pelo catedrático C. Peter Wagner no Seminário Fuller (esse erudito referiu-se à renovação pentecostal como a primeira onda da obra renovadora do Espírito Santo na igreja moderna, e ao movimento carismático como a segunda onda). Os adeptos da Terceira Onda encorajam todos os crentes a buscar e a usar os dons espirituais neotestamentários hoje, e dizem que a proclamação do evangelho deve, normalmente, vir acompanhada por "sinais, maravilhas e milagres", segundo o padrão do NT. Ensinam, entretanto, que o batismo no Espírito Santo acontece com todos os cristãos na ocasião da conversão[1] e que as experiências subseqüentes seriam melhor chamadas "enchimentos" ou "revestimentos de poder" pelo Espírito Santo. Embora acreditem que o dom de línguas exista hoje, não o enfatizam tanto quanto os pentecostais e carismáticos. O representante de maior destaque da Terceira Onda é John Wimber, pastor da Comunidade Cristã *Vineyard* [*Vinha*] em Anaheim, Califórnia, e líder da Associação de Igrejas Vineyard.[2]

[1]John Wimber, em seu livro sobre a doutrina cristã, escreve: "Como podemos experimentar o batismo no Espírito? Vem com a conversão [...] A conversão e o batismo no Espírito Santo são experiências simultâneas" (*Power Points*, San Francisco: HarperCollins, 1991, p. 136).

[2]Como editor, não fiquei satisfeito com o nome "Terceira Onda" para esse movimento, porque não tem um significado, imediatamente evidente, que se refira a qualquer ênfase distintiva do movimento. Pensei no termo "evangélicos na expectativa", porque uma das ênfases distintivas é a grande expectativa para que Deus opere hoje de modos milagrosos, mas os autores o rejeitaram por não ser um termo conhecido. Certo porta-voz desse grupo escolheu o termo "evangélicos revestidos de poder". — sem dar a entender que outros não têm poder, da mesma maneira que o termo "batista" não subentende que outros não batizam, nem "presbiteriano" subentende que outros não têm presbíteros — mas dá a entender que o revestimento no Espírito Santo é enfatizado com destaque na doutrina e na prática desse grupo: ver Rich Nathan e Ken Wilson: *Empowered evangelicals* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1995). Talvez essa seja a melhor alternativa. Mas o consenso dos quatro autores, incluindo o dr. Storms, foi que, no presente momento, Terceira Onda é o termo mais familiar e que serviria melhor para este livro.

São essas as posições bem-definidas: cessacionista, pentecostal, carismática, Terceira Onda. Mas dificilmente representam o mundo evangélico inteiro. Existe, porém, ainda outra posição, sustentada por um vasto número de evangélicos que não se consideram afiliados a nenhum desses grupos. Essas pessoas não se deixaram convencer pelos argumentos cessacionistas, que relegam ao século I certos dons, mas também não se deixaram realmente convencer pela doutrina ou prática dos que enfatizam semelhantes dons hoje. São receptivos à possibilidade dos dons miraculosos hoje, mas se preocupam com a possibilidade de abusos que perceberam em alguns grupos que praticam esses dons. Não acham que as Escrituras excluem o falar em outras línguas, mas consideram que muitas exemplificações modernas não se conformam com as diretrizes bíblicas; alguns também se preocupam porque, freqüentemente, leva a divisões e a resultados negativos nas igrejas hoje. Acreditam que as igrejas devem enfatizar o evangelismo, o estudo da Bíblia, e a obediência fiel como chaves do crescimento pessoal e da igreja, em vez dos dons miraculosos. Nem por isso deixam de ter em alta estima alguns dos benefícios que as igrejas pentecostais, carismáticas e da Terceira Onda têm trazido ao mundo evangélico, em especial o tom contemporâneo e restaurador em relação à adoração e o desafio à renovação na fé e na oração.

À medida que eu os editores da Zondervan conversávamos, reconhecíamos que esse último grupo era muito grande no mundo evangélico, mas que não possuía nome. Visando aos propósitos deste livro, nós lhe demos o nome de posição *aberta, porém cautelosa.* Representa o terreno intermediário dos evangélicos que não se encaixam em nenhum desses outros arraiais. Imagino que seja a posição mantida pela maioria dos evangélicos hoje, pelo menos nos EUA.

Sobraram para nós, portanto, cinco posições: 1) cessassionista, 2) aberta, porém cautelosa, 3) Terceira Onda, 4) carismática e 5) pentecostal. Entretanto, parecia insatisfatório termos cinco ensaios, posto que três deles afirmariam a validade dos dons miraculosos hoje, o que traria desequilíbrio ao livro, no tocante à questão central com que lida. Por isso, combinamos as posições 4 e 5 e pedimos que o autor pentecostal representasse tanto o ponto de vista pentecostal quanto o carismático (nos casos em que houver diferenças). Assim, ficamos com os

quatro pontos de vista que agora são representados neste livro: 1) cessacionista, 2) aberta mas cauteloso, 3) Terceira Onda e 4) pentecostal/carismático.

OS AUTORES

A fim de obtermos as melhores declarações possíveis das quatro posições, meu propósito como editor geral era achar os representantes mais destacados dessas quatro posições entre os estudiosos evangélicos protestantes hoje. Meu desejo era que os ensaios interagissem de modo sério com questões eruditas, de modo que a busca foi confinada aos que tinham doutorados acadêmicos e que já tinham, em pesquisas e escritas anteriores, demonstrado competência considerável na exegese bíblica. Procurei, ainda, pessoas que tinham boa reputação por representar com eqüidade as posições dos de quem discordavam, mas que defendessem com firmeza as próprias convicções. Tanto os editores da Zondervan quanto eu esperávamos que, quando o livro fosse publicado, cada leitor considerasse que o autor que representava sua opinião a defendesse de modo pericial e equitativo. Os autores dos quatros ensaios são os seguintes:

1) *Cessacionista:* Para a defesa da posição cessassionista, convidamos o dr. Richard B. Gaffin Jr., catedrático de Teologia Sistemática no Seminário Teológico Westminster em Filadélfia. Já tinha publicado um livro em defesa do cessacionismo: *Perspectives on Pentecost: studies in New Testament teaching on the gifts of the Holy Spirit* [*Perspectivas sobre o Pentecoste*: estudos no NT sobre os dons do Espírito Santo] (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979), um estudo que teve influência considerável a partir de sua publicação. Formou-se no Calvin College (A.B.), e no Seminário Westminster (B.D., Th.M., Th.D.), onde ensinou NT durante 23 anos, e agora está ensinando Teologia Sistemática desde 1986. O dr. Gaffin é ministro da Igreja Presbiteriana Ortodoxa.

2) *Aberta, porém cautelosa:* Para a tarefa desafiadora de representar o centro amplo dos evangélicos, convidamos o dr. Robert L. Saucy, catedrático distinto de Teologia Sistemática no Seminário Talbot na Califórnia, onde, em uma carreira exercida há 34 anos, instruiu muitos dos líderes evangélicos de hoje. Formou-se em Westmont College (A.B.) e no Seminário

de Dallas (Th.M., Th.D.) e publicou três livros e numerosos artigos de revistas. O dr. Saucy é membro de uma Igreja Batista Conservadora.

3) *Terceira Onda:* Para representar esse ponto de vista mais recente no evangelicalismo, convidamos o dr. C. Samuel Storms, presidente de Grace Training Center, uma escola bíblica ligada a Comunidade Vineyard de Kansas City e também pastor assistente da mesma. O dr. Storms formou-se na Universidade do Texas em Dallas (Ph.D.), tem mais de vinte anos de experiência pastoral, e é autor de seis livros. Recentemente, tem escrito e falado a respeito da sua decisão de afiliar-se ao movimento Vineyard.

4) *Pentecostal/ carismático:* Para representar esses pontos de vista, convidamos o dr. Douglas A. Oss, catedrático de hermenêutica e de NT, bem como presidente da divisão de Bíblia e teologia no Colégio Bíblico Central (Assembléias de Deus) em Springfield, Missouri, onde ensina desde 1988. O dr. Oss formou-se na Universidade de Washington Ocidental (A.B.), no Seminário Teológico das Assembléias de Deus (M.Div.), e no Seminário Westminster na Filadélfia (Ph.D.). Tem dois livros no prelo: *The hermeneutical framework of Pentecostalism* [*A estrutura hermenêutica do pentecostalismo*], e um comentário sobre 2Coríntios, e já publicou vários artigos nas revistas teológicas. O dr. Oss é membro de uma Assembléia de Deus.

5) *O editor geral:* Para completar as informações dadas acima a respeito dos demais colaboradores, devo acrescentar que sou atualmente catedrático de Teologia Bíblica e Sistemática no Seminário Teológico Trinity em Deerfield, Illinois, onde ensino desde 1981. Meus antecedentes educacionais incluem graus de Harvard (B.A.), do Seminário de Westminster (M.Div.), e da Universidade de Cambridge, Inglaterra (Ph.D.). Durante a maior parte da minha vida freqüentei igrejas "abertas, porém cautelosas", com três exceções:

Nos meus anos de estudante universitário tive o privilégio de trabalhar, durante as férias de verão, em Mt. Vernon, Nova York, como assistente do rev. Harald Bredesen, que já se tornara porta-voz notável da renovação carismática. Depois, nos meus anos de seminarista, servi como atendente em um acampamento de verão da Igreja Presbiteriana Ortodoxa, em Westfield, Nova Jérsei, onde o pastor Robert Atwell, um cessacionista, simplesmente pediu que não fizesse de minhas convicções a respeito dos dons

espirituais assunto de controvérsia na igreja. Finalmente, durante os anos 1988-1994, minha esposa e eu fizemos parte de uma igreja Vineyard e também ajudamos a iniciar outra, mas a viagem de carro, de 45 minutos, revelou ser um impedimento para o envolvimento eficaz na igreja. Por essa razão, começamos a freqüentar uma maravilhosa Igreja Batista do Sul perto de nossa casa, onde agora somos membros.

Com esses antecedentes variados, passei a ter profundo apreço pela sinceridade e pela vida cristã de pessoas que sustentam cada um desses "quatro pontos de vista". Isso não significa que acho essas questões destituídas de importância, ou que todas essas posições são igualmente persuasivas — mas quanto à questão de qual ponto de vista é mais leal às Escrituras, agora deixo por conta de os leitores decidirem!

O PROCESSO

Os ensaios

Cada autor escreveu, de início, um estudo de cinqüenta páginas a respeito de sua posição, que não poderia ser mudado depois da entrega final do documento. (O motivo disso era a lealdade para com os demais autores, que poderiam ter certeza de que suas respostas se refeririam aos ensaios conforme impressos no formato final do livro.) Os autores teriam que tratar dos seguintes temas, na ordem especificada abaixo, embora pudesse haver variação no espaço dedicado a cada tema:

1) o batismo no Espírito Santo e a questão das experiências pós-conversão;
2) a questão de se alguns dos dons cessaram;
3) a consideração dos dons específicos, especialmente profecia, cura, e línguas;
4) implicações práticas para a vida da igreja;
5) perigos da própria posição, e da dos demais.[3]

[3]Os autores e eu juntos resolvemos que não tentaríamos debater a questão da "bênção de Toronto" nesse livro, porque 1) trata-se de um tema distinto do assunto do livro, que focaliza certos dons do Espírito Santo hoje; 2) trata-se de um evento histórico específico, mas nós estamos escrevendo a respeito da vida eclesiástica contínua de todos os dias; e 3) mesmo dentro das quatro posições representadas neste livro, há diferenças na avaliação do que está acontecendo em Toronto. Entretanto, alguns comentários e bibliografias acham-se no ensaio do dr. Storms (p. 188) e no do dr. Saucy (p. 148).

Esses estudos de posição passaram, portanto, a circular entre os demais autores, e cada autor escreveu uma réplica, de oito páginas, aos outros estudos de posição. Assim, as posições chegaram a ser definidas, defendidas, e criticadas. Muitos outros livros baseados em "Quatro Pontos de Vista" seguem esse padrão.

A conferência dos autores

Entretanto, depois dos estudos de posições prontos e lidos por todos, os quatro autores e eu (como editor), nos reunimos por dois dias, 14 e 15 de novembro de 1995, a portas fechadas, na Filadélfia. O propósito era os autores conversarem juntos depois de terem escrito e lido tantas páginas a respeito do assunto. Talvez isso resultasse em um entendimento mais exato das posições (e resultou mesmo!). Talvez os autores descobrissem que estavam sendo entendidos de maneira equivocada (e isso aconteceu, em um ou dois aspectos). Talvez o debate pudesse ser levado adiante com mais pormenores do que foi possível nos ensaios (pôde, e foi). Talvez os autores até mesmo mudassem de posição (não o fizeram).

As pessoas me perguntam por que esses quatro homens, que crêem na mesma Bíblia e têm o mesmo amor profundo ao nosso Senhor, não puderam alcançar acordo mútuo sobre essas coisas. Respondo-lhes que a igreja primitiva só em 381 d.C. (em Constantinopla) conseguiu definir definitivamente a doutrina da Trindade, e só em 451 d.C. (em Calcedônia) conseguiu dirimir as disputas a respeito da divindade e humanidade de Cristo em uma só pessoa. Não deveríamos nos surpreender se essas questões complexas a respeito do Espírito Santo não pudessem ser resolvidas em dois dias!

Por outro lado, acho que todos fizeram o máximo esforço para tentar compreender as demais posições e interagir com elas. O diálogo face a face é de valor imenso, especialmente quando não é interrompido por telefonemas, compromissos, e aulas a serem ministradas.

Durante essa conferência, nós cinco nos dedicamos a dezessete horas de debates intensos, freqüentemente com o NT grego na mão, e com mudanças entre os alinhamentos à medida que os temas do debate passavam do batismo no Espírito Santo para a orientação espiritual, a profecia, as línguas, a cura, a guerra espiritual, e vários assuntos correlatos. Repetidas vezes,

voltamos à questão de se a igreja do NT, conforme descrita em Atos dos Apóstolos e nas epístolas do NT, devem fornecer o padrão para nossas expectativas para a vida na igreja hoje.

Naturalmente, os quatro autores e os editores da Zondervan sabiam que eu já escrevera em defesa de uma dessas posições, mas aceitaram minha promessa de que permaneceria tão imparcial quanto possível na editoração e como moderador na conferência de dois dias de duração. Espero ter sido bem-sucedido nessa tentativa. Devo explicar que quando realmente entramos na conferência de dois dias de duração, eu, de vez em quando, saía do meu papel de "moderador" e participava ativamente do debate (especialmente no tocante ao dom de profecia sobre o qual escrevera bastante), mas o dr. Gaffin e o dr. Saucy, que não concordavam comigo nessa questão, foram bem capazes de defender suas respectivas posições, e não acho que minha participação levou o debate a pender para determinada direção. De qualquer maneira, meu papel primário como moderador era manter o debate focalizado em uma só questão por vez — e avisar quando chegasse a hora de parar para o jantar!

Como os autores reagiram diante dessa conferência? Acho que um deles falou em nome de todos quando disse, no fim: "Não teria perdido isso por nada nesse mundo". Avaliações mais pormenorizadas encontram-se nas "considerações finais" que cada autor escreveu depois dessa conferência.

PONTOS DE VISTA NÃO REPRESENTADOS NESTE LIVRO

Circulam no mundo evangélico, especialmente na esfera mais popular, vários pontos de vista que não foram representados neste livro. Por exemplo: ninguém argumenta nele a favor de quaisquer das posições que se seguem:

1) Se alguém não fala em línguas, não é crente verdadeiro.
2) Se alguém não fala em línguas, não tem o Espírito Santo.
3) Os que falam em línguas são mais espirituais que quem não fala.
4) Se alguém recebe oração e não é curado, é provavelmente culpa do enfermo por não possuir fé o bastante.
5) Deus quer que todos os crentes sejam ricos.
6) É sempre da vontade de Deus curar o crente que está enfermo.

7) Se simplesmente confessarmos uma "palavra de fé," Deus procederá ao que reivindicamos.
8) Existem apóstolos hoje do mesmo modo como Pedro e Paulo eram apóstolos.
9) Se formos realmente guiados pelo Espírito Santo, não precisaremos seguir as orientações das Escrituras.
10) Devemos seguir líderes ungidos que têm ministérios frutíferos, mesmo se negarem a inerrância das Escrituras.
11) Falar em línguas é algo, usualmente, de origem demoníaca.
12) O Espírito Santo, ao nos guiar, nunca usa nossas intuições, impulsos e sentimentos.
13) Não se deve esperar que Deus cure hoje como resposta à oração.
14) Deus não opera milagres hoje, porque esses cessaram quanto os apóstolos morreram.
15) Os carismáticos e os pentecostais não são cristãos evangélicos.
16) O movimento carismático faz parte do movimento Nova Era.
17) A Terceira Onda não é evangélica (ou é uma seita).
18) Os carismáticos são geralmente anti-intelectuais.
19) Os cessacionistas em geral são racionalistas e sua fé é o intelectualismo árido.
20) É legítimo criticar outra posição por meio de anedotas, que relatam erros cometidos por leigos.

Creio que seria justo declarar que todos autores se uniram na rejeição dos ensinos expostos acima. Essas posições, pelo que sabemos, não são defendidas por nenhum líder acadêmico em nenhuma ramificação do mundo evangélico. Em alguns casos, trata-se de deturpações dos ensinos das Escrituras, e em outros, são caricaturas de outras posições; mas em cada caso são doutrinas que, segundo pensamos, prejudicam e perturbam o corpo de Cristo, em vez de o edificar ou o fortalecer na verdade e na fidelidade à Palavra de Deus.

FUNDAMENTOS QUE OS AUTORES TÊM EM COMUM

Finalmente, embora haja diferenças relevantes no tocante a algumas questões importantes, acho que se tornará claro nas páginas que se seguem que as quatro posições compartilham muitos fundamentos. Concordamos em afirmar a total

veracidade das Escrituras, assim como concordamos que elas são nossa regra absoluta em todas as questões de doutrina e prática. Concordamos que Deus atende às nossas orações nos dias de hoje. Em nossa discussão (durante o encontro), chegamos também a reconhecer, de maneira bem mais plena, a união fundamental que compartilhamos como irmãos em Cristo, e nos demos conta de que nossa união em Cristo não é destruída por nossas diferenças a respeito dessas questões, por mais importantes que elas sejam para a vida da igreja.

Temos consciência de que este livro pode tornar-se a base para muitos outros debates entre os cristãos que o lerem e que diferirem entre si no tocante a essas questões. É nossa esperança que a bênção que Deus derrubou sobre nossos debates (nos quais pudemos diferir, de modo claro e direto durante dezessete horas no tocante a essas questões, sem ninguém perder a paciência em nenhuma ocasião, e sem apelar a ataques pessoais, e com todos continuando com sinceridade a compreender com mais exatidão as Escrituras) também se evidencie em todos os debates que decorrerem dos presentes ensaios.

Agora, é a esperança de nós cinco, ao publicarmos este livro, que o Senhor se agrade em usá-lo para esclarecer as discussões contínuas a respeito destas questões, para providenciar declarações responsáveis das posições principais, e para demonstrar claramente onde existem fundamentos em comum, e onde as diferenças continuam a existir. Talvez a partir desses fundamentos haja mais progresso no modo de a igreja entender essas questões, "até que todos alcancemos a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus" (Ef 4.13).

Finalmente, quero agradecer de modo especial a meu assistente de cátedra, Jeff Purswell, a minha secretária, Kim Pennington, e a Stan Gundry, Jack Kuhatschek e Verlyn Verbrugge da Zondervan pela ajuda editorial ágil e acurada em cada etapa deste empreendimento.

Wayne A. Grudem
Trinity Evangelical Divinity School
Deerfield, Illinois, EUA
Fevereiro de 1996

ABREVIATURAS

EVQ	*The Evangelical Quarterly*
GTJ	*Grace Theological Journal*
ICC	*International critical commentary*
IDB	*Interpreter's dictionary of the Bible*
IDBS	*Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JPT	*Journal of Pentecostal Theology*
JSNTSup	*Journal of the Study of the New Testament Supplement Series*
KJV	*King James Version*
LW	*Luther's works*
LXX	*Septuaginta*
NASB	*New American Standard Bible*
NEB	*New English Bible*
NICNT	*New international commentary on the New Testament*
NICOT	*New international commentary on the Old Testament*
NIDTT	*Novo Dicionário Internacional da Teologia do Antigo Testamento*
NIGTC	*New international greek Testament commentary*
NRSV	*New Revised Standard Version*
NVI	*Nova Versão Internacional*
SBLSemPap	Seminar papers of the Society of Biblical Literature
SJT	*Scottish Journal of Theology*
TDNT	*Theological dictionary of the New Testament*

TDOT	*Theological dictionary of the Old Testament*
TynBul	*Tyndale Bulletin*
VoxEv	*Vox Evangelica*
VT	*Vetus Testamentum*
WBC	*World biblical commentary*
WTJ	*Westminster Theological Journal*

1

O ponto de vista

CESSACIONISTA

RICHARD B. GAFFIN JR.

2

O ponto de vista

ABERTO, PORÉM CAUTELOSO

ROBERT L. SAUCY

3

O ponto de vista da

TERCEIRA ONDA

C. SAMUEL STORMS

4

O ponto de vista

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO

DOUGLAS A. OSS

O ponto de vista

CESSACIONISTA

RICHARD B. GAFFIN JR.

ALGUMAS OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

1. A designação do ponto de vista que fui convidado a representar nesse simpósio sugere, apenas, que sou contra alguma coisa. Portanto, antes de mais nada, quero deixar bem claro o que sustento no debate em andamento a respeito da obra do Espírito Santo na igreja hoje. Mais do que qualquer outra coisa, sou a favor da verdade expressa em João 3.8, de que o Espírito, em sua atividade, é como o vento que sopra, de modo soberano e, em última análise, incalculável. Tomo por certo que qualquer teologia sadia do Espírito Santo ainda ficará com certas sobras, algo a mais que não foi esclarecido, uma área de mistério. O ponto de vista cessacionista que confesso não é, de modo algum, impulsionado pelo desejo racionalista de deixar tudo quanto se poder dizer a respeito da obra do Espírito Santo embrulhado em um pacotinho bem arrumado e conveniente.

Ao mesmo tempo, não devemos abraçar um tipo de "capricho do Espírito". O vento do Espírito em João 3.8 não sopra no vácuo. As Escrituras, vistas em sua totalidade, ensinam que o Espírito, segundo sua soberania, acha por bem circunscrever sua atividade e estruturá-la segundo os padrões revelados. Esses padrões, e não o que o Espírito possa determinar fazer além deles, devem ser o enfoque e modelo das expectativas da igreja hoje.

Tipicamente, o ponto de vista cessacionista é acusado de tentar "colocar o Espírito em uma caixa". Mas, segundo as

Escrituras, conforme tentarei demonstrar a seguir, o Espírito tem optado, de modo soberano, por amoldar-se a padrões; o ardor do Espírito é um "ardor ordeiro" (v. 1Co 14.33,40).

2. O contexto de João 3.8 — a conversa de Jesus com Nicodemos a respeito do novo nascimento — nos leva a outra observação. O que está em debate nesse simpósio não é se o Espírito de Deus opera hoje de modo poderoso, dinâmico, sobrenatural e direto. Nenhuma obra do Espírito, sustento, é mais radical, impressionante, milagrosa e totalmente sobrenatural do que aquilo que ele faz — agora, hoje — com os que não passam de "mortos em suas transgressões e pecados" (Ef 2.1,5). Além de qualquer capacidade humana — racional-reflexiva, místico-intuitiva, ou qualquer outra — o Espírito os torna "vivos para Deus em Cristo Jesus" (Rm 6.11).

Essa atividade, conforme Jesus posteriormente deixa claro no evangelho de João (e.g., Jo 5.24-25; 11.25-26) e nos escritos de Paulo também (e.g., Ef 2.5-6; Cl 2.12-13), é nada menos que a obra de *ressurreição* — não menos real, não menos milagrosa, não menos escatológica que a ressurreição futura e corpórea do crente quando Cristo voltar. O ponto de vista cessacionista, sustentado por mim e por muitos outros, destaca com a mesma intensidade que os demais que a atividade presente do Espírito Santo nos crentes é "a incomparável grandeza do seu poder [...] conforme [por ordem de] a atuação da sua [de Deus] poderosa força. Esse poder ele exerceu em Cristo, ressuscitando-o dos mortos e fazendo-o assentar-se à sua direita" (Ef 1.19,20).

Portanto, não devemos simplesmente sugerir que o cessacionismo resulta do estar preso ao realismo[1] do "bom-senso comum", nem que é "um quase-deísmo intelectualizado" (com a sugestão pouco sutil de que está enquadrado nas condenações de Jesus em Mt 22.29 e de Paulo em 2Tm 3.5),[2] nem que induz à "hermenêutica anti-sobrenatural" na interpretação de Atos,[3] nem que está tão vinculada à cosmovisão iluminista

[1]H. I. Lederle, Life in the Spirit and worldview, em Mark W. Wilson, ed., *Spirit and Renewal:* Essays in Honor of J. Rodman Williams, Sheffield: Academic Press, 1994, p. 29.

[2]J. Ruthven, *On the cessation of the charismata:* the protestant polemic on post-biblical miracles, Sheffield: Academic Press, 1993, p. 204, 206.

[3]Jack Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

antibíblica e antiquada que, embora "irados contra o 'racionalismo' de Bultmann", nem por isso deixaram de "adotar a marca registrada de racionalismo".[4]

Na matéria que se segue, farei um esforço para responder a semelhantes conceitos errôneos. Mas devemos ser claros: a filosofia ocidental a partir do iluminismo tem, de modo geral, negado o poder da ressurreição confessado acima. Juntamente com outros cessacionistas, obviamente, tenho total consciência de que, em nossas atitudes e em nosso modo de viver, freqüentemente comprometemos aquele poder e entristecemos o Espírito Santo (v. Ef 4.30); precisamos nos precaver contra isso e permanecer receptivos diante de semelhantes admoestações. Mas descrever nossa posição classificando-a de quase-deísmo que exclui o sobrenatural, ou expô-la como parte do lixo que sobrou do compromisso que o iluminismo tem com a autonomia da razão humana não nos ajudará.

Na realidade, existem bons motivos para perguntar se não seria preciso virar a mesa nesse aspecto, pelo menos no caso de alguns que falam baseados na perspectiva carismática. Em um recente *Festschrift* dedicado a J. Rodman Williams, por exemplo, Henry Lederle foi apoiado porque a espiritualidade carismática, conforme ele a entende, envolve a cosmovisão que possui afinidades com o pós-modernismo, pelo menos à medida que esse movimento filosófico procura recuperar "o senso da totalidade global e do inter-relacionamento do conhecimento e da experiência."[5] Em outras palavras, acredita que o que foi suprimido durante tanto tempo na filosofia racionalista ocidental moderna desde o iluminismo — o aspecto não-racional e intuitivo da espiritualidade humana — está agora sendo considerado mais adequado na filosofia contemporânea.

Mas essa ênfase pós-modernista é realmente um passo adiante? Será que a espiritualidade de Lederle não ficou bastante acomodada com o espírito dos tempos? Será que realmente conquistamos alguma vitória para o Evangelho ao rejeitarmos uma forma de filosofia, em troca da identificação

[4]Gordon D. Fee, *God's empowering presence*: the Holy Spirit in the letters of Paul, Peabody: Henrickson, 1994, p. 887-8; *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 112, também faz a ligação com Bultmann.

[5]Spirit and worldview, p. 26.

com uma corrente filosófica diferente que não deixa de afirmar a autonomia racional, embora procure limitá-la?[6] Semelhante abordagem não faz justiça, por exemplo, ao contraste que Paulo faz entre sua sabedoria ensinada pelo Espírito e a sabedoria do mundo (1Co 1.18—3.23), ou seu esforço para destruir "argumentos e toda pretensão que se levanta contra o conhecimento de Deus" e "levar cativo todo pensamento, para torná-lo obediente a Cristo" (2Co 10.4-5). O que se pede é confrontação, e não limitação nem abrangência mediante expansão.

Os filósofos pós-modernos rejeitam, corretamente, a ênfase dada, especialmente desde Descartes, à razão humana como algo neutro e sem preconceitos. Mas, pelo que percebo, ainda há um compromisso — em alguns casos, ainda mais resoluto que o iluminismo — com a autonomia humana. Qualquer asseveração de autonomia, racional ou não, quer provenha do século XVII, quer do final do século XX, apaga a distinção entre a criatura e o Criador. E a plenitude humana não pode ser recapturada a não ser que todos os vestígios da autonomia sejam abandonados em submissão ao Deus Trino da Bíblia. O poder pentecostal e as pretensões pós-modernas nada têm em comum.

3. A posição cessacionista é freqüentemente associada ao nome de Benjamin B. Warfield, tanto por sua posição de eminência como teólogo, quanto por seu livro *Counterfeit miracles* [*Falsos milagres*].[7] Compreende-se, portanto, que os oponentes tenham concentrado suas críticas ao referido livro, supondo que, ao refutá-lo, refutam também, totalmente, a posição cessacionista.[8] Isto é, acham que a posição cessacionista, em sua maior parte, sobrevive ou é derrotada juntamente com o argumento de Warfield a favor dela.

A posição que defenderei enquadra-se bem na tradição de Warfield; no âmago dessa posição, segundo creio, existe um entendimento fundamentalmente sadio das Escrituras. Mesmo assim, será necessário fazer duas observações iniciais,

[6]Ibid., p. 24.

[7]Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1983 [1918]. Deere é característico ao chamá-lo "o maior dos estudiosos cessacionistas" (*Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 268).

[8]E.g., mais recentemente, Ruthven, *On the cessation*.

freqüentemente esquecidas pelas duas partes envolvidas nesse debate.

a) Warfield não pretendia apresentar, naquela obra, um argumento exegético; *Counterfeit miracles* é primariamente um estudo da história eclesiástica e da teologia histórica, conforme uma simples observação do sumário da obra revela. Sem dúvida, oferece breves indicações de como argumentaria exegeticamente,[9] mas não desenvolve o argumento, nem, pelo que sei, oferece mais explicações dessa questão em qualquer outra parte de seus escritos. Seria errôneo supor, portanto, que seja impossível oferecer uma defesa exegética mais extensa e coesiva da posição cessacionista.[10]

b) Warfield, além de não ter argumentado de modo exegético, também, a meu ver, provavelmente não poderia ter oferecido a melhor demonstração exegética da sua posição. Isso basicamente porque não possuía um conceito adequado da natureza *escatológica* da obra do Espírito Santo. (Por *escatológica* refiro-me à "característica da 'era do porvir'"; v. Mt 12.32; Ef 1.21; Hb 6.5). Resumidamente: um dos desdobramentos mais importantes nos estudos bíblicos no presente século foi a redescoberta da *estrutura já/ainda não* da escatologia neotestamentária. Esse entendimento mais amplo da escatologia, que já alcançou quase o *status* de consenso, produziu o crescente reconhecimento de que, para os escritores do NT (mais claramente Paulo), a presente obra do Espírito na igreja e no interior dos crentes é inerentemente escatológica. O Espírito Santo e a escatologia, raramente correlacionados na doutrina e piedade cristãs tradicionais, agora são considerados inseparáveis.[11]

[9]Primariamente no cap. 1 (e.g., p. 3-5, 21-3, 25-8).

[10]Esse fato passa despercebido até mesmo por Ruthven em sua obra de vulto sobre as opiniões de Warfield. Acha "estarrecedor que ele [Warfield] deixe de lidar com quase todos os textos bíblicos que dizem respeito à polêmica cessacionista" (*On the cessation*, p. 111); "é irônico," tendo em vista a tomada de posição de Warfield a favor da autoridade e inerrância das Escrituras, "que somente em algumas páginas avulsas de *Counterfeit miracles* procura apoio bíblico para a polêmica cessacionista" (p. 194; v. p. 197). Mas essa não era a intenção principal de Warfield nesse livro.

[11]É historicamente digno de nota que, entre os primeiros a perceberem a relevância dessa consideração, especialmente em Paulo, foi Geerhardus Vos, o colega (cessacionista) de Warfield no Seminário de Princeton (e companheiro regular de passeios a pé durante mais de duas décadas); v. seu artigo The

A realidade escatológica da atividade do Espírito hoje é geralmente considerada, pelos não-cessacionistas, decisiva a favor do ponto de vista deles.[12] Mas, conforme me esforçarei para demonstrar em seguida, essa compreensão precisa ser questionada; na verdade, aquela realidade é plenamente compatível com o ponto de vista cessacionista, e talvez até mesmo essencial para o mesmo. De qualquer maneira, perguntar o que constitui a essência escatológica da obra presente do Espírito na igreja serve para enfocar a diferença crucial entre os cessacionistas e os não-cessacionistas.

A. SEGUNDA EXPERIÊNCIA?

Praticamente tudo quanto o NT ensina a respeito da obra do Espírito Santo antecipa o Pentecoste ou remonta a ele. O que realmente aconteceu naquele dia é a questão de suma importância. Por exemplo: os eventos notáveis do Pentecoste fornecem o padrão que conclama todo crente no NT, independentemente da data e do local, a receber o Espírito com poder, como experiência distintiva acompanhada pelo falar em línguas, quer concomitantemente com a conversão, quer subseqüente a ela? As denominações pentecostais e os participantes do movimento carismático respondem afirmativamente a essa pergunta. Muitos pentecostais encorajam os *cristãos,* que já nasceram de novo, a serem "batizados no Espírito Santo", e para apoiar isso, apelam para os acontecimentos descritos em Atos 2 (Pentecoste), 8 (Samaria), 10 (Cesaréia) e 19 (Éfeso). Assim como os discípulos de Jesus primeiramente nasceram de novo e, *posteriormente,* foram batizados no Espírito Santo no Pentecoste (conforme seu argumento), nós também devemos buscar a "segunda experiência" pentecostal hoje.[13]

eschatological aspect of the Pauline conception of faith, em R. B. Gaffin Jr. (ed.), *Redemptive history and biblical interpretation*: the shorter writings of Geerhardus Vos (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1980), p. 91-125, e *The pauline eschatology* (Grand Rapids: Baker, 1979 [1930]), p. 44, 58-60, 159-71. Se, conforme diz Fee, esse último é "um livro que ficou alguns anos à frente de seu tempo" (*Empowering presence*, p. 803, nota de rodapé 1), e o ensaio anterior mais ainda, que foi publicado quase duas décadas antes, em 1912.

[12]Assim, e.g., *Empowering presence,* p. 803s., esp. p. 822-6.

[13]V. representativamente entre os proponentes mais recentes, J. R. Williams, *Renewal theology,* vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan, 1990), p. 181-236, e a literatura secundária ali citada.

Mas será que o Pentecoste era um modelo para ser usado dessa maneira? Na minha tentativa de responder aqui a essa pergunta, ampliarei um pouco esse debate pois quero também manter em vista a questão de até que ponto o Pentecoste diz respeito (ou não) às experiências de poder nas igrejas hoje, seja a segunda bênção após a conversão, seja de outra forma.

1. **A razão de o Pentecoste ser incomparável.** D. A. Carson observou: "A estrutura essencialmente salvífico-histórica de Atos dos Apóstolos é freqüentemente negligenciada".[14](Essa declaração se aplica especialmente aos que acham no capítulo 2 (e em outras passagens em Atos) paradigmas permanentes para a experiência cristã. O problema com as teologias da "segunda bênção" e de outras teologias do "revestimento de poder" não é que apelam à matéria narrativa em Atos para sustentar um argumento teológico (conforme argumentam alguns cessacionistas); Lucas—Atos é tão teológico quanto, por exemplo, as epístolas de Paulo. O problema mesmo é que tais teologias entendem erroneamente a teologia de Lucas.[15]

Qual, pois, é a relevância do Pentecoste dentro do arcabouço salvífico-histórico apresentado por Lucas? A fim de respondermos a essa pergunta, devemos nos lembrar da distinção básica entre a história da salvação (*historia salutis*) e a ordem da salvação (*ordo salutis*). Em termos teológicos, a expressão "história da salvação" refere-se aos eventos que fazem parte da realização da obra de Cristo, feita uma vez por todas, a conquista da salvação. Os eventos na história da salvação (tais como a morte e ressurreição de Cristo) estão totalmente consumados, nunca serão repetidos e têm importância para todo o povo em todos os tempos. Mas a frase "ordem da salvação" refere-se aos eventos na aplicação contínua da obra de Cristo aos indivíduos no decurso da história — a fé salvífica, a justificação e a santificação. Quando os crentes se apropriam da obra de Cristo, essas experiências fazem parte da "ordem da salvação", e não (empregando termos teológicos) da "história da salvação". (Outro termo para "história da salvação" é "história da redenção".)

[14]*Showing the Spirit*: a theological exposition of 1Corinthians 12—14, Grand Rapids: Baker, 1987, p. 150.

[15]Quanto a isso, note a crítica mordaz que Carson fez (ibid., p. 151) de R. Stronstad, *The charismatic theology of Luke* (Peabody: Henrickson, 1984).

Ora, nos termos dessa distinção, o Pentecoste pertence à história da salvação, e não à ordem da salvação. Esse fato pode ser substanciado a partir de ângulos distintos. As palavras de Jesus em Atos 1.5: "Pois João batizou com água, mas dentro de poucos dias vocês serão batizados com o Espírito Santo" ligam o ministério/ batismo de João Batista (Lc 3) ao Pentecoste (At 2) assim ao sinal está ligado à realidade, a profecia está ligada ao cumprimento. "Eu os batizo com água. Mas virá alguém mais poderoso do que eu [...]. Ele os batizará com o Espírito Santo e com fogo." (Lc 3.16) Não é difícil perceber pelo contexto imediato que o prometido batismo com o Espírito Santo e com fogo[16] ressalta, não um só aspecto (por mais importante que seja), mas a atividade iminente do Messias *na sua inteireza.* A profecia de João Batista é a resposta à pergunta messiânica básica que está na mente da multidão, a respeito de ser ele o Cristo (v. 15). Sua resposta trata a pergunta da maneira como lhe foi apresentada e, portanto, pretende, certamente, apresentar uma perspectiva igualmente básica: o batismo no Espírito e no fogo não deverá ser nada menos que a culminação do ministério do Messias; servirá para autenticar aquele ministério como um todo, assim como, por comparação, o batismo nas águas era indicador da totalidade do ministério de João Batista (Lc 20.4; At 10.37).

Lucas sugere que a partir desse ponto de vista futuro, profético, o Pentecoste está no âmago da obra completada por Cristo, é o cerne da salvação trazida pela chegada do Reino de Deus (v. Lc 7.18-28); em outras palavras, é um evento escatológico.[17]

[16]Os intérpretes têm debatido entre si, durante longo tempo, se "Espírito Santo" e "fogo" referem-se a dois batismos, em que um é positivo, e o outro, negativo, ou seria só um batismo com resultado duplo. O último é provavelmente o caso, esp. em vista do v. 17. O paralelo metafórico do batismo messiânico é o *único* limiar com seu resultado duplo (trigo e palha); v. esp. as considerações de J. D. G. Dunn: *Baptism in the Holy Spirit* (Napierville, Ill.: Allenson, 1970), p. 10-14, que fala a respeito de "o *pneuma* de fogo no qual todos devem ser imersos" (13). O alcance inteiro dos entendimentos de Dunn a respeito dessa passagem (p. 8-22) permanece especialmente estimulante.

[17]Lc 3.17 ("Ele traz a pá em sua mão, a fim de limpar sua eira e juntar o trigo em seu celeiro; mas queimará a palha com fogo que nunca se apaga"), demasiadamente negligenciado ou entendido erroneamente, quando o Pentecoste é considerado, reforça sua relevância escatológica (bem como forense). Nesse texto, o batismo messiânico é retratado pela metáfora da eira/colheita, uma figura bíblica predileta para o juízo escatológico (e.g. Is 21.10; 41.15-16; Jr 51.33;

Tudo em prol do que Cristo veio sofrer e morrer, atinge seu auge (excetuando-se sua Segunda Vinda) quando batiza no Espírito Santo e no fogo. Sem esse batismo, a obra da salvação realizada, de uma vez por todas, por Cristo, fica incompleta.

Olhando na outra direção, para o passado, a partir de Atos 1.5, o sermão cristocêntrico de Pedro no dia do Pentecoste confirma o que vemos na profecia de João Batista. Em 2.32,33, dando continuidade ao seu enfoque na atividade terrestre, na morte, e especialmente na ressurreição de Jesus (v. 22-31), Pedro vincula intimamente, em seqüência, a ressurreição-ascensão-recebimento do Espírito[18] ao derramamento do Espírito. O último elemento, o Pentecoste, é culminante e definitivo. Não é nenhum adendo; não há nada de "segundo" sobre esse fenômeno. Ressurreição-ascensão-Pentecoste, embora estejam temporalmente separados entre si, constituem uma unidade da história da salvação; são inseparáveis.

Segunda experiência como analogia do Pentecoste? O Pentecoste, portanto, não é passível de ser um paradigma que se repete mais que os outros eventos. Levando em conta essa estrutura, é anômalo, no mínimo, considerar um desses eventos (o Pentecoste) modelo reproduzível para a experiência cristã individual, ao passo que os outros três (a ressurreição de Jesus, a ascensão, e o recebimento do Espírito) seriam eventos não-reproduzíveis, pois ocorreram uma só vez. Segundo H. L. Lederle (citando uma das reações carismáticas aqui):

> Ninguém desejaria argumentar a favor da repetição literal do Pentecoste, mas ficamos em dúvida se o valor simbólico dos eventos da história da salvação precisa ser totalmente abandonado?

Mt 13.30, 39; Ap 14.14-20). A locução subordinada em Lc 3.17, gramaticalmente, é o sujeito da locução principal de *v.16b*; aquele que batiza no Espírito e no fogo é, *em si mesmo,* o ceifeiro-juiz escatológico. O Pentecoste, portanto, é essencialmente uma questão de juízo. Seja qual for sua plena significância e sua concretização, o ponto de partida para um modo apropriado de entender o Pentecoste é vê-lo como parte do juízo escatológico e dentro do contexto deste. V. R. B. Gaffin Jr. (org.), Justification in Luke-Acts, em *Right with God:* justification in the Bible and the world, D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 1992), p. 108-12.

[18]No Jordão Jesus recebe (i.e., ele mesmo é batizado com) o Espírito como capacitação para a tarefa messiânica que está diante dele (Lc 3.21,22); na ascensão recebe o Espírito como recompensa pela tarefa consumada e para batizar outros no Espírito.

> Na tradição da Reforma, os conceitos éticos da mortificação e da vivificação sempre têm sido desenvolvidos como analogias da morte e ressurreição de Cristo. Talvez a "vinda" do Espírito pudesse ser considerada da mesma forma.[19]

Semelhante resposta fica fora de propósito, e ressalta o que está em jogo aqui. A teologia da Reforma e, de modo mais importante, a teologia de Paulo a qual procura refletir, não considera nem a morte de Cristo, nem sua ressurreição, "símbolos" ou "analogias" de determinadas experiências, quer subseqüentes à conversão, quer distintas da experiência inicial da salvação.

O apóstolo deixa claro essa conclusão dentro do desenvolvimento global do seu argumento em Romanos 6.1s. Sem dúvida, a união com Cristo na sua morte e ressurreição tem implicações nas experiências e nas expressões concretas no decorrer da vida do crente (v. 15s.; v. Fp 3.10). Mas essa união acontece no início da vida cristã, inseparável da justificação (e mediante o mesmo ato inicial da fé). A união com Cristo na sua morte e ressurreição não é uma questão de reproduzir esses eventos, por analogia, em nossa experiência contínua; os crentes não passam pela experiência da morte e nem pela experiência de ressurreição — quer no sentido temporal, quer no causal. Pelo contrário, na conversão estamos unidos com o Cristo exaltado e assim continuamos a compartilhar quem ele é, o Senhor crucificado e ressurreto.

Semelhantemente, recebemos nossa parte no Espírito quando nos convertemos. Paulo dá a entender isso em 1Coríntios 12.13, a única referência no NT, à parte daquelas em Lucas—Atos, que fala em ser "batizado no Espírito". Ali, Paulo demonstra como o notável, e único, evento do Pentecoste, torna-se subseqüentemente eficaz na vida do crente. Duas questões ficam claras: a) "Todos" (no corpo de Cristo, a igreja, cf. v.12), não só alguns foram batizados

[19] *Treasures old and new*: interpretations of "Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal Movement, Peabody, Mass.: Henrickson, 1988, p. 2-3. Mais típica entre os escritores pentecostais/carismáticos é a asseveração categórica e inadequada de Williams: "Diferentemente da vinda de Cristo na Encarnação, que foi um evento de uma vez por todas, a vinda do Espírito Santo ocorreria um número ilimitado de vezes" (*Renewal Theology*, vol. 2, p. 184): a vinda do Espírito no Pentecoste é "a primeira entre um número ilimitado que viria mais tarde" (nota de rodapé 10).

com o Espírito Santo; b) essa experiência acontece no momento que se entra "na" comunhão do corpo de Cristo (ou seja: na conversão), e não subseqüentemente.[20]

Em outras palavras, o significado primário do Pentecoste é salvífico-histórico e cristológico, e não experimental.

Outras perspectivas do NT *no tocante ao Pentecoste.* Esse significado não é único de Lucas—Atos, mas também surge em outras passagens do NT. Em João 14.16,17, por exemplo, a promessa de Jesus no sentido de enviar o Espírito,[21] que dependia da sua partida ou ascensão iminente (14.12; v. 7.39; 16.7; 20.17), é acompanhada por outra promessa que, na realidade, não é diferente: "Não os deixarei órfãos; voltarei para vocês" (14.18). A vinda do Espírito seria a vinda de Cristo.[22] O Espírito é o "vigário" de Cristo. Não possui agenda própria; seu papel é basicamente modesto, pois ressalta a Cristo (v. esp. 16.13,14). Sua presença na igreja é, vicariamente, a presença do Jesus ascenso.

No evangelho de Mateus, mais uma vez, o Cristo ressurreto (a quem a autoridade universal acabara de ser "concedida"[23]) declara: "E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos" (Mt 28.20). Essas bem-conhecidas palavras da Grande Comissão não são (pelo menos primariamente), uma afirmação da onipresença divina, mas uma promessa do Pentecoste e de suas conseqüências duradouras. A presença do Espírito será a presença de Cristo; Jesus estará com sua igreja no poder do Espírito. A única coisa que o Pentecoste significa é que o Jesus exaltado está aqui com sua igreja para nela permanecer.

[20]Parece que cada vez mais comentaristas, mesmo pentecostais, reconhecem que o batismo no Espírito Santo como experiência distinta de pós-conversão não é ensinado aqui; v., e.g., a exegese lúcida de Fee: *Empowering Presence*, p. 178-82.

[21]Aqui, deixarei de lado o relacionamento entre o "Pentecoste joanino" (Jo 20.22) e At 2; v. R. B. Gaffin Jr., *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1979), p. 39-41.

[22]A Segunda Vinda, ou, alternativamente, os aparecimentos breves e temporários de Jesus, dificilmente se qualificam como a vinda de Cristo, considerada aqui, a qual, a partir do contexto imediato (v. 17-23) está tão intimamente ligada à iminente chegada do Espírito, a ponto de ser praticamente identificada com ela: "Dentro de pouco tempo", (v. 19; v. 16.16-19) o Espírito habitará nos crentes/se mostrará aos crentes/estará com os crentes (juntamente com o Pai, v. 23), em distinção com o mundo.

[23]Isto é, poder que não possuía anteriormente, mas que agora possui, como resultado da ressurreição (v. At 2.33,36).

Em sentido semelhante, Paulo assevera que, em virtude da ressurreição e da ascensão de Jesus, "o último Adão [tornou-se] Espírito vivificante" (1Co 15.45*c*, tradução do autor) e "o Senhor é o Espírito" (2Co 3.17*a*).[24] Trata-se, com efeito, de comentários, em uma só frase, sobre o Pentecoste e seu significado.[25] Sem diminuir, de forma alguma, a distinção pessoal entre eles, o Senhor Jesus exaltado e o Espírito agem como um só na atividade de outorgar a vida ressurreta (1Co 15.42s.) e a liberdade escatológica (2Co 3.17*b*).

Em 1Coríntios 15.45, "vivificante" contempla a ação futura de Cristo, quando ressuscitará os corpos mortais dos crentes (cf. v. 22). Ao mesmo tempo, parece difícil negar, à luz do contexto global dos ensinos de Paulo, que sua atividade presente também esteja implicitamente em apreciação. A vida ressurreta do crente, em união com Cristo, não somente é futura mas também presente (e.g., Gl 2.20; Cl 2.12,13; 3.1-4). O Cristo ressurreto já está ativo na igreja no poder do Espírito para ressuscitar.[26]

[24]O significado dessa declaração, no seu contexto, é muito disputado e não pode ser estudado pormenorizadamente aqui. Em especial, terei que abrir mão de interagir com a exegese divergente de Fee (mais recentemente em seu *Empowering presence*, p. 264-7, 311-4 e Christology e Pneumatology in Romans 8.9-11 and Elsewhere: Some reflections on Paul as a Trinitarian, em *Jesus of Nazareth*: Lord and Christ, ed. J.B. Green e M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994, p. 319-22). Embora compartilhe plenamente de sua oposição ao tipo funcional de cristologia do Espírito argumentado por James Dunn e outros, sua insistência de que o "propósito único" de 1Co 15.45 é "soteriológico-escatológico" (Christology, 320) diminui, a meu ver, as profundas dimensões cristológicas e pneumatológicas também presentes nesse livro. V., ainda: H. Ridderbos: *Paul: An outline of his theology*, trad. J. R. de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975 [1966]), p. 88, 225, 539, e R. B. Gaffin, Jr.: *Ressurrection and redemption*: a study in Paul's theology (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1987), p. 85-97.

[25]O "é" em 2Co 3.17, longe de expressar uma predição não-qualificada ou atemporal, baseia-se no "tornou-se" de 1Co 15.45.

[26]Não há embasamento para achar nessas passagens uma cristologia "funcional" que nega a diferença entre Cristo e o Espírito, e que é irreconciliável com a formulação eclesiástica posterior da doutrina trinitária. A distinção pessoal e paralela entre Deus (o Pai), Cristo como Senhor, e o Espírito (Santo) — subjacente à formulação doutrinária subseqüente — fica bastante clara em Paulo (e.g., 1Co 12.4-6; 2Co 13.14; Ef 4.4-6; v. esp. o estudo excelente de Fee: *Empowering presence*, p. 827-45). Devemos enfatizar que o enfoque salvífico-histórico do argumento de Paulo sempre deve ser mantido em vista. Ocupa-se, não com a questão ontológica de quem é Cristo (atemporal e eternamente) como Filho de Deus (e.g., Rm 1.3; 8.3,32), mas com o que ele se *tornou*, com o que lhe aconteceu na história, e o que significa sua identidade como "o último *Adão*", "o segundo *homem*" (1Co 15.47), ou seja, em termos de sua verdadeira humanidade.

Para Paulo, não existe nenhuma obra do Espírito no crente que não seja também obra de Cristo. Esse fato aparece, por exemplo, em Romanos 8.9,10, onde "vocês [...] sob o domínio do Espírito" (v. 9*a*), "Espírito [...] em vocês" (v. 9*b*), "pertence a Cristo" (v. 9*d*, quase equivalente à expressão, muito freqüente, "em Cristo"), e "Cristo [...] em vocês" (v. 10*a*) — isto é, todas as combinações possíveis — são usadas de modo *intercambiável;* não descrevem experiências diferentes, mas, sim, a mesma realidade. Não existe nenhum relacionamento com Cristo que não seja também comunhão com o Espírito; a presença do Espírito é a presença de Cristo; pertencer a Cristo é ter o Espírito. Para uma pessoa ser fortalecida "no íntimo do seu ser com poder, por meio do seu Espírito" é uma pessoa em quem Cristo habita no coração mediante a fé (Ef 3.16,17).[27] E essa mesma verdade se aplica à experiência contínua dos crentes (*ordo salutis*) somente em razão do que é verdade, antecedente, na experiência de Cristo, de uma vez por todas, por causa do que ele é/ se tornou na sua exaltação: "o Espírito vivificante" (*historia salutis*).

Conclusão: o Pentecoste completa a obra consumada por Cristo para a nossa salvação. Sem o Pentecoste, a realização da redenção é incompleta e destituída de sentido. Sustentar o significado do Pentecoste como experiência de poder desfrutada por alguns crentes e não por outros, experiência que está "além" da salvação (vista somente como o perdão dos pecados),[28] é gravemente inadequado. Semelhante avaliação minimiza, e não maximiza, o Pentecoste. Por quê? Porque, sem o Pentecoste *não existe vida (ressurreta) no Espírito,* e sem *aquela vida* escatológica,[29] os pecadores permanecem "mortos em suas transgressões e pecados" (Ef 2.1,5).

O Pentecoste atesta publicamente que a obra salvífica de Cristo está completa, que ele se tornou "o Espírito vivificante". O Pentecoste é o selo salvífico-histórico do Espírito (v. Ef 1.13) de Cristo dado à igreja acerca do perdão e da vida escatológica

[27]Que Paulo não pretende apontar para a identidade absoluta entre Cristo e o Espírito fica claro posteriormente em Romanos 8: a intercessão do Espírito aqui, no interior dos crentes (v. 26,27), é distinta da intercessão complementar do Cristo ascenso, ali, à destra de Deus (v. 34).

[28]Assim, e.g., *Renewal theology,* vol.2, p. 177, 189, e esp. p. 205-7.

[29]As metáforas de Paulo para o Espírito como "depósito" (2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14) e "primeiros frutos" (Rm 8.23) ressaltam a natureza inerentemente escatológica de sua presença e obra no interior dos crentes.

obtidos por meio de sua morte, ressurreição e ascensão. Empregando categorias formais e doutrinárias, a "novidade" do Pentecoste não é, pelo menos de forma primária, antropológico-experimental, mas cristológica e eclesiológico-missiológica. Acima de tudo, o Pentecoste significa duas coisas: a) O Espírito agora está presente, derradeira e permanentemente, tendo por fundamento a obra consumada de Cristo; é o Espírito *escatológico*; b) o Espírito agora está derramado "sobre todos os povos" (At 2.17), tanto gentios quanto judeus; é o Espírito *universal*.[30]

2. **Mas o que é dito a respeito das segundas experiências em Atos?** Mesmo assim, depois de dito tudo isso (e alguns carismáticos concordarão com muita coisa dita acima a respeito do significado do Pentecoste), persiste a pergunta: O que é dito a respeito da experiência notável dos 120 no Pentecoste e de outros que subseqüentemente se envolveram no restante do complexo de eventos registrados em Atos (e.g., 8.14s.; 10.44-48; 11.15-18; 19.1-7)?

Ao respondermos a essa pergunta, torna-se crucial não desconsiderarmos o arcabouço salvífico-histórico de Atos. Muito freqüentemente, o livro de Atos é lido como uma coletânea mais ou menos aleatória de episódios dos dias iniciais e gloriosos da igreja, como uma antologia, um pouco desconexa, de vinhetas dos "bons e velhos tempos quando os cristãos eram *realmente* cristãos". Essa interpretação não somente fomenta a nostalgia do tipo "De volta ao Pentecoste", mas também, quase inevitavelmente, leva à abordagem exegética indutiva, em que não é dada a devida atenção ao contexto. Como resultado, faz-se mineração de Atos a procura de pepitas experienciais que são fundidas (eu diria: forçadas) para produzir um modelo perpétuo e padronizado para o revestimento individual do poder.

A totalidade de Atos é incomparável. Como documento, Atos, como Lucas—Atos no seu conjunto, é trabalhado com esmero. Seja qual for o propósito multifacetado de Atos, um empenho primário seria, seguramente, demonstrar que a história se desdobrou exatamente como Jesus disse que aconteceria: "Serão minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a

[30]V. meu livro *Perspectives on Pentecost*, p. 13-41.

Judéia e Samaria, e até aos confins da terra" (At 1.8). Atos pretende documentar a história *completa,* o período incomparável na história da redenção — a propagação do evangelho *apostólico*[31], de uma vez por todas, "até os confins da terra". Não existe necessidade de uma Terceira Parte dirigida a Teófilo. O desenrolar final para o apóstolo (Paulo) é deixado sem ser resolvido, mas não para o evangelho apostólico, pois esse já abrangeu a terra (v. Cl 1.6,23). Embora haja um futuro pós-apostólico,[32] a história que interessa a Lucas está *terminada.*

É em termos dessa perspectiva controladora que as experiências milagrosas daqueles no Pentecoste e em outras passagens de Atos têm seu significado. Esses milagres atestam a realização do programa *apostólico* em expansão, previsto em Atos 1.8: Jerusalém, Judéia, Samaria, os confins da terra — ou, em termos étnicos, judeus, semi-judeus, não-judeus/ gentios (note o paralelismo entre "gentios" e "confins da terra" em Is 49.6, citado em At 13.47).

Essa perspectiva parece bastante clara nos trechos dos capítulos 2, 8, 10, 11 e 19 de Atos que são mais freqüentemente debatidos. Os marcadores textuais salvífico-históricos que restringem as datas são inconfundíveis: "judeus, tementes a Deus," (2.5), "Samaria" (com referência aos "apóstolos em Jerusalém," 8.14), "os gentios" (10.45; v. 11.1, também com referência aos apóstolos, 11.18; 15.8). A identidade étnica e a localidade (salvífico-) histórica dos indivíduos envolvidos não pode ser desconsiderada nesses textos (e outros correlacionados a eles).[33] Atos 2 e os eventos miraculosos subseqüentes não visam estabelecer um padrão de "reproduções" do Pentecoste para continuar perpetuamente na história da igreja. Pelo contrário, juntos, constituem, como já foi dado a entender, um complexo de

[31]Observe que Atos 1.8 não é uma promessa feita a todos os crentes ou a cada geração da igreja indiscriminadamente, mas somente aos apóstolos; gramaticalmente, o antecedente de "vocês" no v. 8 é "os apóstolos" no v. 2. Em Cl 1.6,23 Paulo dá um indício da conclusão dessa expansão mundial apostólica da igreja por meio do próprio ministério.

[32]"Sem impedimento algum", que traduz a palavra final no texto grego, é a nota com a qual Atos termina (v. 2Tm 2.9: Paulo está preso, mas "a palavra de Deus não está presa").

[33]Isso se aplica também ao incidente em 19.1-7, que registra uma anomalia na história da salvação: os discípulos de João Batista que sabiam (ou deveriam saber) a respeito da profecia que marcava seu ministério/ batismo (Lc 3.16,17), mas que ainda não tinham consciência do seu cumprimento.

eventos, completados pelo programa apostólico, finalizado, que acompanham.

Certamente seria errado argumentar, por um lado, que Lucas pretendia demonstrar que os dons milagrosos e as experiências do poder cessaram juntamente com o história por ele documentada. Contudo, não é menos infundado supor que estava subentendido que ainda continuariam a acontecer além daquele momento. Essa questão simplesmente não está em sua esfera de ação, e terá que ser dirimida por outros meios.

Quanto a isso, observe que em Atos, outros, além dos apóstolos, exercem dons milagrosos (e.g., 6.8), não vem ao caso. Apresentar esse fato como evidência de que semelhantes dons continuam além dos tempos apostólicos[34] rompe com o que para Lucas forma um conjunto. Outros exercem semelhantes dons *pela presença e atividade dos apóstolos;* assim sob a "supervisão apostólica", por assim dizer.[35] A atividade deles também pertence ao propósito global de Lucas, declarado no início (v. 1.1,2): o que o *Cristo* exaltado está fazendo mediante o *Espírito Santo* por meio dos *apóstolos.*

Mais problemático é o argumento a favor da continuação, baseado na asseveração de que em Atos os sinais e maravilhas não atestam tanto os que levam o evangelho quanto o próprio evangelho — ou seja, que o ponto de referência primário dos milagres é a mensagem, e não o mensageiro.[36] Essa noção também introduz uma disjunção que é estranha para Lucas. Mas também leva consigo o potencial para subverter a própria apostolicidade da igreja que o evangelista se empenha em demonstrar.

Será que os apóstolos (e outros) proclamam o evangelho porque ele é verídico? Certamente. Mas igualmente importante, o evangelho é verdadeiro *porque* os apóstolos o proclamam, ao

[34]Assim como também *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 68, 244; W. Grudem: *Teologia Sistemática:* uma introdução à doutrina bíblica (São Paulo: Vida Nova, 2000), p. 530-43.

[35]Observe (Warfield à parte) que *não* estou argumentando que esses dons eram exercidos somente por aqueles sobre os quais os apóstolos literalmente impuseram as mãos; o texto não sustenta uma conclusão tão "mecânica".

[36]E.g., *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 103-4, 249, e, com mais cautela, Grudem: *Teologia sistemática*, p. 538. Acredito que esses dois autores, ao lidar com Atos, ilustram a abordagem indutiva, questionável, referida acima.

passo que os demais o fazem *apenas de modo derivado*, em *dependência* daquele testemunho apostólico. Conforme Lucas esclarece desde o início (At 1.15-26), a autoridade material (a mensagem do Evangelho) e a autoridade formal (os apóstolos) formam um só conjunto.[37] Na realidade, subsistem ou caem em descrédito juntos; o único evangelho que Lucas conhece é o evangelho *apostólico*, atestado como tal pelos sinais e maravilhas.[38]

A natureza não uniforme das experiências em Atos. Na minha opinião, quem organizou a matéria em Atos, para fornecer um modelo para uma experiência distinta de poder após a conversão facilmente atenua os problemas no texto, que fazem com que essa posição torne-se totalmente impossível. Por exemplo: será que a experiência em pauta é realmente posterior à conversão? (At 2: sim; cap. 8: provável, porém questionável; caps. 10 e 11: não; cap. 19?: — Os discípulos de João Batista não têm fé salvífica?) As pessoas experimentam o Espírito na ocasião do batismo nas águas, ou em ocasião subseqüente? Essa experiência ocorre com ou sem a oração e a imposição de mãos? Perguntas semelhantes não têm respostas consistentes, de modo que qualquer busca de um paradigma experiencial em Atos procura o que esse livro não pretende fornecer.

A experiência dos discípulos no Pentecoste (At 2) foi indubitavelmente posterior à conversão. Mas como será que esse fato faz com que a conversão individual seja a exigência

[37]O debate de amplo alcance a respeito dos antecedentes e natureza do apostolado no NT continua. Entre outras coisas, há discussão a respeito do relacionamento exato entre os apóstolos nomeados por Cristo e o *shalîaḥ* judaico daqueles tempos. Basta dizer que essa última instituição, pelo menos, fornece o pano de fundo para entender os apóstolos e sua autoridade; semelhantes às pessoas hoje que têm poderes de procuração, são representantes legalmente autorizados do Cristo exaltado. De modo original e não derivado, Cristo fala por meio deles (2Co 13.3); a palavra deles é a palavra de Deus (1Ts 2.13). V., e.g., H. Ridderbos: *Redemptive history and the New Testament Scriptures* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1988[1955]), p. 12-5.

[38]O debate contínuo a respeito da autoridade bíblica mostra o que está em jogo aqui. 1) Deus/ a Bíblia assim diz porque é a verdade? Ou, 2) é verdade porque Deus/ a Bíblia assim diz? Decerto, é um falso dilema; as duas afirmações devem ser feitas. Mas no teísmo bíblico, em que a criatura que leva a Imagem depende de modo permanente de Deus Criador, tanto para o conhecimento quanto para existência, a proposição contida em 2) é mais definitiva: Deus é a fonte de toda a verdade.

prévia, ou até mesmo o pressuposto, para a vinda do Espírito sobre cada um deles ali? Deveríamos dizer, portanto, que suas conversões eram semelhantemente a condição prévia para que ocorresse a morte, ressurreição, e ascensão de Jesus? (Os outros fatos com os quais o Pentecoste forma um complexo de eventos de uma vez por todas, At. 2.32,33.) Está envolvida uma experiência sem igual, carregada de sinais, daquela geração, que, pela natureza do caso, só poderia ser uma apenas. Foi a experiência dos que por acaso viveram naquela época, "quando chegou a plenitude do tempo" (Gl 4.4), quando o filho de Deus realmente se encarnou, sofreu, foi ressuscitado, ascendeu, e, inseparavelmente e como conseqüência, enviou o Espírito Santo à igreja.

Finalmente, nesse aspecto, parece-me que os autores pentecostais/ carismáticos têm, notavelmente, pouco a dizer a respeito das palavras finais do evangelho de Lucas (Lc 24.52,53). Foi com essa nota que Lucas optou por terminar, a impressão que quer passar a Teófilo até chegar à Segunda Parte. Esse desfecho inclui os seguintes aspectos: Os apóstolos e os demais discípulos, logo após ter contato com o Jesus ressurreto que ascendera, com os coração queimando (v. 32) e mente aberta (v. 45), adoram "com grande alegria", "louvando a Deus [constantemente]" e publicamente ("no templo"). Tudo isso soa, para mim, como algo impressionante, e está em plena continuidade com sua experiência (cheio do Espírito) *após* o Pentecoste (v. At 2.46,47). Esse é só mais um indício de que o objetivo primário do Pentecoste visa bem pouco à experiência cristã individual, seja depois da conversão, ou seja de outra forma.

3. *Por causa do Pentecoste, experimentamos a obra do Espírito Santo.* Enfatizar a relevância salvífico-histórica e cristológica, de uma vez por todas, do Pentecoste, talvez deixe a impressão de estar "muito desejoso de se afastar da atitude de atribuir ao batismo no Espírito qualquer relevância experimental."[39] Entretanto, estou muito desejoso de dissipar essa impressão. Inegavelmente, (e terei mais para dizer a respeito em seguida), o Espírito que veio no Pentecoste é o autor de ricas e profundas realidades experimentais nos crentes; é a fonte de toda a experiência cristã. Do ponto de vista do NT,

[39]V. *Treasures old and new*, p. 2.

não pode haver dúvida: não ter a experiência com o Espírito — de maneira vital, transformadora e, portanto, poderosa — é o mesmo que não ter o Espírito de modo algum. Esse, no entanto, não é o propósito da discussão desse simpósio.

B. O CESSACIONISMO

1. A questão da cessação precisa ser focalizada. Certamente não sustento que todos os dons do Espírito tenham cessado ou que a igreja está destituída de semelhantes dons hoje — tema que abordarei mais adiante. Basta dizer, por enquanto, que a questão em pauta não é *se* os dons espirituais continuam hoje, mas *quais* deles continuam.

Tampouco argumento que os milagres cessaram. É difícil definir "milagres" de modo adequado, e isso exigiria considerações extensivas. Para o presente propósito, aceitarei o conceito de que um milagre ocorre quando Deus faz alguma coisa "menos comum" ou "extraordinária" e "altamente incomum".[40] Não questiono a continuação de semelhante atividade hoje. Mais especificamente, não nego que Deus cure (milagrosamente) hoje. O Senhor pode optar por fazer assim, por mais desesperador e terminal que seja o prognóstico médico, em resposta às orações individuais e coletivas de seu povo. Tiago 5.14-16, por exemplo, aponta-nos esse caminho, independentemente de como lidamos com os pormenores de sua interpretação.

Realmente questiono, entretanto, se os dons de cura e de operação de milagres, conforme alistados em 1Coríntios 12.9,10, estão sendo outorgados hoje. Anoto aqui dois fatores, pelo menos, que apóiam essa dúvida:

a) Dentro do NT, os únicos casos específicos do exercício literal desses dons, outorgados pelo Cristo ascendido, são documentados em Atos (v. Hb 2.3*b*,4). Mas esses dons (quer exercidos pelos próprios apóstolos, quer por outros sobre os quais impuseram as mãos, ou ainda por outros), acompanham, conforme apontei acima, a disseminação apostólica única e consumada, o assunto do interesse de Lucas. Nesse sentido, são "as

[40]V. *Teologia sistemática*, p. 286; D. A. Carson, O propósito de sinais maravilhas e maravilhosas no Novo Testamento, em *Religião de poder*: a Igreja sem fidelidade bíblica e sem credibilidade no mundo, org. Michael S. Horton (São Paulo: Cultura Cristã, 1998), p. 82.

marcas de um apóstolo [sinais]" (independentemente da interpretação correta de 2Co 12.12), e não se pode simplesmente pressupor sua continuação na era pós-apostólica. Isso teria que ser comprovado por outros meios, os quais, pelo que consigo perceber, o NT não fornece;

b) Tiago 5 contempla um tipo de cenário diferente. Ali, a cura não depende de um indivíduo com poderes para isso, nem por ele é levada a cabo, mas acontece mediante a oração — não somente dos presbíteros (e, mesmo assim, sem distinção entre eles) mas também de todos os crentes.

2. Meu interesse principal é a cessação de todos os dons de revelação ou de expressão verbal. Por *dons de expressão verbal* tenho em mente (levando em conta a listagem em Rm 12.6-8; 1Co 12.8-10, 28-31; e Ef 4.11) a profecia e sua avaliação, a variedade de línguas com sua interpretação, a palavra de sabedoria, e a palavra do conhecimento. Como geralmente é reconhecida a existência de certa sobreposição entre esses dons (conforme 1Co 14, por exemplo, a profecia e as línguas inspiradas são funcionalmente equivalentes entre si), podemos considerá-los, de modo global, como dons proféticos.

Não é possível defender aqui uma causa da plena cessação dos dons de revelação.[41] O debate gira em torno do modo salvífico-histórico de entender a igreja e a sua apostolicidade, conforme expressa em Efésios 2.11-21, para mencionar somente uma das passagens-chave. Ali, a igreja é retratada como o plano de construção de Deus, o mestre arquiteto e construtor, em andamento durante o período entre a ascensão e Segunda Vinda de Cristo (v. 1.20-22; 4.8-10,13). Na edificação da igreja, os apóstolos e os profetas são o fundamento, juntamente com Cristo, a "pedra angular".[42]

Em qualquer empreendimento de construção (antiga ou moderna), o fundamento é lançado no início, e não precisa ser lançado repetidas vezes (pelo menos se o construtor estiver consciente do que está fazendo!). Em termos desse modelo

[41]V. meu livro *Perspectives on Pentecost*, p. 89-116.

[42]Especialmente se levarmos em conta sua estreita proximidade com o alicerce, "chave de abóbada" dificilmente se encaixa no contexto; v. *Empowering presence*, p. 688, nota de rodapé 100.

dinâmico para a igreja, os apóstolos e profetas pertencem ao período do fundamento. Em outras palavras, segundo o desígnio do arquiteto divino, a presença dos apóstolos e profetas na história da igreja é temporária.

Em que sentido os apóstolos e os profetas são o fundamento da igreja? As especificações salvífico-históricas para a construção da igreja fornecem a resposta. Conforme 1Coríntios 3.11 (a metáfora varia um pouco, mas sem nenhuma diferença teológica relevante), Cristo é o fundamento da igreja. Como? Nem em sentido geral, ou seja, na sua pessoa considerada de forma abstrata, nem sequer por causa de sua atividade presente na igreja. Melhor do que isso: Cristo é o alicerce que "já está posto" (v. 11); isto é: é o alicerce por sua morte e ressurreição (e.g., 1Co 1.18,23; 2.2; 15.3-4; 2Tm 2.8). Tudo quanto Cristo é agora, a favor da igreja e dentro dela, deriva de ele ser o Cristo crucificado e glorificado. É o alicerce da igreja por sua obra *consumada.*

Os apóstolos e os profetas, portanto, não são o alicerce por preencherem alguma suposta lacuna na obra de Cristo. O que é essencial, e que faltaria sem eles, é o testemunho adequado dessa obra — em resumo: o testemunho do evangelho. Os apóstolos são as testemunhas, nomeadas pelo próprio Cristo ressurreto para dar testemunho autorizado de sua ressurreição e de suas respectivas implicações (e.g., At 1.2,8,21-26; 1Co 9.1; 15.1-4,8-11; Gl 1.1,15,16).

Os apóstolos (com os profetas[43]) são o alicerce da igreja por causa de seu testemunho inspirado e revelador (v. Ef 3.5: "agora foi revelado pelo Espírito aos santos apóstolos e profetas de Deus"). Em termos da correlação entre atos e palavras que marca a concessão da revelação no decurso da história da redenção, seu testemunho é fundamental para a obra de Cristo, consumada e que é acompanhada pelo testemunho, definitivo, dessa obra. Aqui temos a matriz do cânon do NT, no qual surge um novo conjunto de revelações colocadas lado a lado com o que acaba sendo denominado AT.[44] Tendo os apóstolos (e os profetas)

[43]Que os profetas do NT (e não do AT) estão em foco vê-se na ordem das palavras (não: "os profetas e os apóstolos," i.e., o AT e o NT) e especialmente em Efésios 3.5, em que a mesma expressão ocorre com a palavra "agora" (por contraste com "outras gerações" no passado).

[44]Não vem ao caso que vários documentos do NT não foram escritos por apóstolos. De modo paralelo com o que vimos acima, no tocante aos sinais e milagres na era do NT, a apostolicidade, embora não seja rigorosamente critério

desempenhado seu papel de testemunhas, desapareceram da vida da igreja com o fim da revelação fundamental; portanto, cessaram todos os dons de revelação verbal a eles relacionados.

Várias objeções a essa teoria, bem como as evasões de suas implicações, serão retomadas no decurso das considerações que se seguem.[45] Aqui, podemos notar rapidamente que a "sucessão apostólica" em sentido pessoal, qualquer que seja a maneira como for concebida (institucional, de forma carismática), significa, até certo ponto, uma contradição. A questão em pauta para o NT é a qualidade — "salvífico-histórica" — de uma vez por todas do apostolado, a presença incomparável e sem continuidade dos apóstolos na vida da igreja. O caráter apostólico da "igreja una, santa e católica" (*Credo niceno*) é revelado sempre que a igreja se mantém fiel ao testemunho apostólico-profético recebido da obra consumada por Cristo e das implicações desse testemunho para a fé e para a vida. Esse testemunho é preservado completa e fundamentalmente no NT.

3. Sustentar a continuação dos dons proféticos hoje entra em tensão com a canonicidade do NT, especialmente com o cânon fechado. Inevitavelmente, semelhante continuação relativiza a suficiência e a autoridade das Escrituras. Muitos continuístas, disso estou bem consciente, negam vigorosamente essa asseveração. Mas peço que tenham paciência enquanto me esforço para indicar por que não pode ser simplesmente desconsiderada ou entendida como "pista falsa".[46]

Muitos continuístas são, na realidade, cessacionistas, por reconhecerem que não existem apóstolos[47] hoje.[48] Esse fato

da canonicidade, é, inegavelmente, o meio ou matriz para a canonicidade; v. R. B. Gaffin, Jr., The New Testament as canon, em *Inerrancy and hermeneutics*, org. H. M. Conn (Grand Rapids: Baker, 1988), esp. p. 172-9.

[45]O esforço feito por Ruthven para refutar (*On the cessation*, p. 216-20), por exemplo, é geralmente prejudicado pelo conceito inadequado da autoridade apostólica bem como pela representação pouco exata das idéias da posição à qual se opõe (e.g., que "a pregação da soteriologia calvinista" torna o Cristo exaltado "atualmente inativo", p. 113!).

[46]Conforme faz, e.g., M. Turner, Spiritual gifts then and now, *VoxEv*, 15 (1985): 55.

[47]O NT emprega a palavra grega *apostolos* em mais de um sentido. Aqui estão em foco os que foram nomeados por Cristo e investidos com sua autoridade (v. nota de rodapé 37), que são "os primeiros" na igreja (1Co 12.28; v. Ef 2.20; 4.11; 2Co 11.13): os Doze, Paulo, e talvez outros.

[48]E.g., Carson: *Showing the Spirit*, p. 91, 156; Grudem: *Teologia sistemática*, p. 863-4. Observe, a esse respeito, a conclusão qualificada, e menos enfática, de até

reflete o apreço pela autoridade incomparável dos apóstolos e o vínculo entre essa autoridade e a autoridade e a canonicidade (fechada) do NT.[49] Essa consciência, por sua vez, subentende a legitimidade da distinção entre uma era apostólica e pós-apostólica da história da igreja, ou o que se assemelha a ela, entre o período de cânon aberto e o período de cânon fechado.

Toda pessoa que aceita essa distinção precisa pensar em todas as suas ramificações. A declaração categórica de que "todos os dons são para hoje" não funciona (e, na realidade, não é a posição de muitos continuístas). Mas qual é a conexão entre dons, como a profecia e a presença dos apóstolos? É coerente, exegética e teologicamente, manter, por um lado, a cessação do dom verbal de revelação do apostolado (Gl 1.11,12; 1Ts 2.13) e, por outro, a continuação dos dons proféticos? Será que semelhante continuação não nos levaria de volta à situação do cânon aberto existente na igreja primitiva,[50] e isso sem o controle dos apóstolos?

4. Os que sustentam a continuação dos dons proféticos hoje estão substancialmente em conflito no tocante a esses dons, especialmente no que diz respeito à sua autoridade. Há, por um lado, quem sustenta que esses dons são falíveis e que possuem autoridade inferior à dos profetas canônicos do AT e dos apóstolos do NT. Por outro lado, Gordon Fee, por exemplo, desconsidera essa posição por ser "controlada por fatores

mesmo um anticessacionista tão resoluto como Ruthven *(On the cessation,* p. 220). A condição imposta por Grudem que o apostolado é "um cargo, não um dom" (1019, nota de rodapé 6; v. *Surpreendido pelo poder do Espírito,* p. 242) é dificilmente sustentável (inclusive à luz da atividade do Cristo ressurreto, tendo em vista Ef 4.8,11: "deu dons aos homens"; "ele designou alguns para apóstolos") e faz uma disjunção que Paulo não reconheceria. Nem todos os dons são cargos (consideração que, aliás, é bastante esquecida ou atenuada nos debates atuais no tocante à ordenação feminina), mas todos os cargos são dons.

[49]E.g., *Teologia sistemática,* p. 458-64.

[50]Devo enfatizar que, durante o período fundamental e apostólico da igreja, seu "cânon" (i.e., onde acho a palavra de Deus e sua vontade revelada para a minha vida) era uma entidade fluida em evolução, composta de três fatores: 1) o AT completo; 2) um possível NT e outros documentos inspirados já não existentes (e.g., a carta mencionada em 1Co 5.9), conforme cada um era escrito e, a seguir, distribuído (v. Cl 4.16); e 3) uma voz apostólica e profética oral ("quer de viva voz, quer por carta" [2Ts 2.15] indica essa mistura da autoridade oral e escrita). Naquele tempo, a igreja vivia por um princípio de autoridade e orientação das "Escrituras mais alguma coisa"; pela situação então reinante, não podia se comprometer, como princípio formal, somente a *sola Scriptura.*

que não interessam em nada a Paulo" e "dirigida a muitos assuntos que são bem diferentes daqueles de Paulo."[51]

Segundo Fee: "[Paulo] reconhecia, indubitavelmente, 'os profetas do NT' na sucessão dos profetas 'legítimos' do AT [...] e os únicos 'profetas' aos quais Paulo se refere em qualquer momento (que não fazem parte da presente inspiração do Espírito) são os profetas cujos oráculos se tornaram parte da sua Bíblia (Rm 1.2; 3.21)".[52] Embora Fee realmente diga que essa é uma "evidência fraca para servir de base", é difícil, no contexto, deixar de interpretar suas palavras no sentido de que, dentro das nossas capacidades, é impossível distinguirmos — no tocante à inspiração e à autoridade — entre os profetas no NT e os profetas das Escrituras.

A opinião de Williams é semelhante à de Fee (segundo entendo, ela é amplamente adotada entre os pentecostais e os carismáticos). Embora sustente que qualquer expressão do dom da profecia é "revelação subordinada" e não "na mesma estatura das Escrituras", ao mesmo tempo afirma que "é diretamente da parte de Deus e é falada com autoridade divina", que "as palavras são divinamente inspiradas", e que a "verdadeira profecia é a própria expressão verbal de Deus".[53] Se esse for o caso, e se semelhante profecia continua hoje, seria difícil entender como a suficiência das Escrituras ou sua canonicidade (a não ser de *modo* relativo, *como* coletânea completa de documentos de autoridade) podem ser mantidas de maneira viável. Fica claro que a questão em pauta aqui é mais do que se a profecia contemporânea *contradiz* as Escrituras.

É bem possível que "ninguém [...] queira abrir a possibilidade de alguém acrescentar algo às Escrituras".[54] Mas se a profecia hoje em dia, conforme reivindicado acima, é de inspiração e autoridade divina, logo, seja qual for a intenção, há com efeito, acréscimo às Escrituras.[55] Ora, o "cânon" (i.e., onde a palavra de

[51]*Empowering presence*, p. 892 (com referência especifica ao ponto de vista de Wayne Grudem).

[52]Ibid.

[53]*Renewal theology*, vol. 2, p. 382, 386; v. vol. 1, p. 43-4.

[54]*Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 241 (depois da leitura de seu texto, ainda não tenho certeza se seu conceito sobre a profecia e sua autoridade se aproxima mais da de Fee ou de Grudem); v. *Renewal theology*, vol. 1, p. 44.

[55]Williams enfatiza (com grifos) que nada mais existe, nem sequer a profecia, a ser acrescentado à revelação especial atestada nas Escrituras. Mas só

Deus é encontrada hoje) constitui-se, não somente do que Deus disse nas Escrituras, mas também do que ele está dizendo além das Escrituras, e somos obrigados a prestar atenção e nos submeter a ambos. Na realidade, este último modo, provavelmente, se mostrará mais irresistível, porque é contemporâneo e imediatamente aplicável à situação. Perceber nisso uma ameaça relativa contra o cânon e contra sua autoridade pode ser qualquer coisa, menos uma "pista falsa".[56] Fee, no contexto que acaba de ser referido, acredita que "questões tais como as que são levantadas por pessoas com 'consciência canônica' acham-se totalmente fora do referencial dele [de Paulo]", e que "ele não tem o mínimo interesse pelas questões levantadas por nossa existência na igreja cerca de 1900 anos depois".[57] Mas é possível sustentar semelhantes declarações radicais? O referencial salvífico-histórico e escatológico de Paulo,[58] com seu senso nítido de estar vivendo "entre os tempos", compreende a totalidade do período entre a ressurreição de Cristo e sua Segunda Vinda, não importa quão demorado seja (ou quão breve o próprio Paulo, correspondendo à revelação recebida e comunicada, possa ter previsto que fosse). Paulo é apóstolo para todos os tempos, independentemente do número de gerações que possam existir. Escreve para todos os que "se voltaram para Deus, deixando os ídolos a fim de servir ao Deus vivo e verdadeiro, e esperar dos céus seu Filho, a quem ressuscitou dos mortos" (1Ts 1.9,10). Seria difícil dizer que Paulo seria indiferente diante das preocupações teológicas (legítimas) da igreja no fim do século XX.

duas frases depois, descreve a profecia como "revelação de alguma mensagem para a situação contemporânea que nada acrescenta, essencialmente, ao que Deus revelara antes" (*Renewal theology*, vol. 1, p. 44). Decerto, não é implicância observar que, por menos essencial que seja, um acréscimo continua sendo acréscimo. Além disso, devemos perguntar: qual é realmente o sentido que desqualifica e limita a expressão "nada, essencialmente", quando se trata da expressão verbal do próprio Deus, que possui toda inspiração e autoridade? Não vejo como a posição de Williams possa oferecer uma resposta satisfatória a essa pergunta.

[56]Ruthven, por exemplo, fala dos "limites eternamente lacrados do cânon bíblico" (*On the cessation*, p. 194). Aceito essa afirmação e a valorizo, mas tenho dificuldade em perceber, não somente em termos da sua posição global mas também do contexto imediato, como ele poderá manter esses limites de modo teologicamente (e praticamente) relevante.

[57]*Empowering presence*, p. 892.

[58]Poucos, em nossos dias, têm comentado sobre isso com mais competência que o próprio Fee.

Além disso, as Epístolas Pastorais com seus destinatários não-apostólicos (Timóteo, mais que qualquer outro, pode ser honestamente considerado sucessor direto e pessoal de Paulo, v. Fp 2.20-22, mas Paulo nunca o chama apóstolo), demonstram importar-se com o futuro pós-apostólico. Especificamente, a injunção no sentido de guardar o "depósito" (apostólico) (2Tm 1.14; cf. v.12; 1Tm 6.20) evidencia, no mínimo, a "consciência canônica".

5. Mas o que dizer a respeito do ponto de vista dos dons proféticos com autoridade inferior e falível?[59]

a) Essa visão não oferece a explicação adequada para Efésios 2.20; 3.5 (os profetas como parte do alicerce da igreja, que consideramos acima). Wayne Grudem, por exemplo, argumenta extensivamente que ali, os "profetas" não são os profetas mencionados em outros textos de Paulo, mas, sim, os apóstolos ("apóstolos-profetas," "apóstolos que também são profetas").[60] Mas, gramaticalmente, isso é improvável.[61] Nem é provável de acordo com o contexto, pois em 4.11, a referência seguinte de Paulo aos profetas, em um contexto correlato (o assunto referente à composição da igreja), claramente os distingue dos apóstolos (4.11; v. 1Co 12.28).

Grudem sustenta que ainda que os profetas ali estivessem sendo diferenciados dos apóstolos, nem por isso Efésios 2.20 tem "muita relevância" para decidir se a profecia continua hoje.[62] Isso porque, a despeito do seu esforço para minimizar esse aspecto,[63] ele abandona a unidade da profecia neotestamentarária ao postular, de fato, dois dons: profecia não-contínua e infalível ("fundamental"), e profecia contínua e falível. Trata-se de uma diferença básica e categórica, para a qual não existe evidência no NT, e muito menos nas listas de dons.

[59]E.g., Carson, *Showing the Spirit*, p. 91-100; R. Clements, *Word and Spirit:* The Bible and the gift of prophecy today (Leicester: UCCF, 1986); Wayne A. Grudem, *The gift of prophecy in the New Testament and today* (Westchester: Crossway, 1988); *Teologia sistemática*, p. 892-902; G. Houston, *Prophecy*: a gift for today? (Downers Grove: InterVarsity, 1989); v. Turner, Spiritual gifts then and now, p. 15-6.

[60]V. *The gift of prophecy*, p. 45-63.

[61]V. esp. D. B. Wallace, The semantic range of the article-noun-KAI-noun plural construction in the New Testament, GTJ, 4 (1983): p. 59-84.

[62]*Teologia sistemática*, p. 894, nota 4.

[63]*The gift of prophecy*, p. 63-4.

b) Os dois exemplos explícitos de profecia não-apostólica no NT não apóiam o conceito de ela ter sido falível. Trata-se das profecias de Ágabo em Atos 11.28 e 21.10,11. Grudem, entre outros, tem feito um esforço considerável para acusá-lo de erros secundários e bem-intencionados na segunda profecia.[64] De modo geral, essa tentativa é enfraquecida pela exigência de precisão formalista imposta a Ágabo.[65] No presente estudo[66] só posso ainda observar que Atos 21.11-14 deve ser lido tendo em vista o fluxo narrativo total de Lucas, observado acima (a divulgação mundial, fundamental, apostólica do evangelho para incluir os não-judeus juntamente com os judeus). Entendido nesse arcabouço, o que aconteceu em Cesaréia, incluindo a profecia de Ágabo, é interpretado de forma mais natural como o relato bem pormenorizado que faz paralelo com a descrição estreitamente compactada do que foi dito a Paulo anteriormente em Tiro (v. 4 — recomendado "pelo Espírito" a não prosseguir até Jerusalém).

Esses dois casos, por sua vez, ilustram a verdade, de alcance geral, expressa anteriormente pelo próprio Paulo, de que oferecer aos presbíteros em Éfeso o relato completo do seu ministério incomparável: "Em *todas as cidades, o Espírito Santo* me avisa que prisões e sofrimentos me esperam" (At 20.23). O fato de que, nas duas ocasiões, os discípulos (talvez o próprio Ágabo e outros que profetizavam) procuravam dissuadir Paulo não compromete, de modo algum, a veracidade infalível, soprada pelo Espírito, do que foi profetizado. Além disso, se Ágabo cometeu algum engano, parece claro que Lucas não se deu conta dele. Não existe nenhum indício de que registro desse incidente sirva a não ser com o propósito de demonstrar o avanço do evangelho de Jerusalém até Roma. Ágabo diz "o que o Espírito diz às igrejas" (v. e.g., Ap 2.7). Resumindo: o conceito da profecia falível não consegue oferecer um só exemplo no NT que o fundamente.

[64]Ibid., p. 96-102; v. tb. *Teologia sistemática*, p. 894-5; v. tb. *Showing the Spirit*, p. 97-8; *Prophecy*, p. 114-6.

[65]J. W. Hilber observa, de modo pertinente: "Se nosso juízo é suficientemente rígido, 'erros' semelhantes nas predições do AT também poderão ser citados" (Diversity of OT profetic phenomena and NT prophecy), WTJ, 56 [1944]: p. 256).

[66]V. uma resposta mais extensiva a esse ponto de vista no meu livro *Perspectives on Pentecost*, p. 65-7 (se essa resposta "não presta atenção suficiente ao texto" [como disse Carson, *Showing the Spirit*, p. 98] será o leitor quem terá que julgar).

c) Alguns breves comentários podem ser feitos a respeito de vários textos freqüentemente oferecidos como evidência de que a profecia (não-apostólica) detém autoridade inferior e falível. Em 1Coríntios 14.29 o verbo aplicado à profecia (*diakrinō*) tem ampla gama semântica; pode ser interpretado de várias maneiras, de acordo com o contexto específico, e é traduzido de diversas maneiras: "avaliar", "testar", "julgar", e "ponderar". Aqui, nada há no uso do verbo por Paulo que indique que o que é profetizado é falível só porque está sujeito "à prova". Isso segue a lógica do relato sobre os bereanos, que examinavam [*anakrinō*] "todos os dias as Escrituras, para ver se tudo era assim mesmo" (At 17.11; Lucas subentende elogio por fazerem assim), na realidade, significa que o que Paulo lhes ensinava não tinha plena e infalível autoridade apostólica.[67] É difícil perceber como 1Coríntios 14.36*a* fornece evidências convincentes da autoridade profética inferior. A pergunta de Paulo ali ("Acaso a palavra de Deus originou-se entre vocês") é provavelmente dirigida, não aos profetas especificamente, mas à igreja inteira em Corinto, em relação a outras igrejas (cf. v. 33*b*). Juntamente com a parte final do versículo é "retórica mordaz"[68]; tem a força de algo como: "Será que é com vocês que a verdade tem seu começo e fim? Será que vocês têm monopólio do evangelho e de suas implicações?".

Nem sequer a ordem peremptória dirigida por Paulo aos profetas em 1Coríntios 14.37 e 38 comprova a autoridade inferior deles — assim como sua forte repreensão a Pedro em Gálatas 2.11-14 significa que este não ensinava com plena e infalível autoridade quando exercia devidamente seu cargo apostólico. O que está em jogo aqui (e por toda a passagem) não é o *conteúdo* da profecia (e sua autoridade), mas a *conduta* dos que profetizam.

Por si só, 1Tessalonicenses 5.20 ("Não tratem com desprezo as profecias") não parece pesar muito na balança, até mesmo

[67]Observe a justaposição semântica substancial entre *anakrinō* e *diakrinō*. Essa justaposição (que também inclui o emprego de *dokimazō* em 1Ts 5.21) pode ser vista de modo mais conveniente na análise do domínio semântico de J. P. Louw e E. A. Nida, *Greek-english lexicon of the New Testament based on semantic domains* (New York: United Bible Societies, 1988), p. 331-2, 363-4 (esp. sec. 27.44-5, 30.108-9).

[68]Gordon D. Fee, *The first epistle to the Corinthians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 710.

pela razão de que em 2Coríntios 10.10 Paulo emprega o mesmo verbo para descrever como "desprezível" a avaliação depreciativa que seus oponentes faziam da pregação do próprio Paulo. É certo que essa palavra se refere ao lado formal da sua fala (i.e., ao seu estilo) em contraposição às suas cartas, mas dificilmente podemos eliminar uma repercussão desmerecedora ao *conteúdo*.

d) Mais um texto não deve passar despercebido aqui, que coloca diante dos continuístas com baixo conceito das profecias uma condição monumental. 1Coríntios 12.28 expressa a ordem: "primeiramente apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar, mestres...". Há concordância geral que essa classificação diz respeito ao valor ou à utilidade.[69] Nesse caso, o ponto de vista deles fica com a seguinte conclusão: Na igreja, a profecia tem de estar sempre sujeita à avaliação por ser falível e, portanto, nunca é obrigatória para ninguém, e é mais útil e edificante que o ensino baseado na palavra clara, autorizada e inerrante de Deus! A profecia precede semelhante ensino! Espero que essa seja uma conclusão indesejável e inaceitável. Mas como poderão evitá-la?

e) Por fim, praticamente todos os continuístas, em especial os que consideram a profecia falível, insistem que a profecia é sempre subordinada às Escrituras, e por elas deve ser testada, de modo que sua total suficiência e autoridade, além de não ser ameaçada, seja mantida. Mas como será realizado semelhante teste? A profecia no NT (e.g., Ágabo), e conforme é alegado hoje, às vezes tem uma especificidade que simplesmente não pode ser avaliada à luz das Escrituras existentes. Por exemplo, o modo de agir que um indivíduo, ou grupo, é conclamado a adotar com base em um sonho, por exemplo, não pode ser julgado pela Bíblia, a não ser quando a ação proposta envolva a violação de um mandamento bíblico.[70] Em todos os outros casos, seria o mesmo que procurar julgar "gatos" por "lebres". As Escrituras,

[69]E.g., *Empowering presence*, p. 190; *The gift of prophecy*, p. 69.

[70]Williams *(Renewal theology*, vol. 2, p. 384) diz enfaticamente que a profecia hoje "pode confirmar, mas nunca dirigir [...] Devemos nos guardar com firmeza contra a profecia predicativa — contra a profecia que é essencialmente previsão". Mas para que essa exclusão, em se tratando do dom neotestamentário? Em que base, especialmente porque (à parte do livro do Apocalipse) os únicos outros exemplos concretos no NT (Ágabo) referem-se claramente a esse tipo de "profecia direcional"?

pela própria natureza, silenciam exatamente no tocante aos pormenores que dão ao sonho seu significado "de revelação", atrativo, específico e distintivo (muito procurado). Além disso, diferentemente das Escrituras (e da revelação geral), que sempre estão acessíveis e são passíveis de questionamento à parte de suas interpretações, de acordo com esse ponto de vista não existe nenhum acesso à revelação subjacente, e nenhuma maneira de distinguí-la do relato/ interpretação falível pela pessoa que profetiza.[71]

Esse ponto de vista — não posso enxergá-lo de outra forma — abre a porta para um tipo de revelação na vida da igreja hoje que nem é a revelação salvífica especial (contida nas Escrituras), nem a revelação geral (a partir de nós mesmos, criados à imagem de Deus, e do mundo ao nosso redor). O que está sendo afirmado é um *terceiro tipo de revelação* que vai além de ambas. É mais do que "revelação" no sentido da iluminação do Espírito para aplicar ao dia de hoje a verdade já revelada (Ef 1.17; Fp 3.15),[72] e mais do que reflexão profunda e luta coberta por oração, induzidas pelo Espírito, a respeito das circunstâncias e problemas contemporâneos à luz das Escrituras. Está em jogo uma revelação adicional e imediata que funciona, especialmente no que diz respeito à orientação que está além das Escrituras e assim, inevitavelmente, subentende certa insuficiência na Palavra revelada, que precisaria ser compensada.[73] A tendência desse ponto de vista, por mais cuidadosamente que seja qualificado, é desviar a atenção das Escrituras, especialmente quanto às questões práticas e prementes da vida.

[71]Esse fato levanta uma questão (que, a não ser que não tenha percebido, não é realmente tratada pelos defensores desse ponto de vista): Por que Deus se revelaria de modo tão ambíguo, para não dizer "ineficiente"? A resposta não pode ser a resposta bíblica da revelação por meio da fraqueza humana (v. 2Co 4.7), pois aqui, no resultado final (o que é realmente profetizado), a fraqueza (a falibilidade humana) *prevalece sobre* a revelação.

[72]A questão, portanto, não é se podemos dizer que Deus se "revela" hoje; é claro que se revela. Mas em que sentido? Quanto a isso, a crítica que Carson faz de Vos (*Showing the Spirit*, p. 161-4) é, em sua maior parte, fora de propósito (embora Vos talvez pudesse ter se expressado com mais clareza em certas passagens).

[73]Isso parece claro, por exemplo, no que Turner escreve (embora eu reconheça os cuidados que toma para formular): Além da necessidade de iluminação e aplicação da verdade escrita hoje, "há a necessidade, também, de diagnóstico espiritual profundo dos indivíduos e das congregações, e de orientação específica a respeito de um sem-número de questões práticas" — necessidade que é atendida, além das Escrituras, pelos dons de revelação em 1Co 12.8-10 (*Spiritual gifts*, p. 55).

Para expressar minha preocupação em outros termos, esse ponto de vista embaça a diferença essencial entre as verdades de Romanos 8.14 e 2Pedro 1.21. Ou seja, o que é obscurecido é a diferença entre ser "guiado" pelo Espírito (privilégio de *todos* os crentes, e não de apenas alguns) e ser "impelidos" pelo Espírito (o papel revelador especial, salvífico-histórico de alguns, que acabou há muito tempo). Empregando a figura clássica de Calvino a respeito da Bíblia como os óculos indispensáveis para compreendermos a nós mesmos e ao restante da criação,[74] em que a profecia é a lente adicional que melhora a visão; aumenta temporariamente a lente das Escrituras, e pode, ocasionalmente, até mesmo substituí-la. Essa parece ser uma avaliação justa, especialmente quando se tem em vista como a profecia, é geralmente compreendida hoje em dia.

Deus, porém, não se revela do modo que esse ponto de vista propõe, ou seja, ao longo de duas pistas: uma pública, canônica e completa (para a totalidade do povo de Deus), e a outra particular e contínua (para indivíduos e grupos específicos). Há a crítica de que não existe evidência para esta asseveração.[75] Mas o conjunto inteiro das Escrituras, do começo ao fim, como o registro histórico da aliança, a apoia maciçamente.

A Bíblia, como revelação escrita, documenta fielmente (nos seus verdadeiros contornos e escopo, embora não na sua plena extensão real, e.g., Jo 21.25; 1Co 5.9) um organismo histórico completo, um processo salvífico-revelador acabado. Registra a história que alcançou sua consumação na ascensão de Cristo e no seu envio do Espírito — história que, a partir de então, está retida, "entre os tempos", até a Segunda Vinda. Sem dúvida, no decurso dessa história, Deus se revela aos indivíduos de vários modos pessoais e altamente íntimos. Mas semelhante revelação não introduz nem fornece o precedente para a segunda linha de revelação particular que vise suplementar a revelação "institucional", combinada nos vários textos, que enfoca o avanço da história da redenção em direção à sua consumação em Cristo. Semelhante revelação aos indivíduos é, em si mesma, parte integrante dessa revelação, de uma vez por todas, que se centraliza em Cristo.

[74] *As Institutas ou tratado da religião cristã*, São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985, e.g., 1:6:1; 1:14:1.

[75] *The gift of prophecy*, p. 316, nota de rodapé 27.

As posições continuístas, quer dons proféticos, quer sinais e milagres, interpretam erroneamente sua ocorrência nas Escrituras (isso é, no decurso da história da redenção) e assim dão um passo injustificado de extrapolar o que pertence ao processo em andamento, para a situação além do ponto em que se completa.[76] Com isso, é grande o risco de pelo menos enevoar, talvez até de negar, a distinção extremamente importante entre a redenção/ revelação na sua realização completa e na sua aplicação subseqüente e contínua.

Durante o presente século, estamos cada vez mais conscientes de que a Bíblia é o registro da redenção, ou da história da aliança, em vez de um livro-texto de teologia sistemática ou ainda um manual de ética (conforme a tendência, existente por muito tempo, de assim tratá-la, pelo menos na prática); "não é um manual dogmático, mas um livro histórico cheio de interesse dramático".[77] Mas há também a necessidade de reconhecer, de modo mais freqüente do que aconteceu até hoje, o motivo salvífico-histórico, não somente pelo *conteúdo,* mas também pela *outorga* da revelação. A palavra de revelação está vinculada à ação redentora.[78] Quando essa última é consumada, a revelação também cessa.

Aqui, vem à luz uma reviravolta irônica. Contrariando freqüentes acusações, é o ponto de vista continuísta, não a posição cessacionista, que revela possuir um entendimento intelectual e exageradamente conceitual das Escrituras. Segundo certo defensor do ponto de vista continuísta, a Bíblia fornece "doutrinas importantes para o mundo cristão inteiro", "ensinos doutrinários da máxima importância" — revelação, portanto, que é insuficiente por precisar ser complementada por "informações específicas e localizadas", fornecidas pela continuação da profecia.[79]

[76]Essa má-compreensão está operando, de modo maciço, em *Surpreendido pelo poder do Espírito,* de Deere, e controla seu raciocínio exegético e teológico praticamente do começo ao fim.

[77]Geerhardus Vos, *Biblical theology*: Old and New Testaments, Grand Rapids: Eerdmans, 1948, p. 26: "O círculo da revelação não é uma escola, mas, sim, uma 'aliança'" (p. 17).

[78]V. esp. os comentários de Vos nas p. 14-7; também: "a revelação está tão entretecida com a redenção que, a não ser que lhe fosse permitido considerar esta última, ficaria suspensa no ar" (p. 24).

[79]*The gift of prophecy,* p. 85, 169, 245; v. Turner, *Spiritual gifts then and now,* p. 54-6: As Escrituras fornecem "as estruturas fundamentais da teologia", "a verdade do evangelho e a prática apostólica", mas é inadequada quando se

Segundo esse ponto de vista, a "lâmpada que ilumina os meus passos" e a "luz que clareia o meu caminho" (Sl 119.105) é, apenas de modo relativo, o cânon bíblico completo, e as Escrituras são, apenas de modo relativo, suficientes.

6. Os continuístas sentem-se mais seguros quanto ao seu ponto de vista em 1Coríntios 13.8-12. No presente ensaio, posso fazer pouco mais do que indicar que essa passagem não é tão sem ambigüidades quanto acreditam.[80] Nesse texto, a ênfase primária de Paulo recai na qualidade parcial e obscurecida dos conhecimentos atuais do crente, trazidos pelos dons proféticos, em comparação com a fé, a esperança, e especialmente o amor, que possuem o que poderemos chamar "alcance" ou "compreensão" escatológicos (v. 12,13). Semelhantes conhecimentos não cessarão antes da chegada da "perfeição" (v. 10), na Segunda Vinda de Cristo;[81] e somente então, por contraste, o pleno conhecimento "face a face" será nosso (v. 12).

Com essa ênfase na *qualidade* parcial do conhecimento atual do crente, os *meios* específicos desses conhecimentos revelados são, em termos rigorosos, incidentais. Paulo menciona a profecia e as línguas por seu empenho pastoral no contexto mais amplo (caps. 12—14) do exercício apropriado desses dois dons. Mas a data da sua cessação não é a questão abordada por ele, nesse texto, e seria infundado insistir no contrário tomando o versículo 10 como base para tal. Pelo contrário, seu interesse é demonstrar a duração dos nossos conhecimentos atuais, "um reflexo obscuro" (v. 12) — qualquer que seja o meio de revelação adotado (incluindo até mesmo as Escrituras[82]) e quando quer que cessem.

trata do "diagnóstico espiritual profundo dos indivíduos e das congregações" e da "orientação específica no tocante a um sem-número de questões práticas" (p. 55).

[80]V. considerações mais completas no meu *Perspectives on Pentecost*, p. 109-12, e R. F. White, Richard Gaffin e Wayne Grudem on 1Corinthians 13.10: a comparison of cessationist and noncessationist argumentation, *JETS*, 35 (1992): p. 173-81, que expressa de modo mais adequado o que pretendo dizer.

[81]Argumentar, conforme fazem alguns cessacionistas, que "o que é perfeito" tem em vista a completude do cânon do NT ou alguma situação anterior à Parusia simplesmente não é exegeticamente crível.

[82]No estado da glória "não haverá mais templo na cidade", mas também não haverá mais Bíblia no oratório. Uma Bíblia no oratório é sinal de que você mesmo continua sendo pecador em um mundo pecaminoso" (A. Kuyper: *Principles of sacred theology* [New York: Scribner's, 1898], p. 358).

Essa interpretação é reforçada em Efésios 4.11-13, que enfatiza que o Cristo exaltado "designou alguns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas, e outros para pastores e mestres [...] até que todos alcancemos a unidade da fé [...] atingindo a medida da plenitude de Cristo." Quase certamente a "unidade/ plenitude do versículo 13 tem em mira a mesma situação que a "perfeição" em 1Coríntios 13.10 (talvez, ecoada também no emprego de *teleios*, "perfeito" ou "maduro," em Ef 4.13), a saber, a situação levada a efeito pela Segunda Vinda de Cristo.

Admitida essa hipótese, o texto de Efésios 4, interpretado como os continuístas insistem em interpretar 1Coríntios 13, leva-nos à conclusão inevitável: Haverá apóstolos, além de profetas, até a Parúsia — conclusão, conforme observado anteriormente, que muitos (mas não todos) continuístas rejeitam. Mas como podem fazer isso de modo consistente? Em termos de dons relacionados ao alvo final, como a estrutura dessa passagem pode ser, de alguma forma, diferente da de 1Coríntios 13.8-12?[83] Os continuístas não podem argumentar de dois modos ao mesmo tempo: Se essas passagens ensinam que a profecia/ profetas continuam até à Parúsia, os apóstolos também continuam. A interpretação mais sólida das duas passagens é reconhecer que não lidam com a questão de se a profecia ou outros dons cessarão antes da Parúsia; essa questão específica é deixada em aberto.

7. Jon Ruthven propõe a tese: "A dimensão especificamente escatológica das doutrinas da pneumatologia e do Reino de Deus é hostil ao cessacionismo".[84] Esse modo de perceber tem se tornado lugar-comum entre escritores continuístas; os dons espirituais, incluindo os dons milagrosos, pertencem à escatologia realizada.[85] Essa tese, no entanto, é questionável, e isso sob vários ângulos diferentes.

[83]O ponto de vista de Grudem, *Teologia sistemática*, p. 894, de que Efésios 4.11 descreve "um evento de uma vez para sempre" e "doações iniciais", e assim deixa espaço para doações de um ou mais dos dons mencionados acima, mas não necessariamente todos eles, extrai mais do tempo aoristo "designou", bem como do contexto, do que um ou outro pode sustentar.

[84]*On the cessation*, p. 196 (grifos do autor); v. p. 115-23.

[85]E.g. *Showing the Spirit*, p. 151 (mais cautelosamente); *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 225-6, 285, nota de rodapé 6; *Empowering presence*, p. 893; *Teologia sistemática*, p. 884-6; *Spiritual gifts then and now*, p. 61-2 (nota de rodapé 175).

a) Os sinais e maravilhas, a cura e os dons proféticos, dificilmente são exclusividade da chegada do Reino escatológico. Semelhantes fenômenos, por exemplo, são amplamente atestados em todas as partes do AT.[86] O máximo que, plausivelmente, poderia ser argumentado é que, com a vinda de Cristo e do Pentecoste, estão presentes de maneira ainda mais copiosa, mas nem por isso os fenômenos, são distintivamente escatológicos.

b) Um argumento básico de 1Coríntios 13.8-13 é a relevância temporária, isto é, menos que escatológica, dos dons proféticos, tais como profecia e línguas. Os continuístas negarão essa interpretação, e insistirão que Paulo quer deixar claro que esses dons pertencem ao "já" da escatologia, mas não ao "ainda não".[87] Mas semelhante explicação dificilmente bastará. Será que podemos realmente dizer que as realidades da *escatologia* realizada "cessarão" e "passarão" (v. 8)?! Além disso, a resposta continuísta obscurece, ou até ignora totalmente, o empenho primário dessa passagem: para o tempo presente, até a volta de Jesus, nossa fé, esperança, e amor — e não nosso conhecimento (juntamente com os dons proféticos que fornecem esse conhecimento) — possuem significado permanente, ou seja, escatológico. Essas qualidades (e outros elementos do "fruto" do Espírito, Gl 5.22,23), em contraste com os dons específicos, são escatologia que está sendo realizada no momento presente. Em termos das metáforas que Paulo emprega em outros textos, esse fruto, de maneira preeminente o amor, e não os dons, incorpora os "primeiros frutos" e a "garantia" escatológicos do Espírito (Rm 8.23; 2Co 1.22; 5.5; Ef 1.14).[88]

[86]V., e.g., a catalogação fornecida por Deere (*Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 253s.).

[87]E.g., Fee e Grudem conforme citados na nota de rodapé 85.

[88]Como apoio a essa interpretação do trecho, observe que esta remove o problema perene com o qual a exegese tem se debatido no versículo 13: Como se pode dizer que a fé e a esperança continuam depois da Parúsia, especialmente à luz de passagens tais como 2Coríntios 5.7 ("vivemos por fé e não pelo que vemos") e Romanos 8.24 ("a esperança que se vê não é esperança")? Essa pergunta perde o foco. O "permanecer", em consideração aqui, não é além da Parúsia, mas diz respeito à relevância presente e escatológica da fé e da esperança (bem como do amor), por contraste com a qualidade não-permanente e subescatológica do nosso conhecimento atual (incluindo os dons de expressão verbal que trazem esse conhecimento). Observe, também — o que se encaixa nos nossos comentários anteriores sobre essa passagem — que essa perspectiva a respeito do versículo 13 demonstra quão questionável é insistir que o versículo 10 exige que a profecia e as línguas continuarão até a Parúsia.

c) De modo semelhante aos dons referentes à expressão verbal, a cura simplesmente não é um fenômeno escatológico. Pode-se perceber esse fato, por exemplo, nos milagres de Jesus. Em Marcos 2.1-12 (Mt 9.1-8; Lc 5.17-26), por exemplo, a realidade escatológica é a palavra do evangelho: "Filho, os seus pecados estão perdoados" (v. 5); a cura do paralítico indica a autoridade de Jesus, o Filho do Homem, para pronunciar semelhante juízo definitivo e escatológico agora, no tempo presente ("na terra," v. 10). Mas a cura não é em si mesma escatológica. Traz alívio genuíno e misericordioso, mas que nem por isso é mais do que temporário, e ineficaz a longo prazo; ou seja, o paralítico curado (e disto não temos motivo para duvidar), acabará por ser surpreendido pela derradeira paralisia, a morte.

A ressurreição de Lázaro ressalta a declaração de Jesus: "Eu sou a ressurreição e a vida" (Jo 11.25). Além disso, demonstra, da mesma forma que os demais milagres de cura, que a salvação que Jesus traz não é meramente o perdão como coisa abstrata e sem conteúdo, mas envolve a restauração total e completa dos pecadores. Mas — e essa é a questão em pauta — o milagre experimentado por Lázaro aponta para a ressurreição de um modo temporário e insubstancial. Não recebe um corpo glorificado, escatológico, o corpo "espiritual" (1Co 15.44), nessa ocasião. Juntamente com os demais crentes mortos, aguardará a ressurreição na Segunda Vinda de Cristo, juntamente com a transformação psicofísica[89] profunda que então será realizada.

Levando tudo em conta, podemos dizer que os milagres do NT são mais que meras parábolas externas de realidades internas. Revelam, de modo apropriado, "a essência do reino e das suas bênçãos", mas assim fazem "sem, ao mesmo tempo, se constituir naquela essência, nem corporificá-la".[90] Turner declara não estar "totalmente satisfeito" com essa "qualificação" e apresenta os exorcismos como evidências contrárias.[91] Mas também nesse assunto a distinção em vista precisa ser mantida. Citando o caso mais vívido e culminante nos

[89]Que a ressurreição do corpo será mais do que física no sentido mais rigoroso (certamente o incluirá) fica claro em 1Co 15.51: "Nem todos dormiremos, mas todos seremos transformados".

[90]*Perspectives on Pentecost*, p. 45.

[91]*Spiritual gifts then and now*, p. 61-2 (nota de rodapé 175).

registros dos evangelhos (Mt 12.22-28; v. Lc 11.14-22), a substância escatológica (que forma um paralelo como a ressurreição de Lázaro) não é que o homem que antes estava endemoninhado passou a poder falar e ver, mas que Jesus o "resgatou do domínio das trevas e o transportou para o Reino de seu [de Deus] Filho amado" (Cl 1.13). Essa última parte é essencial, e precisa acontecer; o que, no caso anterior, não é verdade.

"Embora exteriormente estejamos a desgastar-nos, interiormente estamos sendo renovados dia após dia." (2Co 4.16) Este texto expressa uma distinção categórica que é fundamental na antropologia de Paulo e no seu modo de entender a vida cristã, distinção que a igreja tolda, expondo-se ao perigo.[92] Em termos da existência corpórea (i.e., "exteriormente"), juntamente com a criação inteira (Rm 8.20,21), os crentes estão sujeitos à deterioração implacável que leva à morte (1Co 15.42-44); essa mortalidade pode ser temporariamente aliviada, mas não removida. Somente no âmago do nosso ser (i.e.: "interiormente") é que os crentes experimentam o poder escatológico do Espírito. Nenhum exame físico ou psicológico nos torna capazes de perceber a diferença entre os crentes e os incrédulos (embora, de modo geral, a fé em Deus e a obediência aos mandamentos de Deus promovam a saúde mental e física). Nesse assunto, o equilíbrio, além de ser exigido, é crítico; pode ser alcançado por meio de dizer (a respeito dos crentes) que o que é verdade *no* corpo[93] não é verdade *para* o corpo.

Existe "cura" na cruz? Sim, nada menos que a "cura" que virá na forma da ressurreição do corpo. Entrementes, até a volta de Jesus, qualquer coisa a menos não passa de um indício insubstancial e subescatológico.

Para resumir, os escritores do NT não queriam que deixássemos passar desapercebida a distinção entre o dom (singular) e os dons (plural) do Espírito — entre o dom escatológico, o próprio Espírito que em nós habita, e do qual todos os crentes compartilham, e suas doações subescatológicas, que não são conjuntamente recebidas pelos crentes (segundo o desígnio divino, aliás, e não por alguma falta de fé; 1Co 12.28-30).

[92]Onde ocorre essa opacidade, alguma forma de triunfalismo distorcido, inevitavelmente, se infiltra na vida da igreja.

[93]Certamente é verdade somente ali (no corpo), não como abstração.

8. Encerro essas observações a respeito do cessacionismo ao notar uma situação que é tanto enigmática quanto digna de meditação. Entre os continuístas, nenhum é tão confiante como Fee. À pergunta a respeito da duração dos *charismata*: "A resposta [de Paulo] é clara: 'Obviamente continuarão durante o tempo em que aguardamos a consumação final.'" A questão nem sequer entra em debate. Até mesmo levantar essa questão e a possibilidade da cessação de alguns dons é estranho para Paulo; revela que quem assim pergunta está enroscado em um laço hermenêutico que o apóstolo "não poderia compreender".[94]

Em um trecho anterior, porém, vemos Fee tomando nota da dificuldade em distinguir entre "a palavra da sabedoria" e "a palavra do conhecimento", especialmente quanto ao seu conteúdo, e chegando à conclusão de que a diferença "talvez esteja perdida para sempre para nós".[95] Acho notável essa confissão. Se o NT nos ensina com tamanha certeza que esses dons, juntamente com todos os demais alistados em 1Coríntios 12, continuam na igreja hoje, por que tanta dificuldade e incerteza, em distinguir entre eles e saber o que são?

Além disso, na conclusão de um estudo sobre a glossolalia, Fee acrescenta uma nota de rodapé na qual declara que a questão de falar em línguas hoje em dia ser do mesmo tipo, ou não, "que aquele nas igrejas paulinas fica em aberta — e é provavelmente irrelevante. Simplesmente não há maneira de saber". Como experiência, continua ele, "é *análogo* ao deles [...] uma atividade sobrenatural do Espírito que funciona praticamente da mesma maneira, e que para muitos dos seus praticantes tem valor semelhante ao descrito por Paulo".[96] Essa explicação posterior é ainda mais assustadora. Agora parece, a não ser que eu esteja enganado, que a julgar pela questão das línguas, já não se trata só de que "obviamente todos os dons continuam até à consumação". Pelo contrário, o que temos hoje não passa de análogos que revelam certas semelhanças com seus supostos equivalentes no NT.

[94]*Empowering presence*, p. 893, incluindo a nota de rodapé 20; v. Gordon Fee, *Gospel and Spirit*: issues in New Testament hermeneutics (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), p. 75-7.

[95]Ibid., p. 167-8. Essa dificuldade é expressa por outros continuístas; e.g., *Teologia sistemática*, p. 917: "De qualquer modo, é provável que nossas conclusões sejam um tanto incertas".

[96]*Empowering presence*, p. 890, nota de rodapé 17 (grifos do autor).

Essas concessões (o uso dessa palavra não parece ser injusta) no tocante às línguas, à palavra da sabedoria, e à palavra do conhecimento, juntamente com o fato já observado, de que os continuístas não conseguem concordar entre si quanto à definição de profecia, o que nos leva à seguinte indagação: Se o Espírito de Deus, o Espírito da verdade e da ordem, está realmente restaurando, em ampla escala, esses dons proféticos à igreja, poderia haver, conforme de fato há, tamanha ambigüidade e confusão, sem falar em divisão, no tocante a eles? O Espírito, que concede os dons a fim de unificar e de edificar, opera dessa maneira ambivalente e incerta?

Essas perguntas nos levam à observação final a respeito da nossa situação contemporânea. Suponho que nesse assunto, o que está em operação aqui, talvez mais do que qualquer outra coisa — especialmente no contexto da igreja ocidental, onde o exercício secularizado da razão e a autonomia deística do iluminismo têm mantido domínio maligno durante tanto tempo — é o desejo de uma experiência compensadora do sobrenatural que acentue as capacidades intuitivas e não-racionais de nossa humanidade.[97] É bem possível que esse desejo abranja preocupações legítimas, que precisam ser exploradas. Mas *essa* agenda, como tal, é estranha ao NT. Particularmente, quando é imposta às passagens a respeito dos dons proféticos, resulta em inevitável confusão a respeito desses dons (incluindo a respeito da sua cessação).

C. A VIDA ECLESIÁSTICA HOJE

Obviamente, não poderei comentar sobre o exercício contemporâneo de dons que não acredito estar presentes na igreja hoje. Pode ser apropriado, no entanto, fazer algumas observações breves a respeito dos dons espirituais em geral, mesmo que seja só para dissipar determinados conceitos errôneos a respeito da posição cessacionista que eu, assim como outros, defendo.

1. Nem todos os dons cessaram. Asseverar isso talvez dê a impressão de que isso envolve uma escolha e opção, arbitrária, de qual deles permanece. Entretanto, o NT, conforme procurei

[97]Esse desejo se torna especialmente evidente no ensaio de Lederle, *Life in the Spirit and worldview*.

demonstrar, fornece diretrizes. Alguns dons, tais como os dons proféticos, funcionavam como parte do princípio "canônico" para a igreja durante o período da fundação, no qual os documentos do NT estavam sendo escritos. Completado o NT, e fechado o cânon, semelhantes dons cessaram. A mesma conclusão pode ser tirada no caso dos dons de sinais, vinculados à fundação da igreja pelos apóstolos. Nos demais, os dons continuam mais ou menos conforme os achamos no NT.

Além disso, dentro do perfil global do NT, as Cartas Pastorais, no seu conjunto, podem ser consideradas a provisão apostólica para o futuro pós-apostólico da igreja, de modo que ajudam na identificação de continuidades e de descontinuidades. Quanto à revelação de modo específico, a palavra de Deus para a igreja hoje, a única provisão que oferece é para o ensino e a pregação (e.g., 2Tm 1.13; 2.2), sob a supervisão de presbíteros (1Tm 3.2; 5.17; Tt 1.9) enfocando o "depósito" apostólico (1Tm 6.20; 2Tm 1.14; v. Jd 3: "a fé uma vez por todas confiada aos santos").

2. Devemos reconhecer a grande vitalidade dos dons espirituais. Quando comparamos entre si as listas mais freqüentemente debatidas (Rm 12; 1Co 12; Ef 4), observamos certa coincidência entre elas, mas também diferenças. Esse padrão revela que, seja individualmente, seja no seu conjunto, não são exaustivas, mas fornecem uma amostragem típica dos dons. Confinar nossa atenção a essas listas, conforme tão freqüentemente acontece, é o mesmo que limitar os dons indevidamente.

O próprio Paulo, ensinando a respeito de uma série de questões conjugais, fornece um indício das dimensões amplas envolvidas: "Cada um tem o seu próprio dom da parte de Deus; um de um modo, outro de outro" (1Co 7.7; a ocorrência seguinte da palavra grega *charisma* é seu emprego múltiplo nos caps. 12—14). Paulo está dizendo que, para o crente, a questão de se casar ou não se casar precisa ser respondida em termos do "dom" (espiritual) da pessoa; a sexualidade e a espiritualidade não podem ser separadas.

Isso é o que deveríamos esperar, pois o Espírito de Deus nada mais é que o vento de uma nova criação. Quando o Espírito se apodera de nós, ele nos reivindica por completo, dos pés à cabeça. Podemos, portanto, sinceramente dizer, que tudo quanto da minha pessoa é aproveitado no serviço de Cristo e de sua igreja — até mesmo as aptidões e capacidades que possuía antes de me tornar crente — é dom espiritual.

3. Em 1Pedro 4.10, a única ocorrência no NT de *charisma*, a não ser pelos textos de Paulo, Pedro resume aspectos importantes dos seus ensinos sobre os dons espirituais. "O dom que [cada um] recebeu" indica a plena gama e a ampla distribuição de dons na igreja. "Servir aos outros" captura a dimensão ministerial essencial para seu exercício (v. 1Co 12.4-6); os dons visam capacitar-nos a fazer a favor do próximo, para a edificação global da igreja (v. 1Co 12.7; 14.12). "Administrando fielmente a graça de Deus em suas múltiplas formas" (1Pe 4.10) ressalta, de novo, tanto a diversidade dos dons quanto seu propósito ministerial, com a importante lembrança de que provêm da graça de Deus revelada em Cristo (cf. v. 11*b*).

O versículo seguinte aumenta o nosso entendimento com um perfil valioso, segmentado em duas partes, da gama inteira dos dons espirituais: "Se alguém fala [...]. Se alguém serve...". Pedro diz que todos os dons, em sua diversidade, podem ser reduzidos a um ou outro de dois tipos básicos: dons verbais e dons de ação. Os dons espirituais, em outras palavras, são todos os modos de o evangelho ser ministrado em palavra ou em ações.

4. Como determino quais são meus dons espirituais? Trata-se de uma pergunta prática e multifacetada, e pelo menos o seguinte pode ser dito aqui para responder a esse questionamento: o que *não* se deve fazer é adotar a abordagem do "inventário espiritual" e perguntar: O que é que eu gostaria de ter como especialidade espiritual? O que é espiritualmente o "meu jeito" que me coloca à parte de outros crentes? O NT quer que adotemos uma abordagem mais funcional ou situacional para a identificação dos dons espirituais. A pergunta essencial é a seguinte: Quais necessidades existem na situação em que Deus me colocou? Nas circunstâncias em que me acho, quais são as oportunidades específicas para servir aos outros? À luz desse perfil duplo, em 1Pedro 4.11, quais os modos específicos pelos quais posso ministrar o evangelho de Jesus Cristo?

Fazer a pergunta dessa forma (com oração e reflexão, e em consulta com outros crentes, especialmente com os presbíteros da igreja) contribuirá grandemente, não somente para a identificação dos nossos dons espirituais, mas também, e de modo mais importante, para realmente exercê-los.

D. PERIGOS

Ao passar em revista tudo o que escrevi aqui, estou consciente que posso ter, sem querer, representado erroneamente as opiniões de outras pessoas, ou de ter falado em nome delas. Caso isso tenha acontecido, peço desculpas e aguardo as respectivas correções.

Perigo ainda maior é perdermos, em situações de controvérsia entre crentes, nossas perspectivas, especialmente no tocante ao nosso vínculo comum em Cristo. É demasiadamente fácil para os cessacionistas negligenciar ou depreciar a obra genuína do Espírito de Deus nos crentes (e no meio deles) que se identificam como carismáticos ou pentecostais, (embora possamos continuar a discordar sobre todos os aspectos como isso acontece!).

Suspeito que um perigo específico para os cessacionistas seja, na nossa preocupação com os excessos percebidos e as tendências malsãs de outras posições, que nos esqueçamos do compromisso, expressado no início, com a incalculabilidade da atividade do Espírito. Muita conversa a respeito do Espírito acarreta o risco de diminuirmos, talvez até mesmo de perdermos, o senso de quão inspiradora de temor reverente é, na realidade, nossa salvação em Cristo, incluindo a obra do Espírito Santo. Em última análise, estamos nos esforçando para falar sobre questões "indescritíveis", simplesmente "indizíveis" (2Co 9.15; 1Pe 1.8). A teologia que não pende espontaneamente para a doxologia, tal como a de Romanos 11.33-36, precisa ser reexaminada. A igreja precisa evitar tal tipo de "cessacionismo", como se fosse uma praga. O maior perigo para a minha posição é, porém, o mesmo que acomete os demais pontos de vista neste simpósio. Trata-se do perigo de violarmos o princípio "não ultrapassem o que está escrito" (1Co 4.6), conforme se aplica, na igreja hoje.

No âmago da Reforma protestante está a redescoberta da clareza das Escrituras, que se interpretam a si mesmas. Essa redescoberta foi tão libertadora e preciosa para os que a experimentaram que não tiveram prioridade superior a não ser a de preservá-la, a qualquer preço. Inexoravelmente — contra o princípio da tradução de Roma, por um lado, e contra a Reforma radical com suas alegações de revelações extrabíblicas, por outro lado — foram forçados a contender a favor da inseparabilidade entre

a Palavra e o Espírito (*Spiritus cum verbo*), do vínculo inquebrável entre a operação do Espírito e a Palavra escrita. Os reformadores estavam determinados a nada escutar, a não ser "o Espírito Santo falando nas Escrituras" (*Confissão de fé de Westminster*, 1.10). Arriscaram tudo por aquela mensagem contemporânea e sempre nova, por aquela voz sempre aplicável e relevante, em sua exclusividade (*sola*) plena (porém não isolada), totalmente suficiente e não mitigada.

Essa luta não acabou; é perene e contém o potencial para subverter o poder da Reforma hoje. Em nome do Espírito, alguns continuam a colocar a tradição da igreja quase em pé de igualdade com as Escrituras, ao passo que outros alegam ter novas revelações — e orientação — à parte das Escrituras. Contudo, nada em *paridade* com as Escrituras, e nada *à parte* das Escrituras — essa questão permanece tão crucial para a igreja hoje como qualquer outra.

Réplica da posição

ABERTA, PORÉM CAUTELOSA

a Richard B. Gaffin Jr.

Robert L. Saucy

A combinação feliz do pensamento teológico com a exegese de passagens específicas, feita por Gaffin, serve para apresentar uma posição cessacionista muito competente. Especificamente, a ênfase à vinda do Espírito dentro do arcabouço global da história da Redenção foi excelente e, na minha opinião, altamente relevante para muitas das questões envolvidas no debate inteiro. Ter apresentado seu argumento sem procurar um cessacionismo explícito em relação à chegada do "perfeito" em 1Coríntios 13.8-10 também foi um aspecto positivo.

Concordo, basicamente, com muitas conclusões tiradas nesse ensaio, incluindo o que entendi ser seus argumentos primários. Estes são que a vinda do Espírito no Pentecoste foi parte integrante da salvação cristã e, portanto, não a segunda dimensão da obra do Espírito, que nem todos os crentes alcançam, e que a era apostólica foi o período fundamental na história da igreja, que não fornece o modelo para a totalidade da história eclesiástica.

O primeiro argumento do dr. Gaffin — de que a vinda do Espírito era, na realidade, a conclusão do ato salvífico da primeira vinda de Cristo e, portanto, pertence a todo participante da salvação em Cristo — foi sublime. Talvez, ainda mais pudesse ter sido dito, em resposta a alguns que tentam fazer uma nítida divisão no ministério do Espírito, entre a regeneração e o revestimento do poder. Assim podem concordar que o crente recebeu o

ministério do Espírito na nova aliança — a regeneração e a união com Cristo — em contraposição à experiência pentecostal do revestimento de poder. O lugar central do "batismo no Espírito" nas predições dos evangelhos (v. Mt 3.11 e paralelas) é imediatamente anterior ao Pentecoste em Atos 1.5, e especialmente a explicação por Pedro do Pentecoste como o cumprimento do derramamento do Espírito Santo prometido no AT, torna impossível essa divisão. A vinda do Espírito no Pentecoste foi *o* dom do Espírito em cumprimento da promessa da nova aliança e, como tal, faz parte integrante da salvação segundo a nova aliança, e não uma segunda bênção que alguns crentes nunca alcançam. A apresentação pelo dr. Gaffin do Pentecoste como um avanço da história do programa divino para a salvação, em vez de ser um paradigma para os crentes individuais no decurso da presente era, demonstra que somente os crentes que viveram durante essa transição puderam experimentar um relacionamento em duas etapas com o Espírito.

A ênfase dos cessacionistas na incomparabilidade dos apóstolos e do seu ministério também me parece bíblica. Esse fato claramente levanta questões para os que argumentam que todos os dons permanecem essencialmente iguais durante toda a história da igreja. Concordo, também, que embora os milagres, por certo, servissem para outros propósitos, tais como expressões de misericórdia e de encorajamento, o emprego bíblico mais destacado do termo "sinais", com relação ao ministério de Cristo nos evangelhos e ao ministério dos apóstolos e de outras pessoas em Atos, visa a nos levar à conclusão de que a função primária dos milagres era servir como "sinais" que confirmavam a validade dos apóstolos como testemunhas inspiradas da ação salvífica de Cristo.

Concordo, também, de coração, com a apresentação por Gaffin da profecia bíblica como expressão verbal inspirada, e com sua rejeição da forma inferior de profecia que incluísse pensamentos humanos falíveis. Embora "profecia" tenha sido usada para referir-se à pregação, assim como no caso dos Reformadores, e sabedoria e entendimento incomuns tenham sido referidos casualmente como "proféticos", a tentativa de descobrir uma graduação bíblica da profecia revelatória, desde a inspiração parcial e a falibilidade até a inspiração total e infalibilidade, é, pelo que eu saiba, de origem recente e difícil de sustentar com base nas evidências bíblicas.

A ênfase na obra do Espírito em relação ao crente, que realmente faz parte da nossa salvação escatológica, a saber, sua presença santificadora na vida comum que promove o fruto que pertence à vida eterna, também parece estar em harmonia com a doutrina apostólica. Que os dons espirituais miraculosos cessarão quando cessar a era presente, demonstra — como Gaffin observa de modo apropriado — que embora sejam manifestações da essência do Reino, não se constituem no próprio Reino.

Embora eu não possa chegar a todas as conclusões tiradas por Gaffin, seu enfoque sobre a doutrina primária das Escrituras, no tocante ao ministério do Espírito na vida do crente, juntamente com o seu reconhecimento de que Deus ainda opera milagrosamente a favor do seu povo, leva-me a concordar que a posição cessacionista esposada não coloca o Espírito "em uma caixa". Pelo contrário, é a tentativa de compreender o poder de Deus em relação à verdade de Deus, claramente ensinada nas Escrituras.

Embora concorde com muitas das ênfases da posição cessacionista, algumas das conclusões que exigem a cessação completa dos dons milagrosos vão além, segundo a minha opinião, dos ensinos explícitos das Escrituras ou das deduções necessárias dos princípios teológicos das Escrituras. De vários modos, a posição expressa é de que o encerramento da era apostólica exige a cessação de todas as manifestações do dom de profecia. A "cessação do dom verbal de revelação do apostolado" (p. 47), a conclusão da revelação fundamental, e o fechamento do cânon (p. 46-7) exigem, conforme diz o articulista, a cessação da profecia, de modo que hoje só possam existir a revelação escrita ou a revelação geral (p. 54-5).

Mas as Escrituras chegam claramente a essa conclusão? O próprio Gaffin reconhece que seria errado argumentar que Lucas pretendia demonstrar que "os dons milagrosos e as experiências do poder cessaram juntamente com a história por ele documentada" (p. 40). Se esse for o caso, como, então, poderemos acreditar que qualquer continuação dos dons além dos tempos dos apóstolos "rompe com o que para Lucas forma um conjunto" (p. 40)? Concordo plenamente que as Escrituras demonstram que a preponderância da atividade milagrosa está ligada aos apóstolos e com alguns outros que, juntamente com eles, testificam de modo inspirado a obra

salvífica de Cristo. Mas será que isso vincula *todos* os dons milagrosos a esse período de revelação fundamental?

O cessacionista certamente tem razão, portanto, em indicar que as Escrituras não dizem expressamente, em nenhum lugar, que os dons milagrosos continuarão. Essa falta de ensinamento explícito torna difícil afirmar o cessacionismo ou o continuísmo como o ensino das Escrituras. A tentativa feita por Gaffin para vincular aos apóstolos os dons milagrosos, mediante o argumento de que toda a profecia se relacionava à fundação da igreja, também parece ir além das Escrituras. Além disso, embora concorde que os profetas estavam envolvidos no ministério fundamental de tornar conhecido o mistério de Cristo, a pergunta a ser feita é a seguinte: A *totalidade* da profecia estava "vinculada à ação redentora" (p. 56) de tal maneira que, uma vez completada a revelação fundamental, cessaram todos os dons verbais de revelação (p. 46)?

A consideração das várias manifestações da profecia no registro bíblico torna difícil afirmar isso. Em primeiro lugar, não fica claro, que algumas das profecias testemunham a ação salvífica de Cristo. A profecia de Ágabo a respeito da fome futura resultou em ajuda para os que estavam em Jerusalém, ato que, sem dúvida, ajudou a estreitar os laços entre os crentes gentios em Antioquia com os judeus em Jerusalém. Mas de que maneira essa profecia revela o mistério de Cristo?

Tenho certeza de que nenhum cessacionista deseja alegar que todas as profecias são canônicas. Entretanto, a insistência em vincular a profecia ao cânon quase parece afirmar isso. Fica claro que tanto o AT quanto o NT indicam que havia muitas profecias que nunca foram incluídas nas Escrituras canônicas. Em alguns casos, o relato nos conta que certos indivíduos profetizavam (At 15.32; 21.9); em outros, simplesmente nos informa que a profecia acontecia na igreja (e.g., 1Co 14; 1Ts 5.19). Mas o conteúdo de nenhuma dessas profecias está incluído nas Escrituras. Por certo, algumas delas relacionavam-se ao mistério de Cristo. Outras, provavelmente, revelassem a vontade de Deus para uma situação específica (v. o envio de Paulo e Barnabé, At 13.2). Havendo a evidência de profecias que não são canônicas, e com nenhuma declaração explícita na Bíblia de que a profecia cessou com o fim da revelação

canônica, o vínculo entre a profecia e as Escrituras canônicas não parece tão claro como afirma a posição cessacionista.

Além disso, se as Escrituras asseveram expressamente a cessação da profecia juntamente com o encerramento da era apostólica e do cânon, como devemos tratar a predição de profetas no futuro? Quer a duas testemunhas em Apocalipse 11 representem dois indivíduos, quer simbolizem a igreja que testifica, são descritos como "profetas" (v. 10), que exercem o ministério de "profetizar" (v. 3,6), que é acompanhado por atividades milagrosas.

Parece existir evidência clara de que a profecia cessou, ou pelo menos, mudou radicalmente depois do encerramento do cânon do AT. Essa conclusão, porém, não foi tirada dos ensinos do próprio AT, mas da experiência de ausência de profecia entre o povo de Deus. Semelhantemente, quando a profecia voltou a ser reconhecida, pois estava presente na nova obra de Cristo, foi reconhecida em virtude da sua manifestação válida.

Sem tentarmos fazer uma analogia direta, parece que os crentes hoje estão em uma situação um pouco semelhante. As Escrituras não ensinam com clareza a cessação das profecias. Embora liguem a profecia ao período fundamental, não demonstram que *toda* a profecia é *desse período.* A história da igreja demonstra com clareza que a manifestação da profecia mudou radicalmente desde a era apostólica. Tendo em vista esses vários fatores, bem com o conhecimento de que Deus ainda apresentará profetas, parece que não podemos asseverar a impossibilidade de a profecia ocorrer hoje. Mas não podemos dizer, tampouco, que ocorre da mesma maneira que ocorria nos tempos do NT. Devemos estar abertos diante do que Deus deseja fazer, avaliando, no entanto, todos os fenômenos segundo os critérios bíblicos.

Tenho, ainda, restrições no tocante ao argumento de Gaffin de que a possibilidade de existir a profecia hoje seja necessariamente uma ameaça contra a canonicidade do NT e que, inevitavelmente, relativiza a suficiência e autoridade das Escrituras (p. 46-8). Concordo que toda a profecia bíblica é inspirada e, portanto, infalível. Estamos, portanto, obrigados a obedecer qualquer ordem profética da parte de Deus. Mas é difícil entender como todas as palavras (e até mesmo ordens) proféticas são um desafio ao cânon. Se tomarmos por certo que Paulo e

Barnabé foram enviados em obediência a uma palavra de revelação (At 13), como esse fato acrescenta ao cânon ou, de alguma forma, entra em concorrência com a autoridade dele?

Muitas profecias, tanto nos tempos do AT quanto do NT, nunca foram escritas para se tornar parte do cânon: diretrizes específicas, por exemplo, tais como a igreja em Antioquia recebeu no tocante a Paulo e Barnabé; a predição de uma fome, como aconteceu com Ágabo; a aplicação apropriada da verdade canônica, assim como na pregação profética do AT. De qualquer forma, não consigo perceber como todas as expressões verbais proféticas relativizam o cânon de alguma maneira, ou fazem acréscimos a ele. Gaffin emprega a declaração de Paulo aos coríntios: "Não ultrapassem o que está escrito" (1Co 4.6) para apoiar seu argumento de que a noção da profecia hoje é ameaça contra o cânon. Embora não vivamos no mesmo período do cânon aberto no qual viviam os coríntios, esse texto bíblico demonstra, na realidade, que podemos nos manter fiéis às Escrituras canônicas em relação aos assuntos sobre os quais discorre, e ainda assim acolher profecias como as da igreja de Corinto.

Os cessacionistas têm razão em sustentar a doutrina bíblica de que as Escrituras são totalmente suficientes para nos equipar para toda boa obra (2Tm 3.16). Ao enfatizar os ensinos da Palavra escrita, estão seguindo fielmente o padrão apostólico, especialmente o de Paulo nas Epístolas Pastorais. Mas o que significa dizer que o Espírito Santo está limitado à Palavra escrita e que sua voz hoje é simplesmente a "mensagem contemporânea e sempre nova" por meio das Escrituras (p. 67)?

Embora as Escrituras sejam o cânon da verdade, será que o Espírito não revela, tanto individual quanto corporativamente, em uma igreja, seu desejo em situações específicas que vão além do que uma pessoa possa legitimamente interpretar em qualquer passagem bíblica? Se semelhante orientação pelo Espírito não compromete a suficiência das Escrituras, por que isso aconteceria se semelhantes direções fossem dadas, às vezes, por meio da revelação inspirada? O argumento de Gaffin, no sentido de que semelhantes profecias podem "desviar a atenção das Escrituras, especialmente quanto às questões práticas e prementes da vida" (p. 54) é bem aceitável. A direção das Escrituras, que apontam para si mesmas como a verdade que Deus usa para inaugurar e nutrir a vida, exclui

qualquer profecia que entre em competição com elas. A maior parte da profecia nas Escrituras foi dada por meio de quem amava e punha em prática a revelação divina feita anteriormente. O fato de os profetas poderem profetizar não desviava, de modo algum, sua atenção da revelação que Deus já outorgara por meio de Moisés. Assim também, a maior parte das percepções e diretrizes da orientação divina vem àqueles cujos corações transbordam com as verdades das Escrituras. A possibilidade de Deus outorgar revelação profética a seu povo, visando circunstâncias específicas em conformidade com sua vontade, portanto, não precisa desviar o crente das Escrituras como sua fonte de vida espiritual e cânon de fé e prática.

Finalmente, Gaffin subentende que a profecia não pode ocorrer porque não pode ser testada pelas Escrituras. Algumas delas, tais como as de Ágabo, são tão específicas que as Escrituras não lidam diretamente com elas (p. 53). Mas se reconhecermos que as profecias de Ágabo não podiam ser testadas à luz das Escrituras (e isso parece válido), como puderam verificar que essas profecias provinham de Deus? Sem entrarmos em todos os detalhes que porventura pudessem estar relacionados à resposta dessa pergunta, certamente parece válido concluir que os mesmos meios usados para validar as profecias de Ágabo podem ser aplicados às profecias contemporâneas. Portanto, o fato de nem todas as profecias poderem ser testadas pelas Escrituras não parece exigir o cessacionismo.

A força da posição cessacionista acha-se na evidência que demonstra que houve um período fundamental na igreja, diferente da história que veio a seguir. Concordo que isso tem ramificações para a questão da continuação dos dons milagrosos na igreja, o que apresenta alguns argumentos irrefutáveis contra os que deixam de ver quão incomparável é esse período. Não estou convencido, entretanto, que é possível afirmar, a partir das Escrituras, que o reconhecimento desse período fundamental leve à cessação subseqüente de todas as manifestações dos dons espirituais miraculosos na igreja.

Réplica da

TERCEIRA ONDA

a RICHARD B. GAFFIN JR.

C. SAMUEL STORMS

Minha resposta ao ensaio de Richard Gaffin será inevitavelmente seletiva. Optei por enfocar dez questões fundamentais que, segundo creio, definem a diferença entre os cessacionistas e, para empregar o termo de Gaffin, *continuístas* tais como eu mesmo e Oss. Minha discordância com os argumentos dele a favor do cessacionismo, embora seja vigorosa, não diminui, de modo algum, meu profundo respeito por ele, tanto como estudioso da mais alta categoria, quanto, o que é mais importante, como irmão em Cristo.

1. Gaffin levanta objeções, e com razão, à descrição dos cessacionistas como defensores do racionalismo deísta. No entanto, é verdade que os cessacionistas geralmente revelam ceticismo no tocante às afirmações pós-apostólicas quanto ao sobrentural, ceticismo que parece estar alimentado pela crença de que, se for possível uma explicação natural de um fenômeno, esta é a mais provável. Os cessacionistas não esperam, geralmente, que o Espírito Santo opere de modo abertamente sobrenatural e milagroso, e geralmente não estão tão dispostos, como outros, a achar a causa de certos fenômenos de caráter físico e espiritual na interação dinâmica entre seres espirituais (anjos e demônios) ou na ação imediata da terceira pessoa da Trindade.

Em parte porque acreditam que a atividade carismática do Espírito se concentra no chamado período "fundamental" no primeiro século da vida eclesiástica. Mas também pode ser

devido ao impacto combinado, embora muitas vezes pouco consciente, de vários fatores, tais como a preocupação com os perigos do que consideram ser subjetivismo excessivo, o desejo pela moderação e calma, a falta de experiência com os fenômenos carismáticos,[1] e um desdém, velado, pela forma de piedade muitas vezes sem sofisticação e anti-intelectual, de quem às vezes está demasiadamente dispostos a ver o sobrenatural nos incidentes rotineiros da vida diária.

2. Gaffin apela ao propósito do Pentecoste na história da redenção como base para rejeitar a noção pentecostal tradicional da "segunda bênção". Embora eu concorde com ele no tocante à posição do batismo no Espírito na *ordo salutis*, seu argumento poderia facilmente ser usado para comprovar mais do que deveria.

Gaffin argumenta que o Pentecoste pertence à consumação, de uma vez por todas, da nossa redenção, e não à sua aplicação contínua, nem à apropriação dos seus benefícios no decorrer do tempo. É por isso que o que aconteceu naquele dia não pode ser o paradigma permanente para a experiência cristã subseqüente. Tal conceito, porém, é enganoso. Embora seja verdade que o *dia* do Pentecoste, quando o Espírito foi derramado de modo sem precedentes, fosse único, isso não subentende, de modo algum, e muito menos requer, que os cristãos nas eras posteriores não experimentassem o Espírito e o seu poder da mesma maneira que os 120 que se reuniram no cenáculo (tenho em mente o dom de línguas, a profecia, e a experiência de sonhos e visões em At 2.5-21, e não o som proveniente do céu nem as "línguas de fogo" nos v. 2 e 3).

Devemos perguntar: "Em que sentido o Pentecoste serve como evento único?" O Pentecoste não é simplesmente a etapa *final* da obra salvífica de Cristo; é também a *primeira* etapa da obra do Espírito na igreja, para revesti-la de poder. Aqueles na igreja primitiva relembram o Pentecoste menos por ter sido incomparável, e mais por ter sido *inaugural*.

Gaffin diz que a obra salvífica de Cristo Jesus "atinge seu auge" (p. 32) no batismo com o Espírito no Pentecoste, a "culminação" do ministério do Messias. Mas semelhante terminologia não deve obscurecer o fato de que o Pentecoste é igualmente o

[1]V. as considerações de Jack Deere a respeito desse assunto em *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 54-7.

início da obra nova contínua do Messias na vida de todos os que a aceitam. Ninguém nega que o Pentecoste seja a culminação da obra de Cristo. Afinal, Cristo prometeu, ao partir desta terra, que enviaria o Espírito. A pergunta em pauta é: Cristo enviou o Espírito Santo para *fazer o quê?* A perspectiva de Lucas é que o Pentecoste é uma articulação da história da redenção, na qual se movimentam tanto a consumação histórica de Cristo, e sua aplicação, aos cristãos no futuro, a todos quantos crerem.

Pedro diz a respeito do Pentecoste: "Isto é o que foi predito" (At 2.16) por Joel que aconteceria nos "últimos dias" — o período da história da redenção que, segundo sabemos, é a era da igreja (v. 1Co 10.11; 1Tm 4.1; 2Tm 3.1; Hb 1.2; 1Pe 1.20; 2Pe 3.3), na qual a obra do Espírito, a atividade de revelação, é democratizada entre o povo de Deus. Nada na linguagem de Pedro sugere que ele considerava a experiência e o comportamento dos 120 restritos no tempo, nem indisponíveis a outras pessoas. Pelo contrário, a "promessa" do dom do Espírito Santo — que inspira o ministério profético e as experiências de revelação — "é para vocês, para os seus filhos e para todos os que estão longe, para todos quantos o Senhor nosso Deus chamar" (At 2.38,39).

Não vejo razão bíblica para considerar o Pentecoste mera "culminação" de uma série de eventos únicos. É, também, a "inauguração" da aplicação experimental das bênçãos espirituais que aqueles eventos tinham o propósito de conseguir. Gaffin parece reconhecer esse fato quando fala das "conseqüências duradouras" (p. 35) do Pentecoste. Com certeza, porém, Pedro as identifica como a doação dos dons espirituais, tais como as línguas, a profecia, bem como outras expressões de atividade revelatória (sonhos e visões, especificamente).

A essência do Pentecoste, segundo Pedro resume, é dupla: prenuncia 1) a presença permanente do Espírito Santo e 2) seu derramamento universal ("todos os povos"). Exatamente. Mas com qual finalidade o Espírito é dado? Com que propósito ele está presente? A resposta é, em grande medida, salvífica e cristológica (v. Jo 15.26; 16.14). Mas não é menos carismática: revestir o povo de Deus com poder para a vida e o ministério.

3. Gaffin argumenta que "Atos pretende documentar uma história *completa,* uma época incomparável na história da redenção — "a propagação do evangelho *apostólico,* de uma

vez por todas, 'até aos confins da terra'" (p. 39). Mas Lucas não diz assim em lugar algum. Nunca sugeriu que o que o Espírito Santo fez naquela "história" (Atos) não pode ser esperado nas "histórias" subseqüentes (pós-apostólicas). Nem assevera que Atos era "único" ou "incomparável". Ao passo que todos reconhecem a existência de elementos incomparáveis em Atos e que, portanto, não podem ser repetidos, Lucas não argumenta, em lugar algum, que a obra carismática do Espírito consta entre os elementos inigualáveis. Não percebo coisa alguma em Atos que subentenda, ou assevere, que chegou ao fim o modo de Deus se relacionar com seu povo, o estar ativo nessa "história" específica.

Gaffin apresentou uma premissa que talvez contenha certa medida de verdade, mas falta-lhe a evidência textual na qual pudesse fundamentar a conclusão teológica que dela extrai. Procura-se em vão um texto no qual a obra carismática e sobrenatural do Espírito Santo que acompanhou a expansão do evangelho, e que subseqüentemente caracterizou a vida e ministério das igrejas que foram implantadas, não tem o propósito divino de acompanhar a expansão do evangelho para o restante do mundo nos séculos seguintes, ou que não tem o propósito de caracterizar a vida de semelhantes igrejas.

Gaffin argumenta que "É em termos dessa perspectiva controladora que as experiências milagrosas daqueles no Pentecoste e em outras passagens de Atos têm seu significado" (p. 39). Passa, então, a indicar os sinais, maravilhas e milagres como comprovação desse programa missionário apostólico. Mas seria esse seu único significado e função? Nada disso possui aplicação negativa à perpetuidade dos dons, a não ser que Gaffin possa localizar algum texto, qualquer texto, no qual o propósito exclusivo dos milagres e dos dons carismáticos seja a comprovação da missão apostólica. Gaffin isola *uma* função dos fenômenos religiosos, vincula-a com o período no qual ocorre, e depois conclui que não podem ter nenhuma *outra* função em nenhum *outro* período da história eclesiástica. E assim faz sem um único texto bíblico que assim assevere de modo explícito. Esse tipo de reducionismo é alheio ao NT.

Gaffin atribui ênfase ao grande avanço inaugural do evangelho em Samaria e entre os gentios, e insiste que os fenômenos milagrosos que ocorreram naquelas ocasiões desempenharam

o papel essencial de atestar essa expansão. Concordo. Mas também devemos focalizar as igrejas que formam implantadas e que surgiram e perseveraram na esteira do que é denominado "etapas marcadoras de época" na história da redenção. O ministério do Espírito Santo conforme retratado em Atos, 1Coríntios, Romanos, Efésios, 1Tessalonicenses e Gálatas indica que os fenômenos milagrosos que acompanharam o início e fundação dessas igrejas devem *caracterizar,* também, sua edificação e crescimento. Parece que Gaffin está pedindo que acreditemos que *porque* os dons milagrosos ajudaram a lançar a igreja ao atestar a proclamação original do evangelho, aqueles fenômenos não possuem nenhuma função adicional ou contínua para sustentar e nutrir a própria igreja. Mas essa é uma falsa conclusão, destituída de evidências bíblicas.

Gaffin diz que "Atos 2 e os eventos milagrosos subseqüentes não visam estabelecer um padrão de 'reproduções' do Pentecoste para continuar perpetuamente na história da igreja. Pelo contrário, juntos, se constituem, como já foi dado a entender, um complexo de eventos, completados com o programa apostólico, finalizado, que acompanham" (p. 39-40). Mas por que os eventos milagrosos e os dons carismáticos não podem continuar, sem imaginarmos que nisso estaria envolvida uma "repetição" do Pentecoste? Além disso, a qualidade única do Pentecoste como *evento* histórico da redenção não requer, e nem sequer sugere, a restrição ao período dos dons carismáticos milagrosos. O que Gaffin persiste em "concluir" mediante a inferência teológica não é asseverado, em nenhuma parte, pela própria Bíblia.

Gaffin conclui: "Certamente seria errado argumentar [..] que Lucas pretendia demonstrar que os dons milagrosos e as experiências do poder cessaram juntamente com o história por ele documentada" (p. 40). Considero isso confuso, tendo em vista sua afirmação citada acima, de que os eventos milagrosos em Atos subseqüentes ao Pentecoste *não* são para nos contar, conforme a intenção de Lucas, como será o restante da história eclesiástica. Esses eventos (presumidamente profecias, línguas e curas), de acordo com Gaffin, foram "*completados* pelo programa apostólico, *finalizado,* que acompanham" (p. 40, grifo do autor).

Passa, então, a asseverar que "quanto a isso, observar que em Atos, outros, além dos apóstolos, exercem dons milagrosos

(e.g., 6.8), não vem ao caso. Apresentar esse fato como evidência de que semelhantes dons continuam além dos tempos dos apóstolos "rompe com o que para Lucas forma um conjunto" (p. 40). Discordo. Creio que seja *exatamente* esse o propósito — que o ministério milagroso do Espírito Santo é designado, não exclusivamente para os apóstolos, nem somente para a obra fundamental que realizaram. Se, conforme argumenta Gaffin, os fenômenos milagrosos e o ministério apostólico estão juntos no conceito de Lucas, por que, então, outros, que não são apóstolos, operam milagres? Não basta Gaffin simplesmente asseverar que o fato de haver milagres não-apostólicos é alheio à questão discutida. É um assunto vitalmente importante que o cessacionismo não consegue explicar. Lembremo-nos que é, na realidade, o próprio Lucas que separa esses dois aspectos. Talvez tenha feito assim porque esse *era* seu intento!

Gaffin diz: "Outros exercem semelhantes dons *pela presença e atividade dos apóstolos;* assim fazem sob a 'supervisão apostólica', por assim dizer" (p. 40; grifo do autor). Onde Lucas ou qualquer autor bíblico chega a afirmar isso alguma vez? E mesmo se aceitarmos esse argumento, para que concluiríamos que Deus não quer que a igreja experimente semelhantes dons depois da partida dos apóstolos? Mais uma vez, conclusões universalmente aplicáveis foram deduzidas sem justificativa textual. Ao refletir sobre Atos dos Apóstolos, nada percebo na perpetuidade dos dons milagrosos que ameace a integridade ou a incomparabilidade da era apostólica. Essa incomparabilidade é que foi a primeira, e fundamental, não por ter sido milagrosa.

4. No desejo de manter a conexão fechada entre o ministério apostólico e os dons milagrosos, Gaffin diz que é uma "disjunção que é estranha para Lucas" (p. 40) argumentar que esses últimos atestam a mensagem (o evangelho) e não necessariamente o mensageiro. Mas semelhante distinção dificilmente é estranha para Lucas, pois menciona cristãos não ligados aos apóstolos que operam milagres, e em nenhum lugar atribui seu poder a qualquer relacionamento ou contato físico com os apóstolos. Nem Lucas, nem qualquer outro autor neotestamentário diz que Deus não poderia nem desejaria atestar a mensagem por meio de sinais e maravilhas quando fosse proclamada por crentes comuns. Quando esta informação é combinada com o fato de que vários crentes comuns realmente terem exercitado dons

milagrosos, a distinção que Gaffin alega ser "alheia" a Lucas parece ser bem familiar para este.

5. Gaffin apresenta duas razões para acreditar na cessação dos dons de cura e de operação de milagres.

Em primeiro lugar, argumenta que o próprio NT registra somente em Atos esses dons em operação. E "acompanham [...] a disseminação apostólica única e consumada" (p. 43). Mas em nenhum momento Atos, ou o NT, chega a dizer que o aspecto incomparável nos apóstolos eram os dons ou milagres que realizavam. Como seria possível argumentar que em razão dos fenômenos milagrosos acompanharem a disseminação apostólica do evangelho, estes não podem acompanhar a disseminação não-apostólica do mesmo evangelho? O fato de os apóstolos no século I terem terminado a obra *deles* na divulgação do evangelho não significa que outras obras, em gerações subseqüentes, estão terminadas.

Além disso, custa-me entender como o exercício de dons milagrosos por homens e mulheres considerados cristãos comuns, não ligados aos apóstolos, na igreja em Corinto, cujo propósito era de edificar, encorajar, consolar, e ajudar uns aos outros para serem mais semelhantes a Jesus, pode, de *alguma* forma, ser considerado exclusivamente vinculado à alegada "disseminação apostólica, incomparável e terminada, do evangelho". Essas pessoas não estavam implantando igrejas, nem expandindo o evangelho para além das fronteiras étnicas. Eram simplesmente crentes comuns, enfrentando a vida, e ministrando às necessidades diárias, dores, e problemas de outros cristãos. O mesmo se pode dizer dos crentes em Tessalônica (1Ts 5.19-22), Roma (Rm 12.3-6), Galácia (Gl 3.5) e em outras localidades. Como alguém pode argumentar que semelhantes dons milagrosos perderam sua validade e seu valor prático para levar a efeito o que Deus determinou para eles, simplesmente porque, em certa altura do século I, os apóstolos morreram?

Gaffin argumenta que, por causa da alegada vinculação exclusivista entre o ministério apostólico e os dons milagrosos (que não é asseverado em nenhuma parte das Escrituras), a continuação destes últimos "não [se] pode simplesmente pressupor sua continuação na era pós-apostólica" (p. 44). Ao contrário, quando for observado que Paulo descreve a vida eclesiástica normal em 1Coríntios 12.7-10 que envolve dons

milagrosos cujo propósito é edificar os crentes e santificar-lhes a alma — que em nenhum lugar estão exclusiva nem primariamente vinculados com os apóstolos — ou cuja função está reduzida a acompanhar e atestar o ministério deles, o que deveria ser pressuposto é *precisamente* a continuação de semelhantes dons. Em segundo lugar, Gaffin apela a Tiago 5, passagem sobre a qual fiz minhas considerações no meu ensaio neste livro, o qual submeto à atenção do leitor.

6. A preocupação principal de Gaffin diz respeito aos chamados dons de revelação. Suas considerações focalizam Efésios 2.11-21 (esp. v. 20) e o ministério fundamental dos apóstolos e profetas. Diz que os apóstolos e profetas pertencem ao período fundamental, e não ao da superestrutura. Mas esse conceito desconsidera os versículos 21 e 22, em que Paulo se refere à superestrutura como ainda sendo edificada, por assim dizer, *enquanto Paulo fala/ escreve* (observe o uso consistente do tempo presente nos v. 21,22). Em outras palavras, os apóstolos e profetas no versículo 20, entre os quais Paulo, também estavam contribuindo para a superestrutura — da qual os efésios eram parte contemporânea — simultaneamente com a obra de lançar os alicerces sobre os quais esta estava sendo edificada. Devemos tomar o cuidado de não forçar a metáfora para além do que Paulo pretendia com ela.

Empregando uma analogia, uma vez que um homem estabelece uma companhia, redige seus estatutos sociais, contrata seus funcionários, e faz todo o trabalho essencial para deitar os alicerces para sua futura operação e produção, ele não desaparece necessariamente de cena ou deixa de servir à companhia em outras capacidades. Conforme indica Deere, "o fundador de uma companhia ou sociedade anônima sempre será incomparável no sentido de ter sido o fundador, mas isso não significa que a companhia não pode ter diretores ou presidentes no futuro".[2]

Segundo a opinião de Gaffin, *todos* os profetas do NT operaram como fundadores. Nada existe, porém, para sugerir que "os profetas" em Efésios 2.20 sejam uma referência exaustiva a todos os profetas possíveis na igreja. Por que devemos concluir

[2]Ibid., p. 248.

que o único tipo de atividade profética deve ser "fundamental" quanto à sua natureza, especialmente à luz do que o NT diz a respeito da extensão e efeito do ministério profético? Simplesmente não é possível acreditar que todas as expressões verbais proféticas fizessem parte do alicerce da igreja, lançado de uma vez por todas. O próprio NT não declara isso em nenhum lugar. Além disso, retrata o ministério profético em categorias totalmente diferentes das que Gaffin tenta deduzir de Efésios 2.20. Certamente, nem todos quantos ministravam profeticamente eram apóstolos. Portanto, o fim do cargo apostólico não é argumento a favor da cessação do dom de profecia.

Sugerir que Efésios 2.20 objetiva *todos os profetas possíveis* ativos na igreja primitiva não condiz com tudo quanto lemos a respeito desse dom no restante do NT. Semelhante sugestão exigiria que acreditássemos que todos os que profetizavam no dia do Pentecoste e nos anos que se seguiram, "filhos, filhas, jovens, velhos, servos e servas", estavam deitando os alicerces da igreja. O cessacionista pede que acreditemos que a promessa de Joel 2, longamente aguardada, do derramamento sem precedentes do Espírito Santo "sobre todos os povos" (At 2.17), com sua atividade de revelação resultante de sonhos, visões e profecia, fosse cumprida somente em algumas poucas pessoas, cujos dons funcionaram de modo exclusivamente fundamental, iniciatório e, portanto, de forma temporária! Essa teoria explica adequadamente o texto? A experiência reveladora e carismática do Espírito, predita por Joel, e citada por Pedro, dificilmente pode ser considerada completamente cumprida por uma pequena minoria de crentes durante o decurso de meros sessenta anos, e apenas no século I. Parece, pelo contrário, que Joel 2 e Atos 2, juntos, descrevem a experiência cristã normativa para a totalidade da comunidade cristã na totalidade da era da aliança, denominada "os últimos dias."

O cessacionismo também gostaria que acreditássemos que um grupo de discípulos anônimos em Éfeso (At 19.1-7), que profetizaram quando se converteram (e notemos que nenhum deles voltou a ser mencionado nos registros, em nenhuma outra ocasião), assim fizeram com o propósito de deitarem os alicerces da igreja. Forçar as evidências, também, é pensar que as quatro filhas de Filipe faziam parte da fundação, de uma vez por todas, da igreja (21.9).

Segundo a tese de Gaffin, toda a atividade profética é atividade de deitar os alicerces. Mas se assim fosse, Paulo não teria falado da profecia como um dom outorgado a pessoas comuns "visando o bem comum" do corpo de Cristo (1Co 12.7-10)? Devemos acreditar que Paulo exortou todos os crentes, em todas as igrejas, a buscar com dedicação exercer significância fundamental para a igreja universal (1Co 14.1, 39)? Pelo contrário, a profecia deve ser desejada porque seu propósito é comunicar revelação da parte de Deus que "encorajará" os desencorajados, "consolará" os desconsolados, e "fortalecerá" os fracos e indoutos (1Co 14.3).

Além disso, devo perguntar como a revelação dos pecados secretos de algum incrédulo nas igrejas de Corinto, de Tessalônica, de Roma, de Laodicéia, e por toda a terra habitada — cobiça, concupiscência, ira, egoísmo — funcionam para deitar os alicerces, de uma vez por todas, da igreja universal de Jesus Cristo? Mesmo assim, a atuação aqui mencionada é um dos propósitos primários do dom profético (1Co 14.24-25).

Gaffin acredita que as línguas também são um dom de revelação e, portanto, profético. Se assim fosse, teríamos revelação não-canônica vinda aos cristãos individuais para sua edificação pessoal, que *não* deveria ser partilhada com a congregação em geral na ausência de um intérprete (1Co 14.28). Como se poderia conceber que semelhante revelação particular pudesse contribuir para a fundação, de uma vez por todas, da igreja em geral?

Paulo esperava, em cada ocasião que os cristãos se reunissem para a adoração que, pelo menos potencialmente, "cada um" dos crentes comparecesse com uma "revelação" entre outras coisas, como contribuição ao culto (1Co 14.26). Esperava que parte normal da experiência cristã fosse receber dados de revelação ou "impressões" da parte de Deus. É difícil ler suas instruções para o culto público e ainda concluir que considerava que todo o ministério de revelação e, portanto, profético, fazia parte do alicerce fundamental da igreja universal. Deve ter havido milhares e milhares de revelações e expressões verbais proféticas somadas nas centenas de igrejas no decurso dos anos entre o Pentecoste e o encerramento do cânon do NT. Devemos acreditar que essa multidão de pessoas, com um número ainda maior de palavras proféticas, constituísse o alicerce, lançado uma vez por todas, na igreja?

Gaffin parece acreditar que, uma vez que os apóstolos e profetas cessaram de funcionar como os que lançavam os alicerces, pararam totalmente de funcionar — como se o único propósito para os apóstolos e profetas fosse lançar os alicerces da igreja. O NT não diz isso em nenhum lugar, e muito menos em Efésios 2.20. O máximo que esse texto diz é que tão logo os apóstolos e profetas deitaram os alicerces de uma vez por todas, cessaram, posteriormente, de funcionar *nessa capacidade.* Nada, porém, sugere que tenham deixado de funcionar em outras capacidades, e muito menos que tenham cessado totalmente de existir. Certamente é verdade dizer que *somente* os apóstolos e profetas deitaram os alicerces da igreja, mas isso não significa, nem de perto, que foi essa a *única* coisa que fizeram.

Resumindo, o retrato oferecido em Atos, 1Coríntios, Romanos, e 1Tessalonicenses sobre quem podia profetizar e como a profecia devia ser exercida na vida da igreja, simplesmente não se encaixa com a asseveração cessacionista de que Efésios 2.20 descreve todos os profetas possíveis, dos quais cada um teria participado da fundação, definitiva da igreja. Ali, pelo contrário, Paulo está descrevendo um grupo limitado de profetas que tinha íntima conexão com os apóstolos, em que tanto aqueles quanto estes falavam palavras de qualidade em relação às Escrituras, e essenciais para a fundação da igreja universal.

7. Gaffin levanta objeções contra a possibilidade de revelações pós-canônicas pela razão de que estaríamos "obrigados a prestar atenção e nos submeter" (p. 49) a ela da forma como o fazemos com as Escrituras, propriamente dita. À parte do fato de que isso pressupõe erroneamente que as profecias contemporâneas produzem palavras infalíveis da parte de Deus, do mesmo tipo das Escrituras, trata-se de um problema que o próprio cessacionista terá que enfrentar. Como os cristãos tessalonicenses, por exemplo, eram "obrigados a prestar atenção e submeter-se" (lit.: "agarrar-se a"; 1Ts 5.21) às palavras proféticas que receberam, não menos do que às Escrituras nas quais se acha essa própria ordem? Segundo parece, Paulo não receava que o modo de eles corresponderem à palavra profética falada subvertesse a autoridade ou a suficiência da revelação escrita (as Escrituras) que ele mesmo estava em vias de enviar-lhes. O fato em pauta é o seguinte: a revelação não-canônica

não era inconsistente com a autoridade das Escrituras *naqueles tempos,* e nem precisa ser *agora.* Essa declaração torna-se especialmente verdadeira se, conforme argumentei no meu ensaio, a profecia contemporânea não produz, necessariamente, palavras infalíveis da parte de Deus.

Alguém talvez pergunte: "Mas como nós, que vivemos no mundo do cânon fechado, no século XX, devemos corresponder à revelação não-canônica?" A resposta é: "Da mesma forma que os cristãos correspondiam a ela no mundo do cânon aberto, no século I, a saber, por meio de sua avaliação à luz das Escrituras" (que para eles eram emergentes e, portanto, parciais, ao passo que para nós são completas). Semelhante revelação teria para nós, hoje, a mesma autoridade que tinha para eles. Além disso, estamos em condições muito melhores que a igreja primitiva, por termos a forma definitiva do cânon, à luz do qual podemos avaliar as reivindicações à revelação profética. Se, naquele tempo, tinham a capacidade de avaliar a revelação profética (e Paulo acreditava que sim, conforme comprovam suas instruções em 1Co 14 e 1Ts 5), logo hoje estamos muito mais capacitados! Se houver alguma diferença entre as duas situações, as reivindicações contemporâneas da revelação profética devem ser mais fáceis de ser avaliadas e respondidas que semelhantes reivindicações no século I.

Portanto, já que a revelação não-canônica não era uma ameaça à autoridade final das Escrituras nas suas formas emergentes, deve, menos ainda, postular uma ameaça às Escrituras na sua forma final. Já que os cristãos no século I tinham a obrigação de crer nas Escrituras e obedecer a elas no período do cânon aberto, simultaneamente com a revelação profética não-canônica, não existe motivo para acreditar que a revelação não-canônica no período de cânon fechado na história eclesiástica constituísse, tampouco, um problema.

Em estilo semelhante, Gaffin argumenta que a profecia contemporânea não pode, na realidade, ser avaliada pelas Escrituras, por causa da suposta especificidade daquela. Mas isso, também não constitui problema maior para nós hoje do que teria sido para os cristãos no século I. *Estes* não avaliavam a revelação profética a despeito da sua especificidade e individualidade? Se foram obedientes às instruções de Paulo, certamente a avaliavam (1Co 14.29; 1Ts 5.21,22). Não existe motivo para pensarmos que não podemos fazer o mesmo hoje.

A verdade é que estamos mais bem equipados para isso que eles, posto que temos em mãos a forma final da revelação canônica com a qual podemos fazer aquela avaliação.

8. Gaffin acredita que admitir a possibilidade da revelação além das Escrituras "subentende uma certa insuficiência na Palavra revelada, que precisaria ser compensada" (p. 54). Devemos, porém, perguntar: "Em que sentido a suficiência das Escrituras é definida?" Certamente, é suficiente para nos fornecer verdades e princípios teológicos que são essenciais para a vida piedosa. O próprio Gaffin, porém, reconhece que "Deus se revela aos indivíduos de vários modos pessoais e altamente íntimos" (p. 55). Mas não haveria necessidade de Gaffin afirmar isso caso as Escrituras fossem tão completamente suficientes quanto ele insiste em uma outra parte de sua apresentação. Que Deus acha importante e útil revelar-se a seus filhos de modo íntimo e pessoal testemunha o fato de a suficiência da Bíblia não pretender sugerir que já não precisamos ter notícias diretas de nosso Pai celestial, ou receber orientação específica nas áreas em que a Bíblia nada diz. As Escrituras nunca alegam que nos suprem de todas as informações possíveis necessárias para tomar toda decisão concebível. As Escrituras nos mandam, sim, pregar o evangelho a toda criatura, mas não dizem a um missionário principiante em 1996 que Deus deseja seus serviços na Albânia e não na Austrália. O potencial para Deus falar além das Escrituras, quer para orientação, exortação, encorajamento ou convicção, não apresenta nenhuma ameaça para a suficiência que as Escrituras reivindicam para si mesmas.

Tomo a liberdade de citar um exemplo do ministério de Charles Spurgeon. Em certa ocasião, enquanto pregava em Exeter Hall, interrompeu o sermão e apontou seu dedo em determinada direção, declarando: "Jovem, essas luvas que você está usando não foram pagas: você as furtou do seu patrão". Depois do culto, um jovem obviamente pálido e agitado implorou para falar com ele em particular. Colocou na mesa um par de luvas e disse: "Essa foi a primeira vez que furtei alguma coisa do meu patrão, e nunca o farei de novo. O senhor não vai me denunciar, vai? Minha mãe morreria de desgosto se ouvisse dizer que me tornei ladrão".[3] Spurgeon não

[3]*Autobiography*, vol. 2, The Full Harvest, 1860—1892, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973, p. 60.

poderia ter descoberto essa informação por meio de sua leitura bíblica. Mas, certamente, não estamos subvertendo a suficiência desta última ao reconhecermos que foi Deus quem "revelou" a ele esse "entendimento".

No esforço para negar a revelação pós-apostólica, Gaffin assevera (sem fornecer evidências bíblicas) que "a palavra de revelação está vinculada à ação redentora. Quando essa última é consumada, a revelação também cessa" (p. 56). Não concordo. Embora possa ser dito que "as *Escrituras* estão vinculadas ao ato da redenção", a *revelação* é muito mais abrangente que o que acabou por ser incluído no cânon. Nada vejo nas Escrituras que me leve a acreditar que Deus ficou mudo depois dos tempos da igreja primitiva. Já que era crucial, em Corinto do século I, que Deus falasse além das Escrituras de tal maneira que os pecados dos incrédulos fossem desmascarados, levando-os ao arrependimento e à vida eterna, por que semelhantes mensagens seriam menos cruciais no século XX (v. 1Co 14.24,25)?

9. O debate sobre 1Coríntios 13 continua. O espaço alocado não me permite dizer muita coisa, e duvido que possa melhorar o que outros já disseram. Note-se, porém, que Gaffin rejeita por não ser "exegeticamente crível" (p. 57; nota de rodapé 81) a sugestão de que a "perfeição" no versículo 10 tenha em vista a completude do cânon do NT ou alguma outra situação antes da Parúsia. Acredita que Paulo nem sequer esteja tratando, nessa passagem, da questão da continuação dos dons; portanto, permanece em aberto.

Gostaria de dizer, simplesmente, que se trata de uma questão que talvez o contexto mais amplo possa contribuir grandemente para solucionar. Pois, é a natureza, a função, e o valor comparativo dos *dons* espirituais que ocupam a atenção de Paulo em 1Coríntios 12 e 14. Certamente não seria um absurdo, pois, sugerir que em 1Coríntios 13 ele continua a ter em vista a perpetuidade de semelhantes dons ao contrastá-los com o valor eterno do amor cristão.

10. Finalmente, Gaffin fica surpreso com a dificuldade de Gordon Fee em distiguir entre a palavra de sabedoria e a palavra de conhecimento, bem como pela aparente indiferença desse último no tocante à natureza do dom de línguas nos tempos atuais. Em primeiro lugar, não posso prestar contas pela incerteza de Fee, mas não estou disposto a reconhecer

que não podemos saber o que era a palavra de sabedoria, a palavra de conhecimento, e o falar em línguas naquela época (e agora). Em segundo lugar, por certo Gaffin não pretende sugerir que a falta de clareza seja um argumento favorável à cessação. Se um dos critérios para acreditar em um princípio ou prática e abraçá-lo fosse a total isenção de ambigüidade, quem sabe quantas outras coisas na Bíblia (segundo a conclusão que seríamos obrigados a tirar) não tinham o propósito divino de manter a validade além da morte dos apóstolos!

Fico imaginando se os coríntios (e especialmente outras igrejas no século I que receberam ainda menos instrução explícita) talvez tivessem se deparado com o mesmo problema. Gaffin não questiona a validade de semelhantes dons naquela época, porém não possuíam mais revelação especial na distinção entre os dois do que nós. Já que semelhante falta de especificidade não prejudicava o exercício daqueles dons no século I, não existe motivo para pensar que o prejudicaria no século XXI.

Réplica

PENTECOSTAL/CARISMÁTICA

a Richard B. Gaffin Jr.

Douglas A. Oss

O professor Gaffin escreveu uma avaliação bem-pensada e caridosa da teologia pentecostal/ carismática, e uma defesa do cessacionismo pela qual, todos nós no movimento pentecostal devemos ser gratos. Eu mesmo lhe devo muito como professor estimado cuja influência não somente moldou minha abordagem salvífico-histórica ao pentecostalismo como também me demonstrou a sabedoria de "despojar os egípcios". É, portanto, com afeto e admiração que ofereço algumas reflexões sobre seu ensaio.

1. O prof. Gaffin transmitiu uma lição importante aos pentecostais que se ocupam com a condenação retórica dos evangélicos, que negam a estes qualquer obra do Espírito e, de modo pejorativo, lançam contra eles difamações que os excluem como racionalistas cuja fé está restrita a confissões doutrinárias áridas (p. 26-7). Semelhante atitude de divisão não é adotada pela maioria dos pentecostais; nós, pentecostais, *somos* evangélicos que aceitam como paradigma uma porção do testemunho bíblico que alguns dentro da nossa família não aceitam da mesma maneira. Somos, porém, um movimento baseado na Bíblia, tanto no transcorrer de nossa história quanto no presente, e não raro usamos o rótulo "evangelho pleno" para descrever o movimento pentecostal em sentido mais amplo.

A mesma mentalidade que tenta separar o pentecostalismo de suas raízes evangélicas também inclui muitas pressuposições modernistas e rejeita compromissos fundamentais do

evangelho. Existe até mesmo a tendência marcante entre alguns na academia pentecostal de rejeitar a inerrância e a autoridade bíblica. Conforme o prof. Gaffin observou, em vez de beberem das fontes da salvação nas Escrituras, bebem da cisterna do cinismo e niilismo pós-modernos, e adotam formas radicais de existencialismo como seu ponto de referência para entender a espiritualidade. Por exemplo, muitos têm adotado um conceito sociológico, baseado na comunidade, da autoridade autônoma, que suplantou o compromisso pentecostal com a autoridade baseada na revelação (e.g., das Escrituras). O prof. Gaffin, portanto, oferece uma avaliação exata dessa mudança dentro do pentecostalismo ao advertir: "O poder pentecostal e as pretensões pós-modernas nada têm em comum" (p. 28).

Seria fácil gastar a totalidade da minha resposta na avaliação desse afastamento das raízes evangélicas, que está ocorrendo dentro de alguma escola de pensamento pentecostal, especialmente por apresentar a ameaça individual mais significante ao futuro desse movimento. Achamo-nos nas mesmas armadilhas teológicas que aqueles que passaram pela controvérsia presbiteriana na parte anterior do século XX.[1] O prof. Gaffin, entretanto, levantou várias outras questões que também exigem nossa atenção.

2. Tanto o prof. Gaffin quanto eu temos adotado a abordagem da história da redenção em nossos ensaios. Gaffin emprega essa abordagem para argumentar *contra* algum tipo de segunda experiência e *contra* a continuação de determinadas manifestações carismáticas do Espírito (e.g., especialmente os dons de expressão verbal e a orientação pessoal). Meu ensaio emprega a mesma abordagem para argumentar *a favor* da validade da segunda experiência, bem como *a favor* da continuação das manifestações do Espírito que definem os "últimos dias" da consumação do Reino.

O prof. Gaffin estreita o enfoque do debate à questão crucial ao indicar que o "que se constitui a essência escatológica da obra presente do Espírito na igreja serve para enfocar uma diferença crucial entre os cessacionistas e os não-cessacionistas"

[1]Aqueles entre nós que leram Bradley J. Longfield, *The Presbyterian controversy* (New York: Oxford, 1991) acham que suas descrições formam um paralelo notável com a crise contemporânea dentro do pentecostalismo.

(p. 30). Passa, a seguir, a restringir à redenção e à santificação o cumprimento salvífico-histórico da obra do Espírito. Meu ensaio apresenta evidências bíblicas no sentido de o desdobrar da obra do Espírito na história da salvação revelar *duas* obras: uma, a transformação no íntimo; a outra, o revestimento de poder. O ponto de vista de Gaffin omite uma linha importante dessas evidências no registro da história da salvação e focaliza, em decorrência disso, só parte do quadro.

Fica bem claro que o AT antecipa, e o NT confirma, mediante o cumprimento, a natureza profética/ carismática da obra do Espírito no decurso dos últimos dias. Mas essa verdade não exclui outras evidências a respeito da obra do Espírito em relação à transformação do íntimo. A natureza *escatológica* da obra do Espírito tanto transforma o íntimo quanto reveste de poder. O prof. Gaffin tem razão em enfatizar que o Pentecoste pertence à história da salvação (*historia salutis*), e não à ordem da salvação (*ordo salutis*). Como tal, Atos registra tanto o cumprimento escatológico da obra do Espírito referente ao revestimento de poder e quanto a transformação do íntimo.

Talvez o erro essencial cometido pelo prof. Gaffin seja a confusão entre a *ordo salutis* e a *historia salutis*. Sua intenção declarada é demonstrar seu ponto de vista com base nesta última, mas consistentemente vai importando categorias daquela a fim de escapar à força do dilema óbvio, diante do qual se encontra, quanto ao cumprimento escatológico das expectativas dos "últimos dias" no NT. Isto é, não aplica de modo consistente os princípios da "história da salvação". Exemplos disso são detalhados a seguir.

3. Ao vincular Atos 2 com a profecia de João Batista em Lucas 3.16 e também com Atos 1.6-8 (p. 30-1), Gaffin, mais uma vez, omite a parte preponderante das evidências. Assevera que a profecia de João Batista se refere à atividade do Messias em sua *inteireza* (p. 30-1), mas *restringe* essa atividade à obra do Espírito na transformação do íntimo. Não é isso que Lucas, na realidade, retrata em Atos. Lucas descreve o cumprimento da profecia em termos do revestimento de poder, bem como da salvação (v. meu ensaio, p. 252-6) e assim retrata, na sua *inteireza*, a obra do Cristo ressurreto, realizada por meio do seu Espírito.

Parte do problema hermenêutico evidente no argumento de Gaffin é que interpreta Lucas por meio de categorias paulinas.

Outra maneira de expressar a questão é a seguinte: Emprega a ordem da salvação para abafar diferenças que são óbvias na história da salvação. Embora tenha argumentado no meu ensaio que Paulo e Lucas se complementam, apesar de colocarem em operação ênfases diferentes nos seus escritos (que não são mutuamente excludentes), nem por isso deixa de ser simplesmente inadequado equiparar os dois e tomar por certo que empregam a linguagem da mesma maneira. O centro paulino fica aparente da descrição por Gaffin da teologia da Reforma: "A teologia da Reforma e, de modo mais importante, a teologia de Paulo a qual procura refletir, não considera nem a morte de Cristo, nem a sua ressurreição, 'símbolos' ou 'analogias' de determinadas experiências, quer subseqüentes à conversão, quer distintas da experiência inicial da salvação" (p. 34).

Deixaremos de lado a questão se Paulo, em passagens tais como Romanos 6.1-14, está explicando a união com Cristo de modo analógico com base na morte e ressurreição de Cristo, e se este é o modo histórico de compreender a fé reformada, é uma questão que deixaremos de lado.[2] O argumento que estamos levantando aqui é que Gaffin assevera explicitamente um ponto de partida paulino mediante o qual outros escritos canônicos são interpretados. E seu ensaio aplica, de imediato, esse princípio à questão do Pentecoste à interpretação de Atos por meio das categorias de 1Coríntios 12.13. Ressalta o "significado salvífico-histórico e cristológico do Pentecoste" fundamentado em 1Coríntios 12.13, e argumenta, ainda, que a significância do Pentecoste não é exclusividade de Lucas—Atos mas emerge em outros textos no NT (Jo 14—16, p. 35). Embora, com certeza, as implicações do Pentecoste sejam mais amplas que só a teologia profética/carismática de Lucas, não deixa de ser inválido impor Paulo e João sobre Lucas—Atos, com a pressuposição que os textos de Lucas devam transmitir essencialmente o mesmo significado que os de Paulo.

4. O prof. Gaffin argumenta que o Pentecoste não é um paradigma passível de repetição (p. 30-5). Entretanto, a *experiência essencial do poder do Espírito* é repetida até mesmo *dentro* de Atos dos Apóstolos (e.g., 4.30,31), sem mencionar outras partes do NT (e.g., a adoração em Corinto, que embora fosse abusiva,

[2]V. John Murray: *The epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 213-29.

não estava essencialmente fora do padrão do NT). Argumentar que o Pentecoste não é um evento repetível, por ter sido o derramamento do Espírito sobre a igreja, de uma vez por todas, não alcança a essência da posição pentecostal, e desvia o debate da verdadeira questão em pauta. Nenhum pentecostal argumentaria que o *dia* do Pentecoste, como o dia histórico único, no qual Cristo outorgou seu Espírito à igreja, pode ser repetido naquele sentido.

Pelo contrário, os pentecostais argumentam que, posto que Cristo realmente derramou seu Espírito, e posto que o Espírito realmente habita na igreja, o Espírito está à disposição de todos os crentes da mesma maneira experimental que estava à disposição dos crentes no primeiro dia: com poder. Nesse sentido, o Pentecoste é repetível. Por que algum crente desejaria experimentar o Espírito de modo inconsistente com o testemunho bíblico, ou que não chega à altura dele, a respeito daquela experiência? Por que algum crente desejaria a santificação destituída de expressões do fruto do Espírito? Semelhantemente, por que algum crente desejaria estar revestido de poder pelo Espírito de maneira destituída de todas as expressões carismáticas, ou mesmo com apenas algumas delas, definidas pela Bíblia? Se a Bíblia tivesse ordenado ou descrito uma mudança no poder do Espírito, em data subseqüente ao período do lançamento dos alicerces, essa mudança seria compulsória para os pentecostais. No entanto, a Bíblia nem sequer fornece o mínimo indício de que houve alguma mudança no modo como o poder do Espírito é manifestado. Ao contrário, fala somente de *indivíduos* (não de manifestações ou dons) cujo papel foi fundamental (e.g., Ef 2.20-22). A obra escatológica do Espírito refere-se tanto à transformação do íntimo quanto ao revestimento de poder, e cada experiência tem uma natureza e expressão distintas.

5. O prof. Gaffin argumenta que "a história que interessa a Lucas está *terminada*" (p. 39, grifo do autor). Em resposta a essa alegação, posso afirmar que ao passo que Atos registra o *cumprimento* da história da redenção, registra apenas o *início* do cumprimento dos "últimos dias". Embora alguns eventos sejam únicos, todos os demais aspectos da mensagem de Atos revelam o que é característico do período inteiro conhecido por "os últimos dias", que continuam até à Segunda Vinda do Senhor. Logo, Atos, juntamente com o restante do NT,

serve como alicerce para a vida da igreja no decurso dos últimos dias. Parte da vida característica da igreja é a vida no poder do Espírito conforme a Bíblia a descreve e explica.

6. Quanto ao argumento cessacionista de Gaffin, podemos dizer que ele fixa seu racicínio com dois chavões: o "guarda-chuva apostólico", e a palavra escrita (o cânon). Assevera que os dons milagrosos estão inextricavelmente vinculados à autoridade apostólica e ao processo da palavra escrita. Antes de lidarmos com esses dois elementos fundamentais do seu argumento, entretanto, seria bom fazer uma consideração breve com referência à sua opinião de que o Pentecoste (o relato em Atos) tem pouca coisa a dizer no tocante à "experiência cristã individual, seja depois da conversão, seja de outra forma" (p. 42). Primeiro, a ênfase em Atos realmente recai sobre a expansão do reino, mediante o Espírito, a vários grupos de pessoas. Os pentecostais jamais questionaram esse fato. Ao mesmo tempo, porém, não existe experiência coletiva sem experiência individual.

Além disso, a ênfase da teologia pentecostal não recai sobre a experiência individual em oposição à experiência coletiva, assim como em Lucas. Pedro mesmo, naquele dia, disse: "Pois a promessa é para vocês, para os seus filhos e para todos os que estão longe, para todos quantos o Senhor nosso Deus chamar" (At 2.39). Os pentecostais acreditam que a obra do Espírito que reveste de poder é para o corpo coletivo de Cristo, mas em um sentido real e concreto. Isto é, a obra do Espírito entre grupos de pessoas, para revesti-las de poder, será expressa por indivíduos dentro desses grupos, da mesma maneira que o poder no Espírito sempre tem sido expresso — por pregações ousadas, por dons milagrosos, por manifestações em expressões verbais, por curas, e assim por diante. Essa vida característica dos "últimos dias" é para todos no corpo de Cristo.

O empenho principal do prof. Gaffin é com a cessação de todos os dons de revelação ou verbais (os quais chamei "dons de expressão verbal"; Paulo emprega a palavra "manifestação" *(phanerōsis)* em 1Co 12.7s.). Menciona, especificamente, a profecia e sua avaliação, as línguas e sua interpretação, a palavra de sabedoria, e a palavra de conhecimento. Baseando suas observações na função fundamental dos "apóstolos e profetas" em Efésios 2.19-22, ele vincula os dons de expressão verbal

exclusivamente ao papel dessas pessoas, porque esses dons comunicavam o "testemunho inspirado e revelador" apostólico e profético (p. 45). Para Gaffin, os dons de expressão verbal só funcionavam nesse sentido, e acabavam resultando na palavra escrita.

Como resposta a essa parte do argumento, que é o principal aspecto da posição cessacionista, é importante observar, em primeiro lugar, que Efésios 2 não diz respeito aos dons milagrosos. O assunto dos dons milagrosos precisa ser importado de outros textos por implicação. Embora implicações legítimas certamente estejam dentro do arcabouço do nosso debate, em minha opinião, não é possível sequer demonstrar que nessa passagem estaria *subentendido* aos leitores originais que determinadas manifestações cessaram, quando os apóstolos saíram do cenário.

Em segundo lugar, foi bem documentado em outros textos que as manifestações de expressões verbais não estão exclusivamente vinculadas nem aos apóstolos nem à palavra escrita.[3] Qual é o propósito das manifestações das expressões verbais, portanto? Paulo diz que o propósito delas é a edificação do corpo (1Co 12.7; 14.1-19,26-33). Entretanto, o apóstolo também fornece clareza de visão quanto ao conteúdo específico das expressões verbais, como por exemplo, as línguas podem dar expressão à oração (14.14), aos cânticos (14.15*b*), ou aos louvores e ações de graças (14.16,17); ou que a profecia conclama o pecador a se arrepender e ser salvo (14.24,25; v. tb. At 2.11; 10.46). Mas são todos meios de edificar o corpo (fica claro que as línguas, para cumprir essa tarefa, precisam de interpretação [1Co 14.5]).

Posto que 1Coríntios fornece ensinamentos explícitos a respeito do propósito dos dons de expressão verbal (v. tb. Rm 12.3-8), e posto que não existe nenhum ensinamento explícito no NT no sentido de a função desses dons ter ficado restrita ao cargo apostólico ou à palavra escrita, parece ser insustentável a teoria da cessação total e absoluta no que diz respeito às manifestações de expressões verbais. Quando os dons são examinados nas Escrituras, os autores bíblicos nem

[3]V. Grudem, *Prophecy in the New Testament*, p. 228-43; *Teologia sistemática*, p. 298-9; e, mas não de modo tão exaustivo, minha contribuição a este simpósio.

sequer levantam a questão da possível cessação. Parece que uma doutrina tão importante teria sido mencionada de forma proposicional em alguma passagem bíblica, ou pelo menos teria feito parte de um padrão analógico na narrativa bíblica.

É óbvio, que, a seguir, sempre surge a questão concomitante da autoridade do conteúdo dessas expressões verbais. O prof. Gaffin, depois de tê-las definido como reveladoras em sentido canônico (p. 45-7) passa, em seguida, a levantar o problema de um cânon aberto. No entanto, os pentecostais não atribuem autoridade canônica a essas expressões verbais, mas, pelo contrário, as submetem à autoridade das Escrituras (veja meu ensaio, p. 291-4). É possível perguntar se os pentecostais estão, dessa forma, sendo inconsistentes. Alguma coisa inspirada por Deus pode ser menos que o cânon? Sim, pode. Essas expressões verbais, da mesma forma que em Corinto, vêm por meio de homens falíveis que às vezes podem estar fora do prumo ou até mesmo equivocados (v. 1Co 12—14). Isso é bem diferente do conceito de um autor bíblico infalível. Se essas expressões verbais forem confirmadas pelas Escrituras, edificam o corpo. Mas mesmo assim, não são "canônicas" em si mesmas; pelo contrário, são julgadas pelo cânon.[4] A palavra escrita simplesmente não é o enfoque desses capítulos.

O prof. Gaffin não aceita, tampouco, a noção do Espírito se comunicando com o nosso espírito para nos dar orientação pessoal, e argumenta, pelo contrário, que somente a Bíblia oferece orientação pessoal. Para ele, parece que qualquer comunicação da parte de Deus é uma ameaça ao "cânon" (p. 54-6). Entretanto, temos precedentes bíblicos claros para esse tipo de orientação, tanto nas Epístolas (1Co 12.7,8) quanto nas narrativas (e.g., At 13.1-3). Certamente, essas impressões da voz do Espírito são subjetivas, podem ter imperfeições, e por isso devem ser avaliadas pelas Escrituras. Nem por isso, devem ser desconsideradas como fenômeno que subverte a autoridade das Escrituras. A percepção que o crente tem da voz do Espírito deve ser sujeitada, para sua avaliação, à única regra infalível e inerrante da fé e da prática, as Escrituras. A comunicação do Espírito Santo ao espírito humano não é infalível nem inerrante, e certamente não é equivalente ao cânon. Além disso, essa forma de comunhão espiritual com Cristo mediante o Espírito é uma *bênção* da aliança, e não uma maldição.

[4]V. Grudem: *Teologia sistemática*, p. 899-902.

Em suma, a cessação da função de indivíduos que faziam parte da fundação da igreja não implica que os dons de expressão verbal cessaram. Semelhantemente, o fechamento do cânon não subentende que os dons de expressão verbal cessaram. Em nenhuma parte das Escrituras, tais manifestações estão vinculadas a indivíduos que exerciam funções que não mais seriam úteis. É inexato, ainda, dizer a respeito do pentecostalismo nas suas formas predominantes, que opera dentro dele, como Gaffin coloca,

> talvez mais do que qualquer outra coisa — especialmente [...] onde o exercício secularizado da razão e a autonomia deística do iluminismo têm mantido domínio maligno durante tanto tempo — é o desejo de uma experiência compensadora do sobrenatural que acentue as capacidades intuitivas e não-racionais da nossa humanidade. É bem possível que esse desejo abranja preocupações legítimas, que precisam ser exploradas. Mas *aquela* agenda, como tal, é uma agenda estranha ao NT (p. 63).

Essa agenda também é alheia às formas predominantes do pentecostalismo. Porém, escutar a voz do Espírito, quer de modo audível, em uma manifestação que, segundo a intenção de Deus, traz edificação ao corpo de Cristo, quer mediante a voz suave e silenciosa do Espírito no íntimo, é uma agenda *bíblica.*

1

O ponto de vista

CESSACIONISTA

RICHARD B. GAFFIN JR.

2

O ponto de vista

ABERTO, PORÉM CAUTELOSO

ROBERT L. SAUCY

3

O ponto de vista da

TERCEIRA ONDA

C. SAMUEL STORMS

4

O ponto de vista

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO

DOUGLAS A. OSS

O ponto de vista

ABERTO, PORÉM CAUTELOSO

ROBERT L. SAUCY

Todos os evangélicos adoram o Deus de poder sobrenatural. Esse poder é manifestado sempre que alguém é redimido espiritualmente da escravidão do pecado, assim como em ações sabidamente milagrosas, das quais algumas são associadas aos "dons espirituais milagrosos" exercidos pelo povo de Deus. Como esses dons devem ser usados no ministério da igreja, e até mesmo se devem ser usados, é problemático para muitos (mesmo para mim). Como as Escrituras não fornecem ensinamentos explícitos a respeito de todas as questões envolvidas, devemos procurar respostas por intermédio de uma ampla consideração dos ensinamentos bíblicos que afetam vários temas correlatos, bem como mediante a experiência da igreja.

A. A EXPERIÊNCIA COM DEUS SUBSEQÜENTE À SALVAÇÃO

O exercício dos dons milagrosos na igreja está muitas vezes associado à doutrina da segunda experiência espiritual específica, subseqüente à experiência inicial da salvação. Essa experiência, às vezes descrita como batismo *em* ou *com* o Espírito, é, segundo se declara, a ocasião em que o crente recebe poder para o ministério. Embora esse poder seja necessário para o exercício de todos os dons espirituais, fica mais evidente nos dons que só podem ser explicados como operação sobrenatural, ou seja, os dons milagrosos. Os que sustentam a segunda experiência específica consideram, comumente, o falar em línguas como evidência inicial. Tudo isso oferece uma experiência óbvia do sobrenatural que, segundo dizem,

é essencial ao cristianismo genuíno. Embora concorde totalmente que todos os crentes devam experimentar o sobrenatural (não necessariamente o milagroso), o modelo da experiência em duas etapas para o crente na igreja não é, segundo meu modo de pensar, sustentado pelas Escrituras.

As experiências dos crentes no Pentecoste (At 2) e em Samaria (At 8), geralmente citadas como evidências da experiência cristã em duas etapas, representam a vinda inaugural do Espírito sobre grupos diferentes de crentes (judeus e samaritanos), que viviam durante a transição entre a antiga aliança e a nova era do Espírito. Não são, portanto, normativas para todos os crentes na presente era. Note que a segunda experiência veio a esses crentes sem nada ser dito a respeito de cumprirem quaisquer exigências espirituais que são geralmente consideradas necessárias para tal ocorrência. O fato de essa experiência ter chegado a todos os crentes nessas ocasiões, e não exclusivamente a alguns, apóia esse argumento.

Entretanto, a maior objeção ao recebimento do Espírito, ou ao batismo no Espírito, acontecer algum tempo depois da fé salvífica é a doutrina bíblica de que o relacionamento com o Espírito é próprio a *todos* os crentes. De várias maneiras, as Escrituras revelam que a *única* condição prévia para receber o Espírito ou experienciar o batismo no Espírito é a fé em Cristo, que traz a salvação inicial. Esta fé é a única condição prévia associada explicitamente a uma passagem sobre o "batismo" (At 11.17). É, também, a única condição prévia para a pessoa se unir a Cristo e se tornar parte do seu corpo, o que acontece mediante o batismo no Espírito (1Co 12.13).[1] Finalmente, a fé é a única condição prévia necessária para o recebimento do Espírito (Jo 7.38,39; Gl 3.2,13,14). Em nenhum lugar é possível sustentar o argumento de que esse recebimento do Espírito mediante a fé salvífica produz um mero nível inicial de relacionamento com o Espírito. Jesus ensina que receber o Espírito mediante a fé nele faria com que rios de águas vivas fluíssem de dentro do crente, o que certamente significa a plenitude da vida espiritual, e não simplesmente a base para uma experiência adicional.

Que todos os crentes, mediante a fé em Cristo, chegaram ao relacionamento final com o Espírito é confirmado pelo fato

[1]V. tb. Gl 3.26-28; Cl 2.12.

de as Escrituras não conterem nenhum mandamento para os crentes buscarem um novo relacionamento com o Espírito. Não existem ordens no sentido de ser "batizado com o Espírito" ou de receber o Espírito de maneira nova e diferente. Os dois únicos mandamentos em relação ao Espírito são "vivam/andem pelo Espírito" (Gl 5.16,25) e "deixem-se encher pelo Espírito" (Ef 5.18). Esses mandamentos, afirmados no tempo presente no grego, sugerem o crescimento contínuo no relacionamento que o crente já tem com o Espírito, e não um novo relacionamento específico. Podem surgir momentos decisivos de avanço rápido no crescimento espiritual do crente, que o levem ao relacionamento mais profundo com o Espírito. Trata-se, porém, de experiências mais profundas ou plenas do Espírito que já habita em todos os crentes.

A crença, que é crucial para a maior parte da teologia do segundo passo, de que o cristão deve experimentar o poder sobrenatural do Espírito é um desafio válido para aqueles em cuja vida o cristianismo é mais doutrina que vida. O próprio conceito do termo *espírito* contém a idéia de vitalidade e poder. Entretanto, as Escrituras atribuem mais ênfase na experiência desse poder em nossa vivência cotidiana que no aspecto milagroso.

Quanto a isso, as orações de Paulo a favor dos crentes são instrutivas. O apóstolo não expressa nenhuma preocupação para que os crentes experimentem o milagroso. Em vez disso, seu desejo é que experimentem o "poder" de Deus a fim de alcançar a perseverança e a paciência (Cl 1.11), de crescer na fé que abriga Cristo em seu coração, de serem experimentados no amor cristão (Ef 3.16-19), e de manter sua esperança (1.18; v. Rm 15.13). Em outras palavras, suas orações pedem a experiência do poder de Deus em três áreas fundamentais da vida cristã presente — a fé, a esperança, e o amor. Pedro se refere, semelhantemente, ao poder que guarda o crente para a salvação final (1Pe 1.5).

Além dessa preocupação com a experiência do poder de Deus na vida espiritual interior, há o impacto do ensino apostólico de que a presença do Espírito na vida do crente produzirá resultados no âmbito da ética prática (e.g., Gl 5.22,23; Ef 5.18s.; v. tb. as partes práticas de todas as epístolas do NT). O NT não nega a presença sobrenatural na igreja, porém a ênfase nítida dos ensinos apostólicos é para que os crentes

experimentem o poder do Espírito a fim de viver como Cristo viveu neste mundo. Ter esperança quando tudo parece desesperador, ficar aguardando pela fé depois de esgotados todos os meios humanos, perseverar em meio às provações (tema comum no NT), e, acima de tudo, amar ao próximo (incluindo os inimigos) envolve a experiência do sobrenatural tanto quanto a operação de milagres.

B. O CESSACIONISMO

Qualquer estudo dos dons milagrosos deve lidar com a questão de se todos os dons alistados no NT são normativos para a igreja. Como não existe nenhum ensino bíblico explícito a respeito (nenhum, pelo menos, que todos aceitem), a conclusão não poderá ser alcançada senão por meio da consideração de várias passagens bíblicas, bem como a experiência da igreja. Antes de nos aprofundarmos na questão, entretanto, dois aspectos precisam ser apresentados a título de esclarecimento. 1) Por dons espirituais "milagrosos" refiro-me aos dons cuja operação realmente produz fenômenos milagrosos. Muitas vezes, o debate contemporâneo do assunto é cercado por uma considerável confusão, porque há divergências quanto a conceituação do que deve ser entendido por "dons".[2] 2) É importante que a questão da cessação dos dons espirituais milagrosos não seja confundida com a questão sobre se milagres ocorrem hoje, ou não. De modo contrário à impressão que às vezes se tem de que os cessacionistas negam que Deus continue operando milagres, eu pessoalmente não conheço nenhum cessacionista que negue que Deus possa operar milagres no decurso de toda a era da igreja, e que realmente o faz. A pergunta do cessacionismo, portanto, não é se Deus continua operando milagres, mas se todos os fenômenos dos dons espirituais observados na igreja primitiva no NT são *normativos* para a totalidade da era da igreja.

Para, já de início, declarar minha opinião, o NT não ensina explicitamente a cessação de determinados dons em certo ponto de tempo específico na experiência da igreja. É, portanto, impossível declarar, fundamentado nos ensinamentos da

[2]Quanto ao meu modo de entender a natureza dos diferentes dons espirituais milagrosos, v. abaixo, p. 131-43.

Bíblia, que certos dons não poderão, conforme o propósito soberano de Deus, ocorrer em determinado tempo. Por outro lado, existem várias linhas de evidência que demonstram que os fenômenos milagrosos que a igreja primitiva bíblica experimentou não são fenômenos normativos para a vida da igreja para todos os tempos.

I. A incomparabilidade da Era Apostólica

No tocante ao fornecimento escriturístico da doutrina normativa para a teologia e prática da igreja, no decurso de toda a sua história, às vezes considera-se que tudo no retrato bíblico da igreja permanece imutável durante toda a história. Como a missão da igreja é imutável, os dons espirituais usados para cumprir essa missão também devem ser os mesmos. Mas esse raciocínio não leva em conta o papel especial dos apóstolos na igreja.

Mesmo quem sustenta que o ministério atual da igreja é realizado por sucessores dos apóstolos, concordam que os apóstolos neotestamentários eram incomparáveis em algum sentido. Embora o número exato de apóstolos no sentido por nós referidos aqui não esteja claro nas Escrituras (essa palavra também é usada para "representantes da igreja," e.g., 2Co 8.23), existia, claramente, um grupo relativamente pequeno conhecido por "apóstolos", que representavam Cristo como ministros, e cuja autoridade era única na igreja primitiva. Deitaram os alicerces da "tradição apostólica" que se tornou o cânon normativo para a igreja no decurso da história. Ao limitar o cânon das Escrituras a certos livros que continham a "tradição apostólica", a igreja posterior demarcou explicitamente os primeiros apóstolos como distintivos, e os colocou à parte do ministério posterior da igreja com sua "tradição eclesiástica".

Como nenhum dom de "apostolado" é alistado entre os dons espirituais, alguns argumentam que os apóstolos não tinham nenhum "dom espiritual" nesse sentido. Exerciam, simplesmente, uma combinação de outros dons alistados, tais como a profecia e o ensino. Se esse for o caso, portanto, a cessação dos apóstolos não envolvia o término de qualquer dos dons espirituais. O modo como os apóstolos são mencionados nas considerações sobre os dons espirituais, no entanto, sugere que seu ministério era algo mais que simplesmente uma combinação

de outros dons. Estão alistados juntamente com "profetas" e "mestres", que eram indivíduos que exerciam regularmente os dons correspondentes da profecia e do ensino (v. 1Co 12.28,29; Ef 4.11). E assim como havia correspondência entre os dons espirituais e o ministério que os profetas e os mestres exerciam, o mesmo sucedia com os apóstolos.

Esse pensamento é confirmado pelas considerações feitas por Paulo aos ministros cheios de dons em Efésios 4.7-11. Embora o termo comum usado para os dons espirituais, *charisma,* não seja utilizado para referir-se explicitamente a esses indivíduos, ele fica claramente subentendido. Paulo começa suas considerações a respeito dos dons espirituais dados por Cristo à igreja dizendo: "A cada um de nós foi concedida a graça [*charis*], conforme a medida repartida por Cristo" (v. 7). Como um *charisma* é, pela própria definição, um dom que é resultado da graça (*charis*), o fato de cada um desses indivíduos receber certa medida de graça nessa discussão sobre os dons, leva seguramente à conclusão de que cada um tem seu dom espiritual (*charisma*) para o ministério. O mesmo apóstolo, na epístola aos Romanos, faz uma conexão direta entre a *charis* dada para o ministério e sua expressão por meio de um *charisma*: "Temos diferentes dons [*charismata*], de acordo com a graça [*charis*] que nos foi dada" (12.6; cf. v.3).

Da mesma forma, em Efésios 4, embora termos diferentes sejam empregados para referir-se à "dom [*dōrea*] de Cristo" (v. 7; RA) e de ele dar "dons [*domata*] aos homens" (v. 8), fica evidente que os "apóstolos" (v.11), como um desses dons, são os que receberam a graça (*charis*) específica para o ministério — que é expressa em um dom espiritual (*charisma*) específico. Assim, embora os apóstolos exercessem vários dons em comum com outros obreiros (tais como a profecia e o ensino), também lhes tinha sido dado um dom espiritual único e exclusivo que os capacitava a ministrar como apóstolos.

Se o *charisma* correspondente ao apostolado não continuou na igreja, teremos que reconhecer que nem todos os dons que operavam na igreja do NT continuaram no decurso da história. Além disso, esse fato cria a possibilidade de que outros *charismata* tenham cessado ou mudado. Em especial, a menção das "marcas de um apóstolo — sinais, maravilhas e milagres" (2Co 12.12) sugere, pelo menos, que certas obras milagrosas

relacionavam-se especificamente aos apóstolos. Com a ausência dos apóstolos, podemos esperar que haja alguma mudança na manifestação de semelhantes sinais. O desaparecimento dos apóstolos na igreja, portanto, argumenta, com certa clareza, que nem tudo tem permanecido igual na igreja no tocante aos dons.

Além disso, o registro em Atos dos Apóstolos revela fenômenos que poucos reivindicariam como normativos para todas as eras. Juntamente com o dom de línguas no Pentecoste, houve o som como de vento impetuoso e o aparecimento de línguas de fogo sobre cada pessoa reunida no cenáculo (At 2.2,3). Ananias e Safira (crentes, segundo parece) foram mortos instantaneamente por sua mentira (5.1-11), e um opositor do evangelho ficou cego (13.6-12). Grilhões caíram e portas do cárcere foram abertas milagrosamente (v. 5.17-22; 12.1-11; 16.23-26). Em várias ocasiões, *todos* que compareceram para ser curados foram realmente curados (v. 5.16; 28.9). Até mesmo a "sombra" de Pedro era eficaz na cura (5.15), assim como também "lenços e aventais" que Paulo usava (19.11,12).

Portanto, embora seja impossível determinar se certos fenômenos da igreja primitiva continuaram no decurso da história eclesiástica e se estão presentes hoje, a questão da presença de dons espirituais contemporâneos não pode ser resolvida meramente pelo exame do que ocorreu com a igreja primitiva e asseverar que o mesmo acontece hoje. Pelo contrário, nossa investigação requer a consideração muito mais ampla dos fenômenos milagrosos e do seu propósito na totalidade das Escrituras.

2. A desigualdade dos milagres na história bíblica

a. A evidência bíblica de períodos especiais de milagres

As Escrituras registram atividades milagrosas no decurso de toda a história bíblica, e boa parte delas envolvia o dom de profecia. Mas outros milagres também ocorreram, tais como a destruição do exército assírio (2Rs 19.35), as proezas de Sansão (Jz 14—16), e o recuo da sombra na escadaria de Ezequias (2Rs 20.9-11). No entanto, também fica aparente que atividades milagrosas se concentravam, em especial, em certos períodos. Houve três períodos mais destacados de milagres: o de Moisés e do Êxodo; os ministérios de Elias e de Eliseu; e de Cristo e dos

apóstolos.[3] Já mencionamos alguma coisa sobre as atividades milagrosas durante o período dos apóstolos, e a operação milagrosa especial de Jesus sempre foi reconhecida. O significado especial dos tempos de Moisés e do Êxodo, no tocante à atividade milagrosa, é observada no fato de que a expressão "sinais e maravilhas" no AT é principalmente reservada para textos que tratam desse período.[4] "Sinais" e "maravilhas" (de modo geral empregados separadamente) são às vezes usados com referência a outros milagres (e.g., 2Cr 32.24,31), mas foi a atividade de Deus, ao redimir do Egito seu povo e ao levá-lo à Terra Prometida que, segundo a lembrança de Israel, foi acompanhada pelos milagres preeminentes.

Agrupamentos de atividades milagrosas também se associam ao ministério de Elias e Eliseu.[5] A estatura extraordinária desses profetas (especialmente Elias) fica evidente nas Escrituras em tempos posteriores. No primeiro sermão em Nazaré, Jesus compara seu ministério profético com o desses dois profetas do AT. Como os dois operavam milagres e, talvez de modo ainda mais significativo, foram rejeitados pelo próprio povo e assim passaram a ajudar pessoas de fora de Israel, assim também aconteceria no ministério do próprio Jesus (Lc 4.24-27).[6] Os milagres de Jesus registrados nos evangelhos são geralmente reconhecidos como semelhantes aos de Elias e de Eliseu.[7] Além disso, o ministério global de Jesus como grande profeta operador de milagres evocou a idéia popular de que se tratasse do Elias que era esperado para os últimos dias (Mt 16.14; Mc 6.15; Lc 9.8).[8]

[3]Alguns acrescentam os tempos de Daniel e o fim da presente era. Quanto a esta última, a atividade milagrosa extraordinária de "sinais e maravilhas" está especialmente ligada aos que se opõem a Cristo (e.g., Mt 24.24; 2Ts 2.9; Ap 13.13; 16.14; 19.20).

[4]Veja Êx 7.3; Dt 4.34; 6.22; 7.19; 26.8; 29.3; 34.11; Ne 9.10; Sl 78.43; 105.27; 135.9; Jr 32.20,21.

[5]Elias ressuscitou um morto (1Rs 17.17-24), fez descer fogo do céu (cap. 18), e correu mais rápido do que o carro de Acabe, puxado por cavalos (18.46). Além de realizar milagres, Elias também foi alimentado de modo milagroso em duas ocasiões diferentes (17.4-6; 19.6,7), Deus apareceu a ele (19.11-13), e o profeta foi finalmente arrebatado ao céu em um carro de fogo (2Rs 2). Atividades milagrosas semelhantes também acompanhavam Eliseu, seu sucessor (v. 2Rs 2—13).

[6]Veja um estudo dessa comparação em I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 178, 188-9.

[7]Darrell L. Bock, Elija e Elisha, em *Dictionary of Christ and the gospels*, org. Joel B. Green e Scot McKnight, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992, p. 206.

[8]Evidência adicional do lugar especial ocupado por Elias na história do AT encontra-se no fato de ter sido colocado lado a lado com Moisés pelo profeta

Os retratos bíblicos, tanto de Moisés, quanto dos profetas Elias e Eliseu, portanto, revelam que seus ministérios extraordinários eram acompanhados por atividades milagrosas especiais. Mesmo assim, os milagres não eram limitados aos dois períodos referidos; Jeremias sugere que os milagres continuaram durante toda a história de Israel (Jr 32.20). Mas os milagres não eram uma ocorrência diária ou até mesmo semanal, e alguns períodos históricos eclipsaram outros, em muito, na magnitude da atividade milagrosa. O próprio fato de os fenômenos milagrosos não serem constantes durante a totalidade da história do povo de Deus no AT deve nos precaver contra tomarmos por certo que o montante de milagres na igreja primitiva dos apóstolos seja constante para toda a história subseqüente da igreja.

b. A explicação dos períodos especiais de milagres

Como os milagres não ocorriam com regularidade entre o povo de Deus (equipando-o para viver por ele e cumprir sua missão no mundo), a chave para entender o propósito dos milagres vê-se no termo *sinal.* Ao passo que os outros termos bíblicos comuns usados para milagres, *poder* e *maravilha,* descrevem aspectos de sua natureza ou efeito, *sinal* designa seu propósito. Sinal é algo que aponta para outra coisa.[9] O que é crucial no sinal, não é o próprio sinal, mas seu caráter funcional, que tem o propósito de dar credibilidade a alguma coisa.[10]

O propósito dos milagres como *sinal* fica evidente nas Escrituras, até mesmo quando a própria palavra não é usada.

Malaquias. Ao mesmo tempo em que Malaquias ordena que o povo obedeça à lei dada por meio de Moisés, prediz a vinda do profeta Elias (Ml 4.4-6). Assim como o Elias histórico pregava o arrependimento depois de Israel ter se desviado da aliança com Deus a fim de adorar a outros deuses, assim o Elias escatológico ministraria para trazer o povo de volta a Deus (v. 6). Elias, portanto, fica lado a lado com Moisés, como os profetas de Deus nos tempos cruciais na história do seu povo. Moisés representa o estabelecimento inicial da aliança, ao passo que Elias, "retratado de modo muito semelhante a Moisés", procura restabelecer a aliança em um tempo crucial de apostasia na história posterior de Israel (William J. DUMBRELL, *Covenant and creation* [Nashville: Thomas Nelson, 1984], 167; v. tb. Hans Bietenhard: "Elias", no *Novo dicionário internacional de teologia do Novo Testamento,* org. Colin Brown, trad. Gordon Chown [São Paulo, EVN, 1982], vol. 2, p. 35).

[9]Hofius define um "sinal" como aquilo "mediante o qual reconhecemos uma pessoa ou coisa específica, uma marca ou penhor de confirmação, corroboração, e autenticação" (O. Hofius: Milagre, NDITNT, vol. 3, p. 169).

[10]F. J. Helfmeyer, TDOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, vol. 1, p. 170.

Moisés recebeu certos "sinais" para realizar para que os israelitas "acreditem que o Deus dos seus antepassados [...] apareceu a você" (Êx 4.5; cf. v.31). Quando Elias ressuscitou o filho da viúva de Sarepta, esta exclamou: "Agora sei que tu és um homem de Deus e que a palavra do SENHOR, vinda da tua boca, é a verdade" (1Rs 17.24). Observe que o milagre validava, tanto o mensageiro quanto sua mensagem; e também apontava para Deus. Na contenda contra os profetas de Baal, Elias orou: "Que hoje fique conhecido que tu és Deus em Israel e que sou o teu servo e que fiz todas estas coisas por ordem tua" (1Rs 18.36; v. Êx 10.2; Dt 4.34,35).

Os milagres de Jesus eram também definidos como "sinais" que comprovavam quem ele era e validavam suas declarações. Nicodemos reconhecia que Jesus viera da parte de Deus, ao explicar que "ninguém pode realizar os sinais milagrosos que tu está fazendo, se Deus não estiver com ele" (Jo 3.2). Quando João Batista enviou seus discípulos para perguntarem a Jesus se ele era o Prometido, Jesus respondeu por meio de seus milagres: "Voltem e anunciem a João o que vocês viram e ouviram: os cegos vêem, os aleijados andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados e as boas novas são pregadas aos pobres" (Lc 7.22). No Pentecoste, Pedro descreveu Jesus como homem "aprovado por Deus diante de vocês por meio de milagres, maravilhas e sinais" (At 2.22; v. Jo 20.30). De maneira semelhante, os milagres são sinais que validam os apóstolos e estão relacionados à atuação dos mesmos (2Co 12.12) e à primeira proclamação do Evangelho por Jesus, assim como também estão relacionados aos que o ouviram (Hb 2.3,4).

Não nego que esses mesmos milagres tenham muitas vezes expressado a compaixão do Senhor. Ofereciam, igualmente, vislumbres sobre a natureza do Reino de Deus, pois eram manifestações do poder divino que consegue vencer os efeitos do pecado. Mas o *propósito primário* dos milagres era atuar como sinal de autenticação que aponta para Deus, para seus mensageiros ou porta-vozes, e para a mensagem deles, que era a palavra de Deus.

É importante notar que esses "sinais" não acompanhavam todo indivíduo que falava ou ensinava a palavra de Deus. Sempre houve mestres entre o povo de Deus que falavam a Palavra de Deus (v. 2Cr 17.7-9; Ml 2.4-9), mas cuja proclamação da

palavra não foi autenticada por sinais. Quando examinamos a natureza dos mensageiros de Deus que eram validados pelos sinais, descobrimos que falavam a Palavra de Deus, não simplesmente como mestres, mas como profetas. Isto é, reivindicavam falar palavras diretamente da parte de Deus, e não apenas ensinar a palavra previamente revelada. Fica claro que Moisés, Elias, e Eliseu tinham esse ministério profético. No NT, os que eram validados por sinais milagrosos, da mesma forma, exerciam um ministério profético.[11] Jesus, por exemplo, falava palavras inspiradas e era geralmente reconhecido pelo povo por profeta (e.g., Mt 21.11; Jo 4.19). Os apóstolos que operavam sinais também declaravam que sua pregação era nada menos que a palavra autorizada por Deus (e.g., 1Ts 2.13).

Embora Estêvão e Filipe, que também realizaram sinais milagrosos (v. At 6.8; 8.6), não fossem especificamente designados "profetas," existem evidências consideráveis de seu ministério ter sido, na realidade, profético. O discurso de Estêvão diante do concílio judaico, o mais longo de todos os discursos registrados em Atos, foi claramente inspirado pelo Espírito (v. 6.10). Seu conteúdo, que asseverava o caráter temporário da lei mosaica e do culto no templo, era novo pelo que sabemos por meio do registro da pregação da igreja primitiva, e fornecia um elo com o posterior evangelho universal de Paulo. A semelhança entre a mensagem de Estêvão e a epístola aos Hebreus leva muitos a encará-lo como pai espiritual do escritor dela. Estêvão, portanto, não era mero pregador da revelação recebida anteriormente, mas, por certo, recebia sua mensagem por meio de inspiração profética.

Além disso, as experiências de Estêvão — o amargo antagonismo dos judeus, as falsas testemunhas levantadas contra ele, a menção do Filho do Homem à destra de Deus, e a oração que pedia perdão para seus oponentes — sugerem uma semelhança com o ministério profético de Jesus. Estêvão, em seu ataque acusador contra seus oponentes no fim do seu discurso, demonstra sua própria consciência do seu ministério profético. Segundo F. F. Bruce, ao atacar o povo nesse particular

[11]Para uma boa discussão sobre a verdade de que os sinais milagrosos eram para a confirmação dos ministérios proféticos, especialmente em Atos dos Apóstolos, v. Leo O'Reilly, *Word and sign in the Acts of the Apostles* (Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1987).

e ao ressaltar a hostilidade tradicional de Israel contra os profetas, Estêvão estava se colocando na "sucessão profética".[12] O ministério de Filipe também revela características proféticas, embora ele mesmo seja chamado "o evangelista" (At 21.8).[13] Seus milagres são chamados "sinais", termo que no decurso da história bíblica servia tipicamente para confirmar papéis proféticos, notavelmente o de Moisés e o de Elias.[14] A descrição de seu ministério: "pregou as boas novas [evangelizou] do Reino de Deus" (At 8.12), relembra o ministério de João Batista e o de Jesus (v. Lc 3.18; 4.43) e, provavelmente, também denote fala inspirada. Conforme explica Friedrich, evangelizar *(euangelizō)* "não é apenas falar; é proclamar com plena autoridade e poder".[15] O fato de Deus ter usado Marcos, Lucas, Tiago, e Judas para escrever Escrituras inspiradas demonstra que ministérios proféticos podiam ser exercidos por aqueles que, tais como Filipe e Estêvão, não são especificamente identificados como apóstolos ou profetas.

As Escrituras, portanto, revelam agrupamentos de atividades milagrosas que funcionavam como sinais para autenticar indivíduos específicos que receberam o ministério profético. Mas semelhantes sinais não estão associados de modo equitativo com todos os profetas. Durante a totalidade da história de Israel houve numerosos profetas, entretanto (conforme já foi mencionado) "sinais e maravilhas" acompanharam somente Moisés, Elias, e Eliseu no AT. Do mesmo modo, no NT, certos profetas mencionados em Atos (e.g. Ágabo, 11.28; 21.10; as filhas de Filipe, 21.9; Judas e Silas, 15.32; v. tb. 13.1) não recebem a atribuição de realizar "sinais e maravilhas" ou proclamar

[12]*Commentary on the book of Acts:* NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 162.

[13]F. Scott Spencer, *The portrait of Philip in Acts,* JSNTSup 67, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

[14]Howard Kee diz: "No AT e nos escritos interbíblicos, as ações realizadas por aqueles que operavam milagres, ou a favor dos mesmos (mediante a intervenção divina direta) servem para confirmá-los como instrumentos escolhidos por Deus. O protótipo é Moisés, por meio de quem os 'sinais e milagres' levam a efeito a libertação de Israel da escravidão. A sanção divina dos papéis proféticos desempenhados por Elias e Eliseu também é fornecida por meio dos milagres realizados por eles, ou mediante a palavra deles" (Miracle workers, IDBS, Nashville: Abingdon, 1976, p. 598).

[15]Gerhard Friedrich, *euangelizomai,* TDNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, vol. 2, p. 720.

o evangelho do modo que fizeram os apóstolos, como também Estêvão e Filipe.

O que descobrimos, na realidade, nas Escrituras é que "sinais e maravilhas" acompanham aqueles cujos ministérios proféticos ocorrem em certos momentos cruciais na história da salvação. O período da outorga da Lei com Moisés e sua reafirmação durante os tempos de Elias e Eliseu já foram mencionados. A inauguração da salvação escatológica em Cristo trouxe o período culminante quando Cristo e os que o acompanhavam proclamaram, pela primeira vez, as "boas novas" da salvação prometida (v. Lc 4.18; 9.6; At 5.42; 8.12). E mesmo no decurso da divulgação do evangelho na igreja primitiva, Atos parece relatar a presença de "sinais e maravilhas" com certos momentos cruciais à medida que o evangelho avançava, a partir de Jerusalém, até ao restante do mundo — ou seja, na entrada inicial do evangelho em cada área nova.[16]

O fato de que, nesses passos inaugurais, o ministério de algumas pessoas, além dos apóstolos, também foi acompanhado de sinais milagrosos não deve nos levar à conclusão de que eles (que validavam esses ministérios) eram amplamente distribuídos entre todos os membros da igreja primitiva e que eram acontecimentos regulares entre eles. As referências aos milagres em Atos dos Apóstolos estão restritas, com certa clareza, aos apóstolos e aos poucos indivíduos mencionados acima.

Alguém pode responder que a falta de referências a milagres sendo operados por meio de membros comuns da igreja estava dentro do propósito que Lucas tinha, de ressaltar o ministério dos apóstolos, e que, na realidade, os milagres faziam parte regular da vida da igreja. Embora, até certo ponto, isso possa ser verdade, e embora possam ter ocorrido na igreja mesmo sem terem sido registrados, deve-se observar que

[16]Depois de examinar o plano global de Atos, O'Reilly resume de modo conciso as seguintes fases da primeira proclamação missionária do evangelho. "Os apóstolos, coletivamente, representam a pregação inicial em Jerusalém em continuidade com o judaísmo; Estêvão marca o rompimento decisivo com o judaísmo e o templo, bem como o início do movimento para fora de Jerusalém; Filipe representa a missão na Judéia [e na Samaria] e, finalmente, Paulo representa a missão aos pagãos" (*Word and sign in the Acts of the Apostles*, p. 210; v. esp. p. 208-11; v. tb. G. W. H. Lampe, Miracles in the Acts of the Apostles, em *Miracles: Cambridge studies in their philosophy and history*, org. C. F. D. Moule [Londres: A. R. Mowbray, 1965]).

vemos os crentes levando seus enfermos *aos apóstolos* para serem curados (At 5.12-16; esp. 9.36-42). Se os dons de cura fizessem parte regular do ministério da igreja, resta a dúvida a respeito de por que os crentes se sentiam obrigados a levar seus enfermos a determinado grupo de pessoas. O quadro da igreja primitiva em Atos torna quase impossível negar a atividade milagrosa especial limitada aos apóstolos e a uns poucos com eles que compartilhavam a primeira proclamação profética do Evangelho de Cristo.

O escritor aos Hebreus confirma esse retrato de Atos ao asseverar que a mensagem da salvação "primeiramente anunciada pelo Senhor, foi-nos confirmada pelos que a ouviram. Deus também deu testemunho dela por meio de sinais, maravilhas, diversos milagres e dons do Espírito Santo" (Hb 2.3-4). O impacto dessa declaração ressalta, claramente, a absoluta fidedignidade e, portanto, a validade e importância dessa palavra inicial da salvação, não a continuidade da pregação e ensino da Palavra de Deus no decurso de todas as gerações. Assim como a revelação no Sinai, "transmitida por anjos provou a sua firmeza [*bebaios,* i.e., válido, garantido, certo]" (v. 2), assim também, assevera o escritor, a nova revelação cristã foi "confirmada" ou "garantida" (*bebaios,* v. 3) a nós pelo primeiro testemunho de Cristo, a quem Deus também "testificou" com atividade milagrosa.[17] Embora esse texto não identifique as primeiras testemunhas com os apóstolos (uma vez que o escritor reserva essa palavra a Cristo, 3.1), certamente fala dos que ouviram Cristo diretamente. Inclui, portanto, os apóstolos, mas talvez outros também, como em Atos, que estavam com eles e que foram usados por Deus para proclamar a mensagem, com a devida garantia de que eram considerados profetas inspirados.

Esse texto não limita a operação de milagres, propriamente dita, aos que ouviram Cristo. A menção dos "dons [lit., distribuições]

[17]O que o escritor aos Hebreus está dizendo em 2.3,4, a respeito da confirmação do Evangelho por meio de atividades milagrosas, foi resumido de modo apropriado por James Moffatt. Esse novo evangelho não pode ser negligenciado porque "chegou até nós, exato e fidedigno. Não é de estranhar, quando reconhecemos o canal através do qual fluiu. Foi autenticado pelo duplo testemunho dos homens que tinham realmente ouvido Jesus, e por Deus que deu testemunho e os inspirou em sua missão" (*A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews,* ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1924, p. 19).

do Espírito Santo", (v. 4) possivelmente inclui a dotação de alguns para operar milagres entre os que ouviram as testemunhas originais. Mas quer seja assim, quer não, é importante notar que toda a atividade tem o propósito de "dar testemunho" da proclamação original da nova mensagem da salvação. Nada nesse texto sugere que esse testemunho milagroso acompanhasse toda proclamação subseqüente da salvação, nem sugere que os milagres fossem para a vida geral da igreja na luta contra o mal.

A pergunta de Paulo em Gálatas 3.5: "Aquele que lhes dá o seu Espírito e opera milagres entre vocês, faz isto pela prática da lei ou pela fé naquilo que ouviram?" é mais bem compreendida como paralelo da passagem em Hebreus. Essa seção inteira (Gl 3.1-5) focaliza o recebimento inicial do Espírito pelos crentes gálatas.[18] Paulo, ao juntar a outorga do Espírito com a operação dos milagres, sugere, portanto, que esses milagres entre os gálatas estavam estreitamente vinculados ao recebimento inicial do Espírito que, por sua vez, acompanhou a proclamação original do Evangelho pelo apóstolo (e talvez por outros que o acompanhavam). O texto, portanto, embora não limitasse os milagres aos apóstolos ou a outros missionários que proclamassem o Evangelho,[19] realmente associa a atividade milagrosa ao ministério das primeiras testemunhas.

Isto não significa necessariamente que os milagres ocorreram somente na primeira pregação. A descrição de Deus nesse versículo como quem "opera [particípio do tempo presente] milagres" sugere que a atividade milagrosa pode muito bem ter continuado entre os crentes na Galácia, de modo semelhante aos dons que produziam milagres na igreja em Corinto (v. 1Co 12.10), embora não seja especificado durante quanto

[18]A pergunta no v. 5 é essencialmente uma repetição da pergunta anterior, no v. 2: "Foi pela prática da Lei que vocês receberam o Espírito, ou pela fé naquilo que ouviram?" Veja Richard N. Longenecker: *Galatians,* WBC (Dallas: Word, 1990), p. 105; também Ernest De Witt Burton: *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Galatians,* ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1921), p. 152.

[19]Embora seja possível a interpretação de que a operação de milagres era realizada exclusivamente pelos apóstolos "entre" os gálatas, é melhor entender que os milagres também eram realizados pelos próprios gálatas como resultado dos dons a eles outorgados por meio de receberem o Espírito.

tempo a atividade continuou.[20] Mas mesmo assim, nem por isso a atividade milagrosa está divorciada da sua conexão com a proclamação inspirada inicial do evangelho.

F. F. Bruce também coloca no devido contexto essa operação de milagres entre os gálatas. Embora a limite ao apóstolo, nem por isso deixa de entender que a referência de Paulo às "marcas de um apóstolo" (2Co 12.12) se relaciona com esse texto, e conclui que "a introdução do evangelho em novos territórios era regularmente acompanhada por curas milagrosas e outros 'sinais e maravilhas', fato que é atestado em todo o NT, não somente nos escritos de Paulo mas também em Hebreus (2.4) e em Atos (2.43)".[21] Devemos também acrescentar que em cada uma dessas ocasiões em que aconteciam milagres no NT, a pregação é a proclamação inspirada dos que possuem o dom de profecia, e não apenas o testemunho dos crentes que divulgavam o Evangelho por onde quer que viajassem (v. At 8.4). A aplicação direta de Gálatas 3.5 à igreja, quando semelhante proclamação profética não constitui norma, é, portanto, altamente questionável.

Evidência adicional da natureza especial do período apostólico da igreja acha-se na passagem que Paulo ensina que os crentes estão "edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas" (Ef 2.20), que claramente se refere aos primeiros apóstolos que, de modo semelhante a Paulo, proclamavam a mensagem do Evangelho com plena autoridade ou inspiração divina. Os "profetas" mencionados com eles seriam, por certo, os mesmos profetas do NT que, juntamente com os apóstolos

[20]A questão da continuidade dos milagres não fica inteiramente clara na linguagem do versículo. Embora a maioria dos intérpretes veja o tempo presente dos particípios como indicação de alguma continuidade nos dois particípios, i.e., no suprimento do Espírito e na realização dos milagres, os verbos da frase ficam ocultos e, portanto, precisam ser fornecidos pelo contexto. Posto que a pergunta no v. 5 parece repetir a pergunta anterior no v. 2, que emprega o tempo aoristo (geralmente traduzido como um tempo passado), Longenecker diz que os verbos a serem supridos no v. 5 devem também estar no tempo aoristo, o que resultaria na tradução: "Deus, então, lhes deu seu Espírito e realizou milagres entre vocês na base das obras da lei?" (*Galatians*, p. 99, 105); v. tb. a consideração dos tempos presentes em Burton, cuja conclusão deve ser levada em consideração: "A escolha do tempo presente em vez do aoristo demonstra que o apóstolo tem em mente uma experiência de extensão suficiente para ser considerada em andamento, mas não que estava em andamento na ocasião da escrita" (*Commentary on Galatians*, p. 152).

[21]*The epistle to the Galatians*, NIGTC, Grand Rapids: Eerdmans, 1982, p. 151.

(assim como em Atos) recebem a revelação do mistério de Cristo e do Evangelho a ser proclamado entre os gentios (Ef 3.5; v. tb. 4.11).[22]

Esses apóstolos e profetas formam "o fundamento" da igreja, tratando-se, por certo, de uma referência ao seu papel funcional de revelar a interpretação autorizada da ação salvífica de Deus em Cristo. Mas ao chamá-los "fundamento", o apóstolo também indica que pertenciam ao período inicial da igreja quando, então, a doutrina autorizada, que seria o fundamento da igreja em todos os tempos, foi outorgada por Deus mediante a revelação profética. Se esse período *fundamental* de revelação profética *especial* pode ser distinguido da história eclesiástica posterior, segue-se que os sinais milagrosos que o acompanham também têm referência *específica* a esse período.

O testemunho das Escrituras também leva às três conclusões que se seguem: 1) a atividade milagrosa agrupava-se ao redor de certos pontos cruciais na época do registro bíblico da história da salvação; 2) esses agrupamentos de milagres tinham o propósito primário de atuar como "sinais" que autenticavam a revelação da parte de Deus e dos seus porta-vozes proféticos nos avanços cruciais; e 3) a era de Cristo e dos apóstolos foi um desses períodos de sinais milagrosos extraordinários.

3. O testemunho da história eclesiástica sobre os milagres

A conclusão de que a era de Cristo, e da igreja apostólica primitiva, foi um período específico de milagres que não continuou da mesma forma na igreja posterior é fortemente confirmada pelo testemunho da história eclesiástica. O emprego de semelhante evidência histórica é, às vezes, questionado, pois se trata de um argumento fundamentado na experiência e não nas Escrituras. Embora não se possa desconsiderar essa acusação, duas coisas precisam ser mantidas em mente sobre o assunto. a) Segundo as Escrituras, a experiência, muitas vezes, serve de critério para o reconhecimento da obra de Deus. Por exemplo, como os israelitas sabiam que Moisés foi enviado por Deus e trouxe a lei divina, se não fosse pelo escutar Moisés e observar sua atividade? Nesse caso, e em numerosos outros semelhantes

[22]Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, WBC, Dallas: Word, 1990, p. 153.

em todas as Escrituras, não existia doutrina bíblica prévia que fizesse essa identificação, que as pessoas pudessem conferir. Sem dúvida, a revelação prévia fornecia alguns critérios que pudessem ser usados para avaliar a experiência. Não era, entretanto, a revelação prévia por si só que levava à conclusão; era, também, o que viam e ouviam. Em outras palavras, a experiência sempre desempenhou um papel válido na interpretação e reconhecimento da atividade de Deus.

b) Vemos que a experiência, no tocante aos milagres, sempre é usada pelos dois partidos que discutem a questão dos dons milagrosos. Os que argumentam a favor de sua presença contínua na igreja referem-se, como comprovação, à experiência dos milagres na história da igreja. Semelhantemente, os que negam a continuação da atividade milagrosa de Cristo e dos apóstolos fundamentam-se na mesma história eclesiástica. O fato de as evidências históricas terem sido usadas a favor das duas posições indica a dificuldade da sua interpretação. Hoje, assim como no passado, é difícil distinguir o milagre divino genuíno do espúrio, ou até mesmo do demoníaco. Esse fato, porém, não diminui de valor o registro histórico. Embora as avaliações dos milagres relatados possam diferir; parece impossível negar que a atividade milagrosa da mesma *qualidade* ou *amplitude* associada à era de Cristo e dos apóstolos não se encontra como fenômeno contínuo na igreja posterior.

Um breve resumo das evidências demonstra esse fato. Os escritos que se seguem imediatamente após a era apostólica contêm poucas evidências de milagres quando comparados com o quadro dos apóstolos e de outros no registro bíblico. Com poucas exceções, as referências a atividades milagrosas nos escritos dos séculos II e III estão confinadas aos dons de profecia e de cura, que incluíam o exorcismo.[23] Sem negarmos quaisquer expressões válidas desses dons milagrosos durante esse período, esses dois dons são os mais difíceis de ser avaliados.[24] A associação da cura com os efeitos do exorcismo

[23]J. H. Bernard, The miraculous in early Christian literature, em *The literature of the second century*, org. F. R. Wynne, J.H. Bernard e S. Hemphill, New York: James Pott & Co., 1891, p. 147. Ireneu, por exemplo, refere-se à profecia e à cura divina como coisas presentes em seu tempo, mas a ressurreição dentre os mortos está no tempo passado (p. 163-4).

[24]Assim, achamos nos escritos da igreja primitiva muita preocupação com os falsos profetas, bem como instruções para discerni-los (v. ibid., p. 148).

também dificultam a determinação da extensão da cura milagrosa de doenças orgânicas genuínas.[25]

Além disso, as curas durante esse período parecem ter ocorrido primariamente mediante a oração, e isso, presume-se, seguia as instruções em Tiago 5.14-16. Como a cura, em semelhantes casos, se relaciona com os "dons espirituais milagrosos" não fica claro. Além disso, segundo Darrel Amundsen e Gary Ferngren, os relatos de curas nos séculos II e III "eram geralmente um pouco vagos [...] A maioria dos escritores não declara ter visto os eventos relatados; [e] não são citados os nomes das pessoas por meio das quais as curas ou exorcismos eram realizados".[26] Além das limitações e o caráter dos relatórios de milagres nesse período antigo, também achamos evidência da "crescente suspeita que os milagres estão se acabando," e que os milagres desse período eram "diferentes, qualitativamente, dos da era apostólica".[27] Orígenes, por exemplo, escreve: "Os milagres começaram com a pregação de Jesus, foram multiplicados depois de sua ascensão, e a seguir diminuíram; mas mesmo agora, alguns vestígios deles permanecem entre umas poucas pessoas que têm a alma purificada pela palavra".[28] Durante o referido período, achamos pouca coisa a respeito de milagres que autenticam os pregadores contemporâneos, em contraste com a era apostólica. Pelo contrário, a ênfase recaía nos milagres das Escrituras. Embora os pais da igreja, nos séculos II e III, não declarassem isso de modo direto, existem evidências consideráveis nos seus escritos a favor da opinião posteriormente ensinada de modo explícito por Crisóstomo e outros, de que a era dos milagres tinha essencialmente acabado. O propósito da atividade milagrosa de Cristo e dos apóstolos tinha sido para a inauguração

[25]Para o estudo dos relatos de cura nos primeiros séculos, epecialmente no seu relacionamento com o exorcismo daqueles tempos, v. J. S. McEwen, The ministry of healing, SJT, 7 (1954): p. 133-52.

[26]Medicine and religion: early christianity through the Middle Ages, em *Health/Medicine and the faith traditions*, org. Martin E. Marty e Kenneth L. Vaux, Philadelphia: Fortress, 1982, p. 103; a respeito dos milagres nesse período primitivo, v. tb. G. W. H. Lampe, Miracles and early Christian apologetics, em *Miracles*: Cambridge studies in their Philosphy and History, p. 205-18.

[27]The miraculous in early Christian literature, p. 156.

[28]*Contra Celso*, 1.2. Na mesma linha de Orígenes, Tertuliano reconhecia que os apóstolos tinham poder espiritual especial.

do evangelho e da igreja, e não pretendia existir para todo o tempo subseqüente.[29] Orígenes e, especialmente, os escritores posteriores, começaram a referir-se mais às conversões e à transformação de vidas pelo Evangelho, como evidências da continuação dos milagres nos seus tempos.[30]

A partir do século IV, os relatos dos milagres se tornaram notavelmente diferentes, tanto em número quanto em sensacionalismo. Nos relatos posteriores, "ampla variedade de pessoas, tanto vivas quanto mortas, recebem o crédito por milagres que, em muitos casos, forçosamente têm que ser rotulados como tal por estranhos e até mesmo pelo leitor mais complacente".[31] Uma breve resenha dos dez primeiros milagres em uma lista muito mais extensa, registrada por Agostinho no livro *A cidade de Deus* fornece um exemplo do que era considerado milagroso em seu tempo:

> No primeiro, um cego foi curado pelas relíquias de um santo. No segundo, uma intervenção cirúrgica dolorosa tornou-se desnecessária pela oração fervorosa. No terceiro, uma mulher foi curada de câncer no seio ao seguir o conselho, recebido em um sonho, de pedir que uma mulher recém-batizada fizesse o sinal da cruz na parte afetada. No quarto, um médico foi curado de gota pelo batismo. No quinto, um homem acometido por paralisia e hérnia foi curado pelo mesmo sacramento. O sexto caso registrou que demônios, que estavam provocando enfermidades no gado e nos escravos em uma fazenda, foram expulsos por um sacerdote que ali celebrou a eucaristia e proferiu orações. No sétimo, um paralítico foi curado em um santuário edificado sobre um depósito de "terra sagrada" trazida das proximidades do túmulo de Cristo. O oitavo envolveu dois milagres: um demônio foi expulso de um jovem em um santuário, e a ferida feita no olho do jovem pelo demônio que saía, foi milagrosamente curada. No nono, uma jovem endemoninhada foi liberta da possessão quando se ungiu com o azeite no qual caíram lágrimas de um sacerdote que orava por ela. No décimo, um demônio foi expulso de um jovem mediante a asseveração de que "até hoje milagres estão sendo operados em nome de Cristo, às vezes por meio dos sacramentos, e às vezes mediante a intercessão das relíquias dos seus santos".[32]

[29]Miracles and early Christian apologetics, p. 214-5.

[30]Ibid., 212; M. F. Wiles, Miracles in the early church, em *Miracles*: Cambridge studies in their Philosophy and History, p. 223-5.

[31]Medicine and religion, p. 103.

[32]Ibid., p. 106.

Embora Agostinho seja muitas vezes mencionado como aquele que afirmou a continuação dos milagres na igreja, podemos dizer com segurança que ninguém hoje reconheceria todos esses relatos como milagres bíblicos genuínos. Não se pode negar a grandeza de muitos dos líderes da igreja durante esse período e no decurso da Idade Média inteira. Mas muitos elementos extrabíblicos que afetaram seu modo de entender e praticar o milagroso já tinham sido aceitos no cristianismo, incluindo-se "a veneração dos santos e mártires, o tráfico de relíquias, a magia cristã, a preocupação excessiva com o demonismo, e o comércio dos milagres".[33]

As evidências empregadas para substanciar muitos milagres também levantam dúvidas quanto à sua validade. Em contraste marcante com o apóstolo Paulo, que declarava operar milagres, nenhum dos escritores que relatavam esses milagres posteriores chegou a reivindicar que tinha poderes milagrosos. Assim, já naqueles tempos, a santidade de uma pessoa era medida, até certo ponto, pela quantidade de poder milagroso que tinha, muitas vezes achamos milagres atribuídos aos santos pelos seus biógrafos. É interessante observar que, quanto mais distante cronologicamente o biógrafo ficava do santo a respeito de quem escrevia, tanto mais a vida do santo era exaltada com milagres.[34]

Os registros limitados de milagres durante os dois séculos que se seguiram ao NT, e o caráter duvidoso de muitos dos milagres relatados, especialmente a partir do século IV, tornam impossível dizer que o nível de atividade milagrosa visto na era de Jesus e da igreja apostólica continuaram a representar a norma durante a história eclesiástica. A igreja não somente reconhecia uma mudança no tocante aos milagres, mas, conforme já foi mencionado, essa mudança era explicada por entender que os milagres da era do NT pretendiam atestar a primeira proclamação do evangelho, e, portanto, não eram para continuar por toda a história.

O que aconteceu em relação aos milagres na história da igreja é o mesmo que aconteceu à profecia. Embora tenha havido

[33]Ibid., p. 105; para uma avaliação adicional dos alegados milagres nesse período posterior e as evidências a favor deles, v. BERNARD, The miraculous in early Christian literature, p. 166-80.

[34]The miraculous in early Christian literature, p. 172-6.

relatos generalizados da profecia no decurso da História, a avaliação de Robeck, de que o dom de profecia, conforme é visto nas Escrituras, perdeu parte de sua "espontaneidade à medida que o tempo passava" é geralmente aceita. Além disso, as manifestações proféticas que realmente ocorreram, aconteciam basicamente "nas várias seitas e cultos heréticos".[35] Várias razões foram propostas para essa diminuição na profecia, incluindo a supressão pela igreja.[36] É difícil entender, porém, como a igreja, mediante a autoridade eclesiástica ou por outros meios, pudesse realmente provocar a cessação da profecia. Nenhuma autoridade religiosa pôde impedir Deus de enviar profetas ao povo no AT e na inauguração da era cristã. E esses profetas acabaram por ser reconhecidos pelo povo.

As evidências cumulativas que examinamos — a limitação do dom apostólico à primeira geração, os agrupamentos de milagres no registro bíblico, e as evidências da história da igreja — indicam de modo inconfundível o fato de ter havido períodos especiais de atividades milagrosas, durante os quais os milagres funcionavam primariamente como sinais. Depois do tempo de Cristo e dos apóstolos, semelhante período de milagres extraordinários, na mesma quantidade, não pode ser visto como norma de toda a história eclesiástica. Essa evidência, portanto, leva a várias conclusões a respeito da presença dos dons hoje.

a) O propósito primário das atividades milagrosas durante esses períodos especiais não visava às necessidades gerais do povo de Deus. Sem dúvida, o povo recebia benefícios delas (e.g., curas), mas o fato de serem chamadas "sinais" indica

[35]C. M. ROBECK Jr., PROFECY, GIFT OF, em *Dictionary of Pentecostal and Charismatic movements*, org. Stanley M. Burgess e Gary B. McGee, Grand Rapids: Zondervan, 1988, p. 740 (v. esp. p. 735-40, para um excelente resumo da profecia na história da igreja). Em conexão com esse tema deve também ser notado que alguns, tais como Orígenes e os reformadores posteriores chegaram a modificar o significado da profecia para significar a iluminação divina das Escrituras por trás da pregação expositiva das Escrituras. Quando se referem ao dom de profecia, portanto, não se trata de evidências a favor da profecia quanto ao significado bíblico da proclamação por inspiração direta.

[36]Alguns associam a diminuição da profecia ao desenvolvimento do cânon das Escrituras. Outros a atribuem à má reputação acumulada pela profecia por sua associação com seitas tais como os montanistas, ou ao domínio dos dons de profecia pela igreja organizada, que acabou levando à doutrina da infabilidade papal.

seu propósito primário de autenticação dos porta-vozes de Deus e da mensagem profética.

b) O propósito dos milagres como "sinais" sugere que semelhantes milagres não fazem parte da bênção do Reino à disposição de todos os crentes durante a presente era. Os milagres de Jesus e dos discípulos, como sinais, apontam para além deles mesmos, para o poder de Deus e para a natureza do Reino (i.e., a inversão dos efeitos do pecado). Não fazem parte de um reino já inaugurado.[37]

c) O reconhecimento da era apostólica como período especial de atividades milagrosas leva, ainda, à conclusão de que a ordem dada por Jesus a seus discípulos durante seu ministério terrestre não pertence à igreja de todos os tempos. Ao enviar os discípulos, Jesus lhes deu "autoridade para expulsar espíritos imundos e curar todas as doenças" e lhes ordenou: "Curem os enfermos, ressuscitem os mortos, purifiquem os leprosos", e foi o que fizeram (Mt 10.1,7; v. Mc 6.12,13 e o registro em Atos).[38] É significativo que essas ordens não fizeram parte da comissão final que o Cristo ressurreto deu aos discípulos. Na Grande Comissão, conforme é chamada, achamos somente a ordem de fazer discípulos (o que inclui o batismo) por meio da pregação das boas novas, do perdão dos pecados e do ensino dos mandamentos de Jesus (v. Mt 28.19,20; Mc 16.15; Lc 24.47).[39]

[37]Que os sinais milagrosos não fazem parte do reino inaugurado pode ser demonstrado por meio da comparação dos milagres com aquelas realidades que, segundo as Escrituras, claramente pertencem ao Reino hoje. Essas realidades do Reino focalizam as bênçãos *espirituais* da nova aliança, i.e., o perdão dos pecados e o dom do Espírito com a nova vida resultante. Embora a presença do Espírito hoje seja a "garantia" da nossa plena herança do Reino (Ef 1.14), nunca é referida como "sinal". Pelo contrário, o Espírito e a bênção do perdão *são* a própria presença do Reino é, como tal, estão à disposição de toda e qualquer pessoa que as recebe mediante a fé em Cristo. Somente as bênçãos do Reino que estão prometidas a *todo* crente mediante a fé salvífica em Cristo podem ser consideradas parte do aspecto "imediato" do Reino durante a presente era. Uma indicação adicional de que os milagres de cura e até mesmo o ressuscitar dos mortos não são o início real das bênçãos do Reino, é que estes são todos temporários. Os que são curados, por exemplo, acabam morrendo posteriormente. Quanto aos milagres como sinais do Reino, mas não o próprio Reino, v. Herman Ridderbos, *The coming of the Kingdom* (Philadelphiia: Presbyterian and Reformed, 1962), p. 115.

[38]Muitas vezes, quando esses mandamentos são adotados para a igreja, os imperativos adicionais em Mt 10, que limitam o dinheiro e as roupas etc., e especialmente a restrição a Israel da pregação, são deixados de lado.

[39]Embora a Comissão que se encontra no longo término, algo bem discutido, do evangelho de Marcos realmente se refira à presença dos sinais que acompanham aqueles que crêem, os sinais não são determinados como parte integrante da comissão propriamente dita.

d) Finalmente, a presença de milagres extraordinários co-mo "sinais" em certos períodos da história bíblica nega a explicação, às vezes oferecida, de que a falta de milagres comparáveis em outros períodos devia-se ao pecado ou à incredulidade. Deus enviava operadores de milagres entre seu povo sempre quando desejava, *mesmo em tempos de grande incredulidade.* A profundidade da fé do povo de Israel nos tempos do Êxodo é questionável, especialmente no período das peregrinações no deserto. Mesmo assim, Deus operava milagres no meio deles por intermédio de seu servo Moisés. Fica bem claro que Elias e Eliseu operavam milagres e profetizavam no meio de um povo apóstata. O mesmo pode ser dito em relação aos judeus entre os quais tanto Jesus quanto os apóstolos ministravam. O registro da história de Israel apresenta a lastimável tendência de desviar-se da fé obediente a Deus. Nem por isso Deus deixou de lhes enviar profetas e de operar milagres a favor do povo, segundo a vontade divina.

A constatação de que Jesus "não realizou muitos milagres ali [em Nazaré], por causa da incredulidade deles" (Mt 13.58; v. Mc 6.5,6) não pode ser utilizada como explicação geral pela falta de milagres entre o povo de Deus. Observe que não está escrito que Jesus tentou curá-los mas não conseguia em razão da falta de fé dos seus concidadãos, que impossibilitava essa obra. Pelo contrário, realizar milagres nessa situação iria contra o propósito de seu ministério. Os moradores de sua cidade natal "ficavam escandalizados por causa dele" (Mt 13.57; Mc 6.3), o que significa mais do que não acreditar em sua capacidade de realizar milagres. Ficavam ofendidos com as reivindicações dele, e o resultado foi que ofensa e incredulidade literalmente se transformaram em ódio (v. Lc 4.28-30). Como Jesus realmente curou alguns, mesmo nessa situação, é mais provável que a falta de mais curas resultasse do fato de eles, em sua incredulidade, simplesmente não terem trazido a ele muitos enfermos para a cura. Além disso, curar, diante de semelhante oposição, poderia resultar no agravamento da culpa e no endurecimento ainda maior de seu coração.

As Escrituras revelam que a realização de milagres por Deus não dependia primariamente da fé humana, mas do plano e propósito soberanos de Deus. Em nenhum lugar no NT os crentes

são encorajados a ter fé para que possam ser os beneficiários das obras milagrosas.[40]

O que as Escrituras ensinam, portanto, leva à conclusão de que havia períodos especiais de atividade milagrosa de Deus, e a era apostólica foi um desses tais períodos. Mas esse reconhecimento ainda deixa em aberto, até certo ponto, a questão dos dons espirituais que eram concedidos a membros comuns da igreja (v. 1Co 12.7-11).

4. A possibilidade da continuação dos dons espirituais na igreja

As Escrituras não nos fornecem uma resposta clara à questão de todos os dons espirituais alistados em Romanos 12.3-8, 1Coríntios 12, e Efésios 4.11 serem permanentes na igreja ou não. Entretanto, elas nos fornecem algumas verdades relacionadas com essa questão, que pelo menos poderão nos resguardar de uma conclusão demasiadamente apressada.

A Bíblia não nos oferece uma descrição da vida da igreja depois dos tempos dos apóstolos. As partes que nos contam a respeito de dons espirituais incluem os apóstolos e os profetas. Em 1Coríntios 12, Paulo se refere tanto aos dons espirituais quanto aos que os exerciam. Na ocasião em que escreveu, o corpo de Cristo incluía os "apóstolos" e "profetas" como indivíduos que possuíam dons, lado a lado com "mestres [...] os que realizam milagres, e também os que têm dons de curar, os que têm dom de prestar ajuda, os que têm dons de administração e os que falam diversas línguas" (1Co 12.27-29). Em outras palavras, os que formavam o ministério fundador da igreja (apóstolos e profetas), sem continuidade, são listados lado a lado com os outros dons, incluindo os milagrosos.

A questão de como as manifestações dos dons milagrosos que não permaneceram na igreja se relacionam com os dons

[40]Ao passo que a capacidade de realizar milagres não é relacionada à fé (v. Mc 9.23), a quantidade de fé não é enfatizada. A referência à incapacidade dos discípulos de expulsarem um demônio por causa de sua "pequena fé" é melhor compreendida, não como repreensão pela quantidade reduzida de fé, mas por esta ser mal-orientada (Mt 17.17-20). Jesus acrescenta, imediatamente, que a "fé do tamanho de um grão de mostarda" é suficiente para remover montanhas (v. 20). Segundo parece, os discípulos estavam tratando o poder que lhes foi dado como um poder mágico, mais do que fé verdadeira, que depende totalmente de Deus. O comentário adicional de Marcos, de que é necessária a oração, apóia esse modo de entender.

milagrosos distribuídos entre os demais membros da igreja não fica clara. Podemos simplesmente deixar de lado o ministério dos apóstolos e profetas como fundadores, e dizer que os demais dons continuaram a funcionar entre os membros da igreja? Ou será que o fato de essas igrejas do NT terem recebido o ministério dos apóstolos e daqueles com um ministério profético especial dizia respeito à presença de dons milagrosos entre elas?

Notamos acima as evidências bíblicas de que os dons foram outorgados aos primeiros ouvintes do Evangelho como confirmação da sua fidedignidade.[41] A declaração de Paulo no sentido de seu "testemunho a respeito de Cristo" ter sido confirmado entre os coríntios pela rica dotação de dons espirituais pode muito bem referir-se a esse mesmo fator (v. 1Co 1.5-7). Pode ser argumentado, é lógico, que o testemunho a respeito de Cristo dado pelos pregadores durante todas as eras é confirmado pelos mesmos dons maravilhosos do Espírito. Mas deve-se reconhecer que essa conclusão não passa de uma aplicação dos textos bíblicos que se referem *somente* aos apóstolos e a outros da mesma geração. Isto é, a questão da operação dos dons milagrosos na igreja não é simplesmente remover os dons que eram limitados ao primeiro período (e.g., o apostolado) e afirmar que os demais tinham o propósito de funcionar na igreja da mesma maneira como são observados nas Escrituras.

A segunda verdade em relação à questão da continuação dos dons não-apostólicos é que realmente temos poucas evidências de como esses dons funcionavam na igreja bíblica. Temos alguns vislumbres do que acontecia na igreja em Corinto quando os membros se reuniam. Havia, segundo parece, manifestações de alguns dons sobrenaturais, incluindo línguas e profecia, entre os crentes comuns (v. 1Co 14.26). Mas esses dons tinham o propósito de continuar? O papel importante da profecia naquela ocasião, por exemplo, era o de estar de alguma forma relacionada à revelação, que tinha o propósito de ser canônica para a igreja, o que estava ocorrendo naquele momento. A presença, na igreja posterior, das Escrituras canônicas completas, sugere a diminuição da necessidade dessa atividade profética, dado o ensino da doutrina apostólica

[41]V. nossas considerações sobre Gl 3.5 e Hb 2.3,4, p. 114-7.

canônica. É exatamente isso o que ocorreu, conforme indica a História.

No tocante à operação dos demais dons, não existem evidências sequer dentro do NT. Não vemos os membros comuns da igreja realizando curas. Quem buscava curas levava seus enfermos aos apóstolos. As instruções dadas por Tiago, para os presbíteros orarem pelos enfermos, não diz nada a respeito de algum deles terem o dom de cura (Tg. 5.14-16). Parece que ninguém na igreja tinha o ministério especial de cura. Na realidade, é só conferir em uma concordância para ver que, à parte da menção do dom de cura em 1Coríntios 12.9 e da oração pelos enfermos em Tiago 5, a palavra "curar" não é usada nas epístolas.[42] Esse fato é muito instrutivo se for comparado com as numerosas referências às curas nos registros dos evangelhos e em Atos dos Apóstolos, que retratam os ministérios de Jesus e das primeiras testemunhas do Evangelho.

O mesmo pode ser dito no tocante a outras atividades milagrosas. A não ser pelas considerações a respeito dos dons espirituais em 1Coríntios 12 e a operação de milagres associada com os apóstolos e com outros que os acompanhavam, as epístolas do NT não contêm nenhuma menção de "milagres", "sinais", ou "maravilhas", excetuando-se Gálatas 3.5 e Hebreus 2.4 (considerados acima). Embora esses textos incluíssem a operação de milagres entre os membros da igreja, esses milagres relacionavam-se ao ministério inicial dos apóstolos.

No entanto, deve-se reconhecer que o NT simplesmente não nos oferece a descrição da operação normal dos dons na igreja após a era apostólica. Os ensinamentos nas epístolas talvez sejam o que nos leva mais próximos a isso. Ao passo que Atos (conforme indica o nome "Atos dos Apóstolos") focaliza a atividade dos apóstolos, as epístolas são endereçadas aos crentes e à respectiva vida comunitária. Assim, é importante a distinção entre Atos e as epístolas, quanto à freqüência com que são referidos os dons milagrosos. Mas mesmo com essa distinção, as epístolas não deixam de ser descrições da igreja

[42] *A NVI exhaustive concordance*, org. Edward W. Goodrick e John R. Kohlenberger III (Grand Rapids: Zondervan, 1990). O único outro emprego de "curar" acha-se em Hb 12.13, que se refere à cura divina. A recuperação de Epafrodito de uma doença grave também é mencionada, mas não há menção se a cura é milagrosa, ou realizada mediante o dom da cura (v. Fp 2.25-27).

durante a era apostólica e, portanto, não podem ser usadas como descrições da igreja pós-apostólica. Não possuímos, portanto, nenhum ensino ou registro explícito na Bíblia para dizer-nos quais atividades Deus pretendia para a igreja depois do ministério de Cristo e dos apóstolos.

5. A questão de ensinos específicos sobre a cessação de determinados dons espirituais

Parece claro que havia algo diferente com a era apostólica em relação aos dons espirituais milagrosos. Mas também devemos reconhecer que as Escrituras não ensinam, em nenhum lugar, que alguns dons espirituais eram destinados a cessar juntamente com aquela era. Embora a maioria concordasse que os apóstolos não continuaram além da primeira geração, não existe nenhuma doutrina específica nesse sentido. Essa conclusão foi obtida pela consideração de vários dados bíblicos, bem como pelo fechamento do cânon pela igreja posterior.

A referência de Paulo à cessação de línguas e ao desaparecimento da profecia e do dom do conhecimento quando vier "o que é perfeito" tampouco ensina expressamente, na minha opinião, a cessação desses dons durante a era da igreja (v. 1Co 13.8-10). As declarações a respeito de ver "face a face", o que sugere conhecimento direto em contraste com a visão indireta em um espelho, e de chegar a conhecer "plenamente, da mesma forma como sou plenamente conhecido" (v.12), fala claramente do estado da glorificação (v.13). Essas declarações se referem à Segunda Vinda de Cristo, quando, então, a perfeição chegará.[43] Esse texto, portanto, não indica que determinados dons cessarão antes de chegar aquele estado final.

Por outro lado, esse texto não afirma, tampouco, a continuação desses dons até à Segunda Vinda de Cristo. Paulo não diz que a profecia ou as línguas continuarão até que "aquilo que é perfeito" venha. O que é "em parte" no tocante aos dons de conhecimento e profecia, dizem respeito ao conteúdo, e não à função, desses dons. O contraste entre o "imperfeito" e "o que é perfeito" que virá refere-se, portanto, à natureza fragmentária

[43]O tempo de "o que é perfeito" pode se referir, também, à glorificação pessoal do crente na morte.

do "imperfeito" em oposição à natureza completa do que é perfeito. A tradução da NVI deixa isso bem claro: "Pois em parte conhecemos e em parte profetizamos; quando, porém, vier o que é perfeito, o que é imperfeito desaparecerá" (v. 9,10). O que passará na chegada do perfeito, não é o funcionamento dos dons, mas, sim, o caráter incompleto (ou a imperfeição) do conhecimento que é alcançado por meio deles.[44] Nada existe neste texto, portanto, que obrigue esses dons a cessarem antes da chegada do que é perfeito.

A referência aos apóstolos e profetas como fundamentais para a igreja (Ef 2.20), embora seja pertinente ao debate sobre a continuação dos dons espirituais, também não ensina claramente a cessação dos dons espirituais. A referência ao "fundamento" indica, isso sim, um ministério específico de alguns, que não foi continuado da mesma maneira no decurso de épocas posteriores. Mas não indica, por exemplo, que o dom da profecia, e muito menos os demais dons milagrosos, cessaram totalmente de funcionar depois que o fundamento foi lançado.

A falta de doutrina bíblica específica a respeito da cessação dos dons milagrosos é, muitas vezes, usada como forte argumento a favor de sua continuação. Tampouco essa conclusão pode ser sustentada. O NT não ensina explicitamente que certos dons cessarão, nem ensina explicitamente que continuarão durante toda a presente era. Conforme foi mencionado acima, os escritores do NT não mencionam claramente, em nenhum lugar, nada a respeito do que agora chamamos de tempos pós-apostólicos, nem tampouco da ocasião do fechamento do cânon.

Essa lacuna é compreensível quando nos damos conta de que os cristãos primitivos acreditavam que Cristo poderia (mas não necessariamente iria) voltar, enquanto ainda estivessem vivos. Já que Paulo, por exemplo, acreditava que seria possível Cristo voltar naqueles dias, quem esperaria que ele explicasse à igreja o que aconteceria depois que ele e os demais apóstolos já tivessem partido? Ao que parece, Deus não revelou aos escritores do NT o que aconteceria integralmente, na era

[44]Um estudo excelente a respeito dessa posição pode ser lido em R. Fowler White, Richard Gaffin and Wayne Grudem on 1Cor. 13:10: a comparison of Cessationist and Noncessationist argumentation, *JETS* 35 (1992): p. 173-81.

da igreja; e semelhante revelação lhes teria impossibilitado ensinar também a possibilidade de sua volta iminente. Não seria de esperar, portanto, que ensinassem explicitamente o fechamento da era apostólica e do cânon. Esse mesmo raciocínio aplica-se à doutrina da cessação dos dons.

Contudo, a era apostólica cessou mesmo, e o cânon do NT foi reconhecido pela igreja posterior. Se essas coisas podiam acontecer segundo a providência divina, sem a Bíblia dizer em lugar algum que assim aconteceriam, logo, é seguramente possível que mudanças nos dons espirituais também pudessem ocorrer sem qualquer ensino bíblico explícito nesse sentido.

Que semelhante mudança na manifestação dos dons espirituais realmente tenha ocorrido sem a doutrina bíblica prévia fica claro na experiência após o AT estar completo. Segundo os judeus, Malaquias era "o selo dos profetas" e "o último entre eles". A manifestação da profecia entre o povo de Deus cessou com Malaquias por ter cumprido seu propósito para aqueles tempos.[45] Embora haja debate sobre a cessação total da profecia naquela ocasião, aceita-se, de modo geral, que houve alguma mudança.[46] A lufada de referências à profecia que se encontra no início dos registros nos evangelhos indica a renovação desse dom que acompanharia a era messiânica prometida.[47]

[45]Segundo o Peter A. Verhoef, a profecia de Malaquias "contém as últimas palavras de uma geração inteira, uma geração de profetas por intermédio dos quais Deus se revelou ao seu povo de uma maneira incomparável. Com Malaquias, esses instrumentos da revelação da parte de Deus terminaram sua tarefa e cessaram de funcionar até aos tempos do cumprimento, não somente da Lei, mas também dos Profetas (Mt 5.17), no advento do grande Profeta, nosso Senhor Jesus Cristo" (*The books of Haggai and Malachi*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 153).

[46]A opinião de Napier parece geralmente aceita: "Muito antes dos tempos de Jesus, a profecia cessara de aparecer em Israel (Sl 74.9; 1Mc 4.46; 9.27; 14.41), embora uma forma especial dela continuasse a vicejar na escrita das visões apocalípticas. Os judeus, no entanto, esperavam a plena renovação da profecia na era vindoura do Messias (v. Jl 2.28,29; Zc 13.4-6; Ml 4.5,6; Test. Levi 8.14; Test. Benj. 9.2). É à luz dessa expectativa que devemos entender a alegação, registrada por Josefo (Guerra 1.68-9), que João Hircano tinha o 'dom da profecia'. Josefo também declara que pretendentes messiânicos, tais como Teudas (*Antiq.* 20.97; v. At 5.36) e 'os egípcios' (*Antiq.* 20.168-9; *Guerra* 2.261; v. At 21.38) alegavam ser profetas" (B. D. Napier: Prophecy in the New Testament, IDB, ed. George A. Buttrick [Nashville: Abingdon, 1962], 3.919).

[47]E.g., Lc 1.67s.; 2.26-33; 3.3s.; 4.17s. G. F. Hawthorne escreve: "Lucas em especial (embora os demais escritores dos evangelhos também concordem) parece estar dizendo que a era universal do Espírito, havia muito tempo espe-

Embora uns poucos textos do AT sejam, às vezes, entendidos como indícios do término da profecia (e.g., Sl 74.9), a maioria dos estudiosos não enxerga no AT qualquer ensino explícito no sentido de o dom da profecia vir a ser retirado. Mesmo assim, esse dom cessou mesmo, ou pelo menos foi radicalmente alterado. Esse exemplo oferece precedentes legítimos para Deus retirar, conforme o seu beneplácito, as manifestações de quaisquer dons em qualquer ocasião, sem mencionar expressamente o fato nas Escrituras.

6. Conclusão

As evidências consideradas, tanto com base das Escrituras quanto na experiência da igreja, levam, portanto, a dois fatos no tocante à manifestação dos dons espirituais milagrosos na igreja hoje: a) Não existe nenhum ensino bíblico explícito no sentido de alguns dons espirituais observados na igreja do NT realmente terem cessado em algum momento na história eclesiástica. b) Mas as Escrituras não ensinam explicitamente, tampouco, que a totalidade da atividade milagrosa vista no registro da igreja do NT tem a intenção de ser normativa no decurso da História da Igreja. Existem, na realidade, evidências bíblicas fortes no sentido de certos dons e atividades, associados com os apóstolos e com outros profetas, terem tido o propósito de fazer parte dos fundamentos da igreja, e, portanto, de não continuar como expressões regulares da vida da igreja. A história eclesiástica subseqüente apóia essa conclusão por meio da testificação clara que a atividade milagrosa na igreja pós-apostólica, tanto na extensão quanto na qualidade, não era idêntica à dos tempos de Cristo e dos apóstolos.

C. DONS E MINISTÉRIOS ESPECÍFICOS

As evidências acima, tiradas das Escrituras e da história de igreja, tornam o ministério de dons espirituais milagrosos na igreja contemporânea mais complexo do que simplesmente reivindicar que as Escrituras ensinam a sua presença ou a sua

rada (v. Jl 2.28,29) finalmente chegara (Lc 4.18,19; v. Is 61.1-3) e que a era dos profetas e da profecia, se realmente chegara ao fim, agora estava renascendo" (Prophets, prophecy, *Dictionary of Jesus and the Gospels,* org. Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall [Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992], p. 637).

ausência. A qualidade especial da era apostólica, juntamente com a falta de qualquer ensino explícito sobre a cessação de certos dons, sugere que devemos ser receptivos, em todas as épocas, ao que Deus deseja fazer.

Essa receptividade, entretanto, deve vir acompanhada pela obediência à exortação do apóstolo: "ponham à prova todas as coisas" (1Ts 5.21). Práticas que se apresentam como manifestações de dons milagrosos devem ser cuidadosamente avaliadas na base do que as Escrituras dizem a respeito desse dons, especialmente no tocante à sua natureza verdadeira, ao seu uso apropriado e ao propósito a que servem. A questão do propósito é de importância primordial para quem acredita que havia alguma coisa especial no tocante à atividade milagrosa na igreja. Seu propósito é cumprido de alguma outra maneira hoje, ou havia nela algum aspecto que se relacionava somente com as necessidades do período fundamental da igreja?

I. Profecia

Para a questão da manifestação do dom de profecia é importante chegarmos ao entendimento desse dom. Os estudos em relação a esse assunto têm tradicionalmente considerado toda a profecia bíblica como "expressões vocais inspiradas" que provinham da revelação direta da parte de Deus, e não vejo motivo para mudar essa definição.[48] A tentativa de perceber a profecia possuindo patamares diferentes, cujo espectro abrange desde o que é totalmente a Palavra de Deus e, portanto, inerrante, até o que vem misturado com variados graus de pensamento humano, mesmo os erros, é difícil de sustentar biblicamente.[49*]

[48]Gordon D. Fee, *The first epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 595; v. tb. Gerhard Friedrich: *prophētēs*, TNDT, 6:828-30; David E. Aune, *Prophecy in early christianity and the ancient Mediterranean world* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 195; G. F. Hawthorne, Prophets, prophecy, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 636; C. M. Robeck, Jr., Prophets, prophesy, *Dictionary of Paul and his Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, e Daniel G. Reid (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), p. 755.

[49]Quanto às tentativas de apoiar níveis diferentes de profecia, v. Wayne A. Grudem, *The gift of prophecy in the New Testament and today* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1988); Graham Houston, *Prophecy*: a gift for today? (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989); Donald Gee, *Spiritual gifts in the work of the ministry today* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1963). Está além do nosso escopo lidar com todos os argumentos apresentados para apoiar essa posição. Quanto à questão crítica de avaliar a profecia e o seu relacionamento com a presente questão, v. o Apêndice desse capítulo.

A profecia, como palavra reveladora diretamente inspirada por Deus deve, também, ser distinguida da pregação normal das Escrituras.[50] Talvez de modo ainda mais relevante no ambiente contemporâneo, a profecia deve ser distinguida da orientação pessoal divinamente concedida. As Escrituras realmente falam da "revelação" em conexão com a obra do Espírito de iluminar nosso entendimento das Escrituras e de dar discernimento pessoal (Mt 16.17; Ef 1.17; Fp 3.15), mas esse uso da palavra não deve ser equiparado com a profecia.

Manifestações genuínas da profecia são preditas para o futuro (e.g., Ap 11.3,10), e as Escrituras não negam explicitamente essa possibilidade hoje. Qualquer suposta expressão desse dom, entretanto, deve se conformar com o modelo bíblico: a) Deve ser totalmente harmoniosa com a revelação canônica. b) Deve ser julgada cuidadosamente pela comunidade (1Co 14.29). Caso "os outros" que julgavam tenham sido pessoas com o dom profético, ou que tinham o dom do "discernimento de espíritos", deveria haver avaliação séria das profecias. As pessoas não podiam simplesmente alegar que estavam dando uma palavra de profecia sem a devida avaliação da mesma. c) O conteúdo da profecia deve ser edificante para a comunidade (1Co 14.3,4). Não deve ser alguma coisa só para demonstrar poder sobrenatural, ou um lugar-comum geralmente conhecido pelas Escrituras, que nada acrescenta, essencialmente, à comunidade a não ser a alegada demonstração de um dom milagroso. d) A profecia deve também ser exercida de modo ordeiro segundo as instruções que o apóstolo deu aos coríntios (1Co 14.19-33).

Embora a profecia que satisfaça a esses critérios bíblicos possa ocorrer na igreja hoje, a experiência presente e a história da igreja não oferecem muitas evidências dela. Certamente é válido entender, como a igreja em grande medida o tem feito no decurso da história, que a necessidade de semelhante profecia diminui à medida que a explicação dada nas Escrituras sobre a atividade salvífica de Cristo torna-se acessível a todos os crentes.

O ministério dos profetas antigos, que levavam à igreja edificação, exortação e consolo, baseados no Evangelho de Cristo,

[50]James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, p. 228; Gordon Fee, *The first epistle to the Corinthians*, p. 595; C. M. Robeck Jr., Prophecy, prophesy, p. 761.

agora está sendo realizado por meio de outros dons espirituais que dependem das profecias registradas nas Escrituras. É significativo que, nas últimas cartas de Paulo, não haja referência à profecia, a não ser a lembrança feita a Timóteo da profecia que surgiu quando este foi ordenado (1Tm 1.18; 4.14). O enfoque dessas cartas, que são chamadas epístolas pastorais, por oferecerem instruções para o ministério na igreja, recai em ensinar, exortar, e recomendar as Escrituras.[51]

2. Cura

A estreita associação entre o dom espiritual da cura e outras manifestações sobrenaturais do Espírito sugere que esse dom também se refira ao que era claramente milagroso. Os relatos de curas nas Escrituras revelam que elas eram instantâneas. Quer entendamos que certas pessoas fossem equipadas de modo permanente com esse dom, quer que o Espírito manifestasse seu pode de cura por intermédio de pessoas diferentes em ocasiões diferentes (1Co 12.9, 30), a cura estava associava a um indivíduo, e não era simplesmente o resultado de orações da igreja ou de um grupo de crentes. Essas marcas do dom milagroso da cura nas Escrituras tornam questionável quantos relatórios de curas hoje em dia realmente manifestam esse dom.

Devemos nos lembrar, ainda, antes de identificarmos a suposta cura sobrenatural como resultado do dom de cura, que curas extraordinárias podem ter outras explicações. Algumas enfermidades, incluindo a cegueira, a surdez, e a paralisia, podem ser sintomas de traumas psicológicos ou de histeria, e não doenças orgânicas genuínas. Campanhas de cura, carregadas de emoções e com suas sugestões poderosas, podem produzir resultados espetaculares, pelo menos temporários, em tais casos. Mas esses não são milagres genuínos. Têm sido registradas curas "milagrosas" que foram produzidas por nada menos que a fé e a esperança mesmo quando estas não tinham nada que ver com Deus.[52] As Escrituras ensinam

[51]Cf. 1Tm 4.11,13,16; 5.17; 2Tm 2.2; 3.14-17; 4.2; Tt 1.9.

[52]V. um exemplo dos tais em Bernie S. Siegel, *Love, medicine & miracles* (New York: Harper & Row, 1968), p. 33s.; v. tb. Norman Cousins, *Head first, the biology of hope* (New York: E. P. Dutton, 1989).

claramente a união psicossomática entre o espírito humano e o corpo, tanto positivo quanto negativo (v. Sl 38.3; Pv 17.22). Se a fé e a esperança, mesmo à parte de Deus, podem produzir cura para o corpo, quanto mais a fé em Deus.[53] A cura de um espírito distorcido mediante a invasão da paz e alegria de Deus, associada com a conversão ou com o arrependimento do crente que caíra em pecado, pode produzir uma reviravolta dramática nas enfermidades físicas. Embora semelhantes curas físicas provenham verdadeiramente de Deus, não parece ser uma manifestação do dom de cura registrado na Bíblia.

A questão da operação desse dom na igreja hoje pode se basear em um exame bem pensado de exatamente o que é esse dom, bem como em uma teologia bíblica da cura física. Semelhante teologia deixa claro que Deus normalmente traz a cura ao corpo por meio dos meios por ele criados. Deus equipou o corpo com vários sistemas de cura. Além disso, existem conotações favoráveis ligadas à ocupação do médico e do emprego de remédios.[54] Deus, que se revelou como aquele que cura Israel e que operou milagres a favor de sua saúde (v. Êx 15.25,26), também incluiu nos estatutos das leis de Israel numerosos regulamentos que visavam à saúde natural. Finalmente, conforme já notamos, Deus nos constituiu de tal maneira que a cura espiritual pode ter um efeito poderoso sobre o corpo. Nem toda a enfermidade é resultado do pecado (v. Jó 2.1-8; Dn 8.27), embora parte dela claramente o seja (e.g., 1Co 11.30). A cura que resulta da confissão do pecado pode ser simplesmente o resultado da simbiose natural entre o espírito e o corpo.

A teologia da cura deve reconhecer que a saúde física não é prometida, em nenhum lugar, como provisão da salvação para a presente era. O corpo está, na presente era, condenado à morte por causa do pecado (Rm 8.10). Há o contraste com o

[53]O comentário de McCasland no tocante ao poder da fé na cura, portanto, deve ser mantido em mente quando avaliamos curas na igreja. "É bem conhecido que a fé verdadeira contribui para a boa saúde e para a cura das enfermidades. A fé é uma ajuda até mesmo nas doenças orgânicas, mas a ciência médica diria que ela tem limites quanto a isso. Pelo que saibamos, a fé não pode restaurar globos oculares que faltam, nem membros amputados. Por outro lado, na área das enfermidades de origem psicogênica, o valor terapêutico da fé dificilmente pode ser superestimado" (*Miracle*, IDB, *3.400*).

[54]V. Is 1.6; Jr 8.22; Mt 9.12; Lc 10.34; Cl 4.14; 1Tm 5.23.

estarmos sendo "interiormente" renovados pela graça da salvação, e "exteriormente" estarmos a "desgastar-nos" (2Co 4.16). O corpo ainda aguarda ser redimido, e o crente, juntamente com a criação, geme (Rm 8.23), parcialmente, sem dúvida, por causa das dores físicas.[55] Portanto, pouco é dito a respeito do ministério de cura na igreja. Somente uma passagem se refere à cura como dom (1Co 12.9,30). Em nenhum outro trecho os santos devem ministrar uns aos outros mediante a cura, nem é alistada a cura nos ministérios da comunidade reunida em 1Coríntios 14.26. Portanto, quando a igreja enfatiza a cura física milagrosa ou realiza campanhas especiais de cura divina, isso parece estranho para o quadro neotestamentário da comunidade eclesiástica.

Assim como no caso de todas as aflições da presente era, Deus deseja ser gracioso com o seu povo. Pode optar por outorgar curas milagrosas mediante as orações de seu povo, ou por meio da manifestação de cura conforme definida acima. Semelhantes curas podem até mesmo ser um "sinal" na propagação do Evangelho, conforme foi relatado no crescimento rápido da igreja na China.[56] Por outro lado, Deus pode conceder seu poder sobrenatural a uma pessoa, para esta perseverar na provação da enfermidade física (v. 2Co 12.7-10). Em ambas situações, Deus procede assim para a própria glória e para nosso bem.

3. Línguas

A natureza e a função do dom das línguas não são facilmente determinadas pelas Escrituras. Entretanto, existem determinados princípios bíblicos que realmente oferecem algumas diretrizes para a prática desse dom dentro da igreja.

[55]Algo semelhante pode ser dito a respeito da dor psicológica durante a presente era, embora pudesse ser argumentado que essa dor se relacione mais estreitamente com o espírito que com o corpo e, portanto, é mais afetada pela mudança de espírito que ocorre na regeneração. É interessante, entretanto, que ao mesmo tempo em que tem crescido o interesse pela cura do corpo, a cura da psique tem sido relegada, cada vez mais, às leis naturais da psicologia.

[56]Veja um relato interessante das atividades milagrosas associadas primariamente com a primeira geração do recente crescimento fenomenal da igreja na China, em Alan Cole, The spread of Christianity in China today, em *God the evangelist*, org. David Wells, (Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 101-6).

Primeiro, se as línguas referidas nas Escrituras eram o falar milagroso em línguas estrangeiras desconhecidas a quem falava, ou a língua da glória (i.e., "línguas dos anjos," 1Co 13.1) ou ambas,[57] o importante é que todas elas estão relacionadas à linguagem, ou seja, transmitiam um pensamento conceitual. O dom de línguas podia ser interpretado com entendimento. A verdade bíblica é particularmente importante à luz do fato que alguns estudos demonstram que muitas expressões faladas em línguas contemporâneas não possuem características idiomáticas.[58]

Além da natureza das línguas, a manifestação desse dom deve ser avaliada à luz de sua função bíblica. Reconhecemos que é difícil determinar isso com exatidão, mas alguns princípios gerais poderão ser verificados. O aspecto negativo é que as línguas não eram para a proclamação do Evangelho a estrangeiros,[59] nem eram a evidência normal do batismo no Espírito.

[57]Porque a primeira ocorrência das línguas no Pentecoste (At 2) parece ter sido o falar em línguas estrangeiras desconhecidas a quem falava, muitos concluem que essa seja a natureza de toda a glossolalia bíblica. Várias coisas, no entanto, dificultam o conceito das línguas em 1Co como idiomas humanos. Exigem um dom igualmente sobrenatural de interpretação para serem entendidas. Nas cidades cosmopolitas tais como Corinto, havia, indubitavelmente, muitos idiomas presentes, mas a possibilidade de uma pessoa que, estando presente, pudesse entender naturalmente o idioma não é levada em consideração. Paulo se refere a "idiomas" (palavra diferente daquela que é usada para "línguas") como analogia das línguas (1Co 14.10-13). Um objeto geralmente não é idêntico ao que é declarado análogo (v. as demais analogias empregadas nos v. 7-9). O emprego por Marcos da palavra "novas"(*kainos*) em Mc 16.17 para descrever as línguas, termo que é comumente empregado para se referir às coisas "totalmente diferentes e milagrosas" que pertencem à era nova, também sugere que as línguas não são simplesmente idiomas humanos (Johannes Behm: *kainos*, TDNT, 3.449). Uma análise exaustiva da natureza das línguas estaria além do escopo deste ensaio, mas existem bons motivos para acreditar que até mesmo as línguas em At 2 eram mais do que idiomas humanos. Além de Behm, defensores desse ponto de vista incluem George T. Montague, *The Holy Spirit: growth of a biblical tradition* (New York: Paulist, 1976); Richard Belward Rackham, *The Acts of the Apostles* (Londres: Methuen, 1901); Christian Friedrich Kling, The first Epistle to the Corinthians em *Lange's commentary on the Holy Scriptures*, org. John Peter Lange, vol. 10 (Grand Rapids: Zondervan, 1960 reimpr.); Dale Moody, *Spirit of the living God* (Philadelphia: Westminster, 1968); Abraham Kuyper, *The work of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956).

[58]William Samarin, *Tongues of men and angels: the religious language of Pentecostalism*, New York: Macmillan, 1972.

[59]No Pentecoste, as línguas atraíram a multidão, mas Pedro pregou a todos em um idioma humano comum. Não há nenhum exemplo de línguas usadas no serviço missionário estrangeiro nas Escrituras.

As Escrituras, conforme observamos acima, deixam claro que todos os crentes receberam o dom do Espírito, ou, utilizando outra terminologia, foram batizados no Espírito; mas nem todos possuem o dom de línguas (1Co 12.10, 30). É difícil sustentar a opinião de que as línguas em Atos são evidência do batismo no Espírito e, portanto, diferentes do dom de línguas conforme Paulo o ensina. Note que existem apenas três ocasiões específicas em que as línguas são mencionadas em Atos (2.4s.; 10.46; 19.6).[60] Em cada uma dessas ocasiões o dom foi concedido a um grupo inteiro, e isso sem que houvessem pedido esse dom. Esses dois fatos contrariam o ensino usual de determinados grupos no tocante às condições prévias para o batismo no Espírito Santo — além da fé salvífica.

De modo mais significativo, Atos contém relatos numerosos de salvação que não mencionam as línguas.[61] Não só o número de tais relatos é impressionante, mas, também, em nenhum lugar vemos um indivíduo falando em línguas em conexão com sua salvação. Mesmo o apóstolo Paulo, que não somente experimentou o milagre de reconquistar sua vida, mas que também, segundo a narrativa, ficou cheio do Espírito Santo (At 9.17,18). Os três relatos em Atos em que as línguas acompanham a salvação não podem ser transformados em modelo padronizado para todos os crentes em todos os tempos. Esses três acontecimentos são mais bem entendidos como evidências do recebimento do Espírito com relação à inauguração da nova era do Espírito e à sua propagação entre vários povos. Conforme diz Carson: "Segundo o modelo da

[60]É possível que línguas também tivessem ocorrido em Samaria, posto que houve alguma manifestação aparente do Espírito. Mas não é declarada a natureza dessa manifestação (v. 8.18).

[61]Hoekema desenvolveu a seguinte lista de casos de salvação sem qualquer acompanhamento de línguas: "2.42 (os três mil convertidos no Dia do Pentecoste), 3.7-9 (o coxo que foi curado), 4.4 (os convertidos depois da cura do coxo, quando chegou perto de cinco mil o número dos homens), 5.14 (os muitos que se tornaram crentes depois da morte de Ananias e Safira), 6.7 (um grande número de sacerdotes), 8.36 (o eunuco etíope), 9.42 (os muitos que creram depois da ressurreição de Dorcas), 13.12 (o procônsul em Chipre), 13.43-48 (os convertidos em Antioquia da Pisídia), 14.1 (os crentes em Icônio), 14.21 (os discípulos em Derbe), 16.14 (Lídia), 16.34 (o carcereiro filipense), 17.4 (os convertidos em Tessalônica), 17.11,12 (os bereanos), 17.34 (os atenienses), 18.4 (os em Corinto), 18.8 (Crispo e outros coríntios), 28.24 (alguns dos judeus em Roma)" (Anthony A. Hoekema, *What about tongue-speaking?* [Grand Rapids: Eerdman, 1966], p. 80).

narrativa de Lucas, Atos fornece, não um paradigma para a experiência cristã individual, mas, sim, o relato da expansão do Evangelho, geográfica, racial, e, em especial, teologicamente".[62] No sentido positivo, a única declaração explícita do propósito das línguas é o ensino de Paulo de que "as línguas são um sinal, não para os que crêem, mas para os descrentes" (1Co 14.22). Apesar das várias interpretações dessa passagem, a mensagem central é que as línguas têm um propósito básico com relação aos incrédulos. É verdade que a igreja pode receber edificação por intermédio das línguas, mas somente se forem interpretadas. O fenômeno das línguas vale como "sinal" para quem não crê, provavelmente como sinal do juízo divino contra eles, conforme indica o contexto. O que há nas línguas que edifica a igreja é seu conteúdo inteligível. Por isso que a profecia é mais valiosa na igreja; comunica de imediato e de forma inteligível (1Co 14.1,2).

As Escrituras, portanto, restringem claramente a manifestação do dom de línguas na assembléia. Deve ser exercida somente se for interpretada, e mesmo assim, só em quantidade limitada (1Co 12.5,27,28). Orar, em grupo, em línguas, e cantar em línguas, é algo que está além do embasamento bíblico.

As limitações bíblicas quanto à expressão das línguas na igreja têm levado muitos a perceber seu maior valor na vida de oração do crente individual. Embora Paulo realmente permita que os indivíduos falem publicamente em línguas que não sejam interpretadas, e até mesmo indique que isso edifica quem assim fala, não fica evidente, de modo algum, que considere este o propósito fundamental das línguas. As considerações dos dons espirituais pelo apóstolo enfatizam que são dados "visando o bem comum," ou seja, para a edificação da comunidade (v. 1Co 12.7; 14.3,5,6,12,26).[63] Pode-se argumentar que as

[62]*Showing the Spirit*: a theological exposition of 1Corinthians 12-14, Grand Rapids: Baker, 1987, p. 150.

[63]Ef 4.11-13,16; 1Pe 4.10. Além de até mesmo rejeitarem essa edificação como a razão primária do dom, muitos intérpretes negam que essa edificação positiva tenha algo com nessa referência. J. Goetzmann, por exemplo, assevera que "o emprego positivo da palavra sempre se refere à comunidade" (NDITNT, ed. Colin Brown [São Paulo, EVN, 1981], 2.253. Quanto à marca de um dom espiritual ser o servir ao próximo, v. tb. Ronald Y. K. Fung, Ministry, community and spiritual gifts, EvQ 56 (jan. 1981): p. 9-10; Hans Küng, *The church*, New York: Sheed and Ward, 1967, p. 182, 190, 394; Frederick Dale Brunner, *Teologia do Espírito Santo*, São Paulo: EVN, 1983, p. 296s.

línguas edificam uma pessoa em particular, de modo que possa ser mais útil na ministração ao corpo, talvez até por meio de outros dons. Além do fato de isso não ser expressado em lugar nenhum, esse conceito faria das línguas um benefício para vida espiritual — ou seja, a própria santificação pessoal. Mas será que é bíblico afirmar que alguns recebem dons para o crescimento *pessoal,* ainda que os capacite a ministrar com mais eficácia? Os meios de santificação, assim como os de salvação, não estão à disposição de todos igualmente?

Como reconhecimento da edificação pessoal que provém do falar em outras línguas, o apóstolo talvez esteja simplesmente confirmando a verdade de que experimentar a manifestação do Espírito na operação de um dom realmente traz consigo alguma bênção pessoal, assim como um professor recebe uma bênção ao ensinar. É verdade, por certo, que o ministério apropriado de qualquer dom ajuda, quem o ministra, a crescer pessoalmente, mas isso nunca é ensinado como função primária dos "dons espirituais". Em outras palavras, a permissão que Paulo dá a uma pessoa para falar em particular a Deus no meio da comunidade, e seu reconhecimento de alguma edificação pessoal no falar em línguas não oferece fundamento sólido para fazer do uso particular de línguas sua função primária. Podemos dizer, no mínimo, que as línguas nunca são vistas nas Escrituras como fator crucial na vida espiritual. Na realidade, nada se diz a respeito do exercício de qualquer dom espiritual nas passagens que lidam com a vida espiritual pessoal.[64]

O exercício do dom de línguas em nossos dias não é excluído pelas Escrituras. Entretanto, existem muitas coisas nas Escrituras que descrevem sua natureza, função e operação, que podem e devem ser usadas para condicionar sua manifestação.

4. Exorcismo

As Escrituras não dizem nada explicitamente, a respeito de expulsar demônios na igreja do NT.[65] Esse fato está em nítido contraste com o destaque dado ao exorcismo na igreja

[64]Por exemplo, Rm 6—8, Ef 5 e 6 e Cl 3 e 4.

[65]As duas ocorrências relacionadas com o apóstolo Paulo provavelmente são referências a seu ministério evangelístico e têm que ver com descrentes (At 16.16-18; 19.11,12).

pós-apostólica.[66] Por outro lado, as Escrituras revelam com clareza que os crentes estão constantemente guerreando contra Satanás e seus demônios. O reconhecimento dessa verdade e da natureza da batalha, muitas vezes despercebida no mundo ocidental, precisa fazer parte do ministério da igreja.

Conforme os ensinos bíblicos, os incrédulos estão escravizados, não somente pela própria natureza pecaminosa, mas também pelos poderes malignos (v. Ef 2.1-3). Essa escravidão pode levá-los a, literalmente, ter em si espíritos que exercem vários graus de controle direto sobre suas funções corporais. Embora não existam exemplificações desse fenômeno no tocante aos crentes, não é possível ter certeza de que esse silêncio possa ser transformado em uma doutrina clara e certa de que tal coisa não possa acontecer de modo algum.[67] Tanto as Escrituras quanto a experiência mostram crentes que se entregam à influência do pecado, e até mesmo tornam-se escravos dele (e.g., Jo 8.34; Rm 6.12,13,17) e dos poderes do maligno (v. Gl 4.3,8,9; 1Tm 3.7; 2Tm 25,26).[68] Referindo-se à advertência de Paulo no sentido de a ira contínua dar lugar ao diabo (Ef 4.26,27), Charles Hodge diz: "A ira, quando é acalentada, dá ao tentador muito poder sobre nós...".[69]

[66]V. McEwen, The ministry of healing, p. 140-5.

[67]Ao sugerir que os crentes possam ter demônios, não me refiro à "possessão" no sentido do domínio. Nem é necessário considerar que a presença do espírito maligno no crente é semelhante à do Espírito de Deus. Ao passo que se diz que o Espírito está no "coração" e, portanto, *no* âmago da pessoa, um espírito mau pode se infiltrar em um nível mais superficial, de onde possa exercer controle sobre o sistema físico. Delitzsch descreve semelhantes invasões demoníacas: "os demônios se intrometem entre a corporeidade — mais rigorosamente, no corpo nervoso — e a alma do homem, e obrigam a alma juntamente com o espírito a não interferir, mas fazem dos órgãos do corpo um meio de se asseverar a si mesmos, enchendo os homens com tormentos" (*A system of Biblical psychology*, Grand Rapids: Baker, 1966, [reimpr.], p. 354; v. mais em p. 351-60). O testemunho de expulsar demônios de crentes é de amplo alcance durante todo o cristianismo pós-bíblico. V. T. K. Oesterreich: *Possession demonical and other* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubnen & Co., 1930), p. 147-235.

[68]Sobre 2Tm 2.25,26 Kelly diz: "Paulo tem em mente a reeducação construtiva de irmãos cristãos mal-orientados" (J. N. D. Kelly, *I e II Timóteo e Tito, introdução e comentário* [São Paulo: EVN, 1983, trad. Gordon Chown], p. 190; v. tb. Patrick Fairbairn, *Commentary on the pastoral epistles* [Grand Rapids: Zondervan, 1874, 1956 reimp.], p. 358).

[69]*An exposition of Ephesians*, Wilmington, Delaware: Associated Publishers and Authors, Inc., (s.d.), p. 94. De modo ainda mais contundente, Markus Barth commenta: "As advertências podem ser resumidas assim: o Diabo tomará possessão do seu coração se você deixar sua ira perdurar" (*Ephesians 4—6*, The Anchor Bible, vol. 34A [Garden City, NY: Doubleday, 1974], p. 515).

A doutrina primária das Escrituras diz que está no crente a capacidade e responsabilidade de resistir aos ataques de Satanás e dos demônios (Ef 6.13; Tg 4.7; 1Pe 4.10). A guerra espiritual do crente e o ministério correspondente na igreja pode ser comparada à guerra que é travada no âmbito da saúde física. Nosso sistema físico está sendo continuamente atacado por vários germes e vírus. Se nós mantivermos a saúde boa, resistiremos à maior parte desses ataques, sem sequer termos consciência deles. Às vezes, esses invasores nos tornam conscientes de sua presença, e tomamos as providências necessárias para reforçar nossa resistência, talvez mediante uma dieta melhor, e repouso. Se os inimigos da nossa saúde vencerem nossa capacidade de resistência, e conquistarem o controle, buscaremos a ajuda de terceiros para conseguirmos a vitória.

Para aplicar esses fatos à guerra espiritual, devemos tomar consciência da presença dos demônios e de seu ataque. Mas, assim como no âmbito físico, em que normalmente não estamos à procura de germes, nossa ênfase não pode recair no demoníaco, mas no que produz saúde. A guerra espiritual começa com o fortalecimento de nossa saúde espiritual mediante a incorporação da verdade saudável e libertadora do Evangelho. Assim como no âmbito físico, porém, o inimigo às vezes consegue um ponto de apoio, e nesse caso necessitamos da ajuda dos outros para conseguir a libertação.

Esse socorro pode ser prestado por meio de ajudar a pessoa oprimida a resistir ao inimigo mediante a aplicação da verdade de Deus. Posto que o ataque primário de Satanás é mediante o engano (v. Gn 3; Ap 20.3,8), o remédio primário para alcançar a liberdade é a verdade (v. 2Co 11.4,5). Em vez de expulsar um demônio, resultados muito mais valiosos e de maior duração são obtidos por meio de ajudar a pessoa a resistir-lhes por meio da renúncia da mentira de Satanás e da afirmação da verdade correspondente do Evangelho.

O crente tem todas as provisões em Cristo para conquistar a vitória espiritual sobre o inimigo. Mas haverá ocasiões em que necessitará da ajuda de outros crentes para assim fazer. Em alguns casos, a opressão pode tornar-se tão severa que, segundo parece, Satanás bloqueia as capacidades do crente usar as próprias faculdades a fim de firmar-se na verdade de Deus. Nessas ocasiões, pode ser necessário que outros crentes

exerçam controle sobre o demônio mediante o poder de Cristo, de modo que o oprimido possa ter a liberdade de reivindicar a verdade de Deus. Não vejo nenhuma doutrina bíblica que exclua a expulsão de demônios, quando necessário, a fim de libertar suas vítimas. Por outro lado, assim como no âmbito físico, quanto mais a pessoa cuida de sua saúde, tanto mais poderá fazer frente às ameaças futuras, assim também no âmbito espiritual. O ministério focado na expulsão de demônios não somente corre o risco de freqüentes diagnósticos errôneos, como também falha no alvo primário de todo tipo de ministério, ou seja, fazer todo o possível para edificar as forças espirituais da pessoa envolvida.

5. Implementação dos dons

Reconhecendo a possibilidade dos dons milagrosos na igreja, qual deve ser nossa atitude e prática no que diz respeito à expressão deles? A doutrina geral das Escrituras é que a manifestação dos dons está sob o controle de Deus. Ele distribui os dons segundo a própria vontade e coloca cada membro do corpo no lugar por ele desejado (v. 1Co 12.7).[70] Embora possa-se argumentar que Deus opta por conceder dons em conformidade com o desejo da pessoa, a Bíblia nada diz a respeito de indivíduos terem a responsabilidade de escolher para si mesmos algum dom específico. A exortação de "buscar com dedicação os melhores dons", mensagem expressa no plural (12.31), é melhor entendida como encorajamento para a comunidade valorizar e utilizar os dons que fornecem a maior edificação de todos (v. 1Co 14.1s.).[71] Isso não impede uma pessoa de ter uma propensão para certo ministério, que forneceria o ponto de partida para esse indivíduo no ministério dos dons. Deus geralmente retoma o que ele mesmo criou em um indivíduo e o emprega no ministério espiritual da igreja. É difícil, no entanto, entender como uma pessoa pode ter uma propensão natural em relação aos dons milagrosos.

É relevante que as Escrituras fornecem pouca (ou nenhuma) exortação para os indivíduos procurarem seus dons. O

[70]V. tb. Rm 12.3,6; 1Co 12.11,18,28; Ef 4.11 e 1Pd 4.10.

[71]Esse texto pode também encorajar a pessoa que possui mais do que um dom a focalizar o que traz maior edificação à comunidade.

encorajamento é, pelo contrário, para que tenham a atitude certa (especialmente a humildade, v. Rm 12.3) que disponibiliza o dom, para, a seguir, pôr mãos à obra no serviço ao próximo. É nessa atividade de servir e amar ao próximo que os dons concedidos por Deus se tornarão manifestos mediante a edificação dada ao próximo e a jubilosa satisfação experimentada pelo indivíduo.

D. OS DONS E A VIDA DA IGREJA

Segundo as Escrituras, o exercício dos dons espirituais é indispensável para a vida e o crescimento da igreja. Graças, até certo ponto, ao movimento chamado carismático, a igreja está se tornando cada vez mais consciente dessa verdade bíblica. Mas qual forma deve tomar a manifestação dos dons na igreja hoje?

1. Dons que são preeminentes

Procurei, até agora, demonstrar que as Escrituras não nos oferecem, em nenhum lugar, um modelo para a vida na igreja após o fim da era apostólica. Argumentei, em bases tanto bíblicas quanto históricas, que os milagres da era apostólica não são normativos para a igreja posterior. O modo de entender a operação dos dons espirituais hoje, portanto, deve advir dos ensinos bíblicos gerais sobre a vida e o crescimento da igreja e os ministérios envolvidos em produzi-los.

Sem dúvida alguma, a Bíblia revela que a vida espiritual e o crescimento espiritual só são possíveis por meio do ouvir pela fé a verdade divina da Palavra e assim apropriar-se dela.[72] Em conformidade com esse pressuposto, as Escrituras enfatizam os ministérios que, de uma forma ou de outra, comunicam a verdade de modo compreensível. Embora a profecia estivesse presente e desempenhasse papel importante durante o período da fundação, antes que o cânon inteiro estivesse à disposição, a ênfase predominante das Escrituras no tocante à vida da igreja recai nos dons que a igreja inteira reconhece presentes no decurso de sua história. Entre esses dons, destaca-se o do

[72]Cf. Jo 8.32; 17.17; Rm 1.16; 10.17; 1Ts 2.13; Tg 1.21; e 1Pe 1,23 etc.

ensino, conforme já mencionamos em relação às epístolas de Paulo de instrução pastoral, mas que está presente em outros escritos também.[73] Outras formas de ministrar a verdade do Evangelho também estão presentes na igreja, incluindo a exortação, a admoestação, o aconselhamento, e até mesmo o cântico.[74]

Uma vez que temos a consciência de que a Palavra de Deus é que traz vida, existe também a necessidade de milagres para realizar essa finalidade? A definição do "evangelismo com poder" como proclamação apoiada por milagres é, na minha opinião, até certo ponto, um equívoco. As Escrituras atribuem poder à Palavra de Deus (e.g., Is 55.11; Hb 4.12). Jesus se referia às suas palavras como "espírito" (poder vivo) e "vida" (Jo 6.63). Segundo Paulo, o Evangelho tem poder para salvar (Rm 1.16; 2Tm 3.15). As muitas referências à eficácia da Palavra de Deus demonstram que esta tem poder para produzir vida. Portanto, a proclamação do Evangelho no poder do Espírito, confirmada pela vida do pregador, já é "evangelismo com poder" (v. 1Ts 1.5; 2.13).

É verdade que Deus tem empregado milagres no decurso da história e continua a fazer assim no serviço do evangelismo. Conforme já mencionamos em conexão com a igreja na China, os relatos de milagres parecem predominar mais nas igrejas emergentes que nas que estão bem estabelecidas. Outra situação na qual se pode, possivelmente, esperar a manifestação do poder sobrenatural de Deus seria no âmbito em que Satanás expressa seu poder de modo milagroso. Assim como Deus pode demonstrar seu poder superior na expulsão de demônios, assim também é lógico pensar que Deus demonstraria seu poder ao triunfar, de alguma maneira, sobre as manifestações patentes do âmbito demoníaco. Mas reconhecer que Deus, segundo sua vontade soberana, realmente opera milagres em alguns casos fica longe de sugerir que as Escrituras ensinam que as obras sobrenaturais patentes são o complemento normal da proclamação do Evangelho.

O que deve acompanhar a proclamação verbal, sempre que possível, é a manifestação do amor sobrenatural na atuação

[73]Cf. Gl 6.6; Cl 3.16; Hb 5.12; Tg 3.1; 1Jo 2.27.
[74]Cf. Rm 14.17; Ef 5.19; Cl 3.16; 1Ts 4.18; 5.11; 2Ts 3.15 e Hb 10.24,25.

prática. As Escrituras não somente recomendam o poder do amor e das boas obras para persuadir (e.g., Mt 5.16),[75] como também muitos historiadores os consideram a chave do sucesso evangelístico da igreja primitiva. Segundo Henry Chadwick: "A aplicação prática da caridade era, provavelmente, a causa individual mais potente do sucesso do cristianismo".[76]

Assim chegamos à segunda área importante dos dons que devem ser normativos na igreja dos nossos dias: os dons de serviço, ou seja: os que não envolvem de modo predominante o falar (v. 1Pe 4.10,11, em que os dons estão divididos entre o falar e o servir). A operação dos dons relacionados com o serviço amoroso na igreja contemporânea é bastante fraca em contraste com a revelada na história da igreja primitiva. Sugiro que ganharíamos mais poder e bênção mediante o aumento da operação prática do amor sobrenatural, tanto dentro da igreja quanto fora dela, que mediante mais operações de milagres.

2. Desenvolvimento e treinamento dos dons

Pouco se diz nas Escrituras a respeito do treinamento e desenvolvimento do ministério dos dons espirituais. Parece, porém, que os dons nos quais o Espírito utiliza nossas capacidades pessoais para seu funcionamento seriam capazes de desenvolver maior eficácia mediante o treinamento. Ser "apto a ensinar" (1Tm 3.2) por certo é também ser "apto a estudar". O mesmo se pode dizer especialmente no tocante a todos os dons que, de alguma maneira, comunicam a verdade de Deus, tendo por base as Escrituras. Para isso, temos o encorajamento de Paulo no sentido de estudar as Escrituras (2Tm 2.15) e de aprender a fim de ensinar (2.2). Os muitos retratos bíblicos de discipulado mediante o exemplo também se aplicam ao desenvolvimento dos dons do ministério (e.g., 2.10; v. Fp 2.22). O ministério, assim como a vida cristã em geral, pode se assemelhar à habilidade que é desenvolvida tanto pelas informações

[75]V. tb. Jo 13.35 e 1Pd 2.12.

[76]*The Early Church*, Baltimore: Penguin Books, 1968, p. 56; v. tb. G. W. Lampe, Diakonia in the Early Church, em *Service in Christ*, org. James I. McCord e T. H. L. Parker, Grand Rapids: Eerdmans, 1966, p. 49-50; Rowan A. Greer, *Broken lights and mended lives*, University Park, Pa.: Pennsylvania State Univ. Press, 1986, p. 122-3.

cognitivas quanto pelo treinamento, por meio dos quais o aluno aprende, mediante a prática, a seguir o exemplo de um artífice perito.

É difícil entender como semelhante treinamento e desenvolvimento possam ser aplicados aos chamados dons de milagres. Conforme o próprio nome sugere, são dons que transcendem as capacidades naturais das pessoas com a manifestação patentemente sobrenatural. Por certo, nenhum treinamento estava envolvido na manifestação das línguas em qualquer das ocasiões registradas em Atos. É difícil perceber como as habilidades e treinamento humanos possam estar envolvidos nos dons tais como línguas, interpretação de línguas, milagres, e até mesmo profecia.

3. Dons coletivos e pessoais do ministério

Pelo fato de a igreja ser igreja, quer seus membros estejam congregados em uma reunião, quer estejam espalhados por seus lares e comunidades, o ministério dos dons pode ocorrer em todas as situações. O fator crucial no ministério do NT é que a totalidade do povo de Deus tem dons, que não são limitados a certos profissionais. O corpo cresce mediante o ministério de cada membro (Ef 4.16). Boa parte do ministério dos dons ocorre à medida que os crentes cumprem as muitas exortações no sentido de ensinar, admoestar, e consolar "uns aos outros" pessoalmente fora das reuniões coletivas. Todos os vislumbres que as Escrituras nos oferecem da adoração coletiva demonstram esse mesmo ministério dos dons. O ministério da Palavra era, decerto, central, mas era realizado por meio de uma variedade de dons.[77] Na adoração bíblica, o Espírito manifestava-se para ministrar a graça de Deus às necessidades e à edificação da comunidade mediante muitos dons. Alguns dons, tais como o ensino, envolviam, por certo, o ministério do Espírito como preparativo antes de a pessoa (que buscava a orientação divina) ensinar na congregação. Por outro lado, algumas atividades nesse ministério eram, decerto, espontâneas.

O ponto de vista a respeito dos dons milagrosos que esposei significa que devemos acolher a manifestação dos dons

[77]Cf. 1Co 14.26, Ef 5.19 e Cl 3.16.

milagrosos, mas que esses dons não devem ser considerados normas junto aos dons que focalizavam a aplicação da verdade das Escrituras e os atos de serviço amoroso. Devemos também acolher os milagres que Deus deseja realizar mediante as orações de seu povo (e.g., a cura), que não são manifestações evidentes de um dom espiritual.

O ministério dos dons espirituais é o encontro de Deus com seu povo. Para uma pessoa receptiva a Deus, receber a ministração de dons é a experiência da obra sobrenatural do Senhor. Muitas vezes, essa obra é percebida primariamente como milagre, e por isso é procurada. Mas as experiências edificantes da repreensão, da convicção, do encorajamento, do consolo etc., trazidas pelos dons não-milagrosos, são tão sobrenaturais, experiências tão reais da parte de Deus, quanto os milagres.

Finalmente, em nenhuma parte das Escrituras a ministração dos dons (em público ou em particular) produz manifestações físicas sobrenaturais, tais como estremecer ou cair. Por sermos seres psicossomáticos, as experiências espirituais dirigidas ao coração vão sempre, se realmente alcançarem o coração, causar impacto na dimensão física. Às vezes o efeito pode ser muito óbvio (e.g., chorar ou outras expressões físicas de alegria. Mas essas manifestações não são a obra direta do Espírito sobre o corpo, assim como não foi o que fez saltar o homem curado por Pedro (At 3.8). É claro que não excluo a possibilidade de o Espírito afetar diretamente o corpo. Certamente assim acontece nas curas milagrosas. Mas a Bíblia não retrata manifestações físicas como demonstrações do poder sobrenatural imediato do Espírito de Deus. O Espírito produz domínio próprio (Gl 5.23; v. At 24.25). Além disso, Jesus, o mais cheio do Espírito entre todos os seres humanos, não demonstrava nenhuma evidência física como resultado de ser controlado pelo Espírito.

4. Orientação especial da parte de Deus

A questão de como Deus orienta o crente individual nas decisões pessoais da vida é, muitas vezes colocada em termos de se podemos esperar "nova revelação" ou se a revelação cessou quando foi encerrado o cânon das Escrituras. Os que sustentam a continuação da revelação falam da orientação divina mediante o dom de profecia ou de palavras de conhecimento

e de sabedoria. Os que negam a nova revelação entendem que a orientação divina foi limitada à aplicação das Escrituras e a vários outros meios considerados não-revelatórios, tais como os conselhos de outras pessoas e as circunstâncias.

Embora Deus empregue uma variedade de meios para orientar um indivíduo, o resultado, na minha opinião, é, com bastante freqüência uma nova revelação. É difícil saber como o pensamento na minha mente, que creio ser a direção divina e a resposta à minha oração, em se tratando da orientação genuína da parte de Deus, deixa de ser revelação. Além disso, se diz respeito a uma questão que não é revelada nas Escrituras — e existem muitas, tanto pessoais (e.g., casamento, carreira) quanto coletivas (para a igreja) — então é nova e inédita.

Sem tentarmos fazer aqui um estudo exaustivo da orientação divina, não acredito que o que acabamos de referir como orientação pela revelação divina deve relacionar-se com os dons milagrosos. Pelo contrário, é o que pode ser chamado de orientação segundo a nova aliança, a orientação que, em sua realidade aperfeiçoada, pertence à glorificação. As Escrituras dizem que Deus escreve sua lei no coração de cada crente. Juntamente com a verdade de que cada crente recebe o Espírito Santo como Consolador e Mestre, esse fato significa que Deus está operando em nós a fim de cumprir sua promessa de nos guiar.[78] A obra presente de Deus em nós usa, seguramente, todos os meios externos de orientação já mencionados, especialmente a verdade das Escrituras. Mas o produto final é o pensamento em nossa mente que emana do coração, com todos os seus sentimentos e impulsos. Se cremos que o Espírito de Deus opera nesse processo, temos que reconhecer que o pensamento dentro de nós foi, de alguma maneira, produzido por ele, e não é mero produto da própria mente.

Em termos práticos, à medida que usarmos todos os meios de orientação à nossa disposição, especialmente a meditação sobre as Escrituras, devemos sondar cuidadosamente o coração e mente tentando ouvir a voz de Deus. Mas devemos lembrar-nos de que a voz de Deus fala ao *nosso* coração e mente,

[78]Duas obras úteis nesse assunto são Klaus Bockmuehl, *Listening to the God who speaks* (Colorado Springs., Colo.: Helmers & Howard, 1990), e Dallas Willard, *In search of guidance* (San Francisco: Harper and Row, 1993).

humanos, que continuam uma mistura da nova obra de Deus e do nosso antigo eu pecaminoso. Portanto, o pensamento em nosso coração pode ser a palavra do próprio eu e não a de Deus. Nessa era em que o coração é imperfeito, ninguém pode asseverar com confiança: "Deus me disse...". A voz proveniente do coração precisa ser submetida a outros testes de orientação divina, especialmente ao conselho de outros crentes aos quais Deus também fala. Resumindo, as pessoas devem ser encorajadas a escutar a voz da orientação divina, com coração aberto e humilde que, em especial, é preparado pelo conhecimento das verdades das Escrituras.

5. Relacionamentos com os que diferem quanto aos dons milagrosos

Juntamente com as mesmas questões teológicas a respeito das quais os cristãos diferem entre si, algumas prejudicam a fraternidade na prática muito mais que outras, especialmente as que causam impacto na vida da igreja. As pessoas podem conviver alegremente entre si apesar de suas diferenças sobre interpretações teológicas que não causam impacto, de modo direto ou significativo, no comportamento (e.g., questões escatológicas ou da criação) ou sobre as que são praticadas individualmente (e.g., práticas específicas de crescimento espiritual). Porém, não é o caso dos temas tratados neste livro. Muitas dessas questões afetam diretamente o comportamento na igreja coletiva, e dificultam, para pessoas com posições diferentes, o compartilhar mútuo.

Na minha opinião, o maior problema para a união provém dos pontos de vista que criam (talvez sem terem essa intenção) níveis espirituais distintivos entre crentes, ou que lançam dúvidas sobre a espiritualidade de outra pessoa. Insistir que determinado relacionamento com o Espírito deve ser evidenciado por certa manifestação milagrosa demarca, claramente, uma linha que faz separação espiritual entre as pessoas. Da mesma forma acontece quando a defesa da manifestação de determinado dom fornece a chave para a comunhão com Deus. Até mesmo ensinar que a ausência, por parte de uma igreja, da manifestação de dons iguais aos da era apostólica é sinal de pecado ou de falta de fé, pode subentender a acepção espiritual. Pelo menos os que assim acreditam reconhecem sua falha, ao passo que outros nem sequer se arrependem de sua incredulidade.

Ao mesmo tempo, talvez de modo mais sutil, os que argumentam que nenhum dom milagroso está disponível hoje, podem criticar outros que realmente acreditam, por exemplo, que estão usando o dom bíblico de línguas em sua vida de oração. Dão a entender (ou até mesmo ensinam abertamente) que esses crentes estão enganados, na melhor das hipóteses, ou, na pior, envolvidos com espíritos malignos. Em todos esses exemplos, é difícil ver como os que mantêm posições contrárias possam manter fraternidade dentro da igreja.

A união fraternal baseia-se na semelhança entre crença e prática. A união cresce à medida que se tornam menos numerosas as crenças divergentes ou que passam a ser consideradas menos significantes, e assim surge mais tolerância entre os que diferem entre si. A história demonstra que a plena união no tocante a todas as coisas é provavelmente impossível. Mas também revela que o diálogo entre pessoas de boa vontade pode contribuir muito para dissolver algumas diferenças, e produzir mais amor e respeito enquanto ainda houver algumas diferenças. A história recente dos dons, embora tenha engendrado alguma confusão na igreja, também contribuiu para o diálogo entre as posições opostas, e a diluição de algumas linhas divisórias. Os crentes que procuram cumprir o propósito de Cristo para a união da igreja devem continuar a fazer dessas questões assunto de estudo. Nos casos de as posições mantidas permitirem, com sinceridade, a coexistência na vida da igreja, tal comunhão deve ser almejada. Nos casos de as questões mantidas com sinceridade tornarem impossível a comunhão eclesiástica regular, o respeito, o amor e a cooperação nas coisas de Cristo devem continuar a fluir por meio de linhas demarcatórias em relação aos que mantêm a mesma fé preciosa nas demais áreas da doutrina cristã vital.

E. PERIGOS DAS VÁRIAS POSIÇÕES

Muitas vezes, é uma tarefa difícil para cada um considerar os perigos da própria posição. O ideal é, obviamente, manter a posição teológica que promova a saúde espiritual sem apresentar perigos ao longo do caminho. O único perigo possível para quem sustenta a posição apresentada aqui — na minha opinião, embora tenha certeza que meus colegas neste livro me ajudarão a achar outros — é que alguém possa declarar-se aberto à operação de milagres por Deus, mas, na realidade,

manter-se fechado. A negação de que os mesmos fenômenos da era apostólica sejam normas para hoje reduz naturalmente a expectativa dos milagres, que pode acabar significando total falta de expectativa.

Quanto aos perigos das demais posições, acredito que o cessacionismo também leve ao fechamento excessivo no tocante à operação de milagres por parte de Deus e possivelmente produza ceticismo indevido no tocante ao relato de milagres provenientes de todas as partes do mundo. Conforme mencionado acima, quem sustenta essa posição também pode reivindicar possuir maturidade teológica e espiritual superior à dos demais, que buscam manifestações físicas do Espírito para apoiar sua fé.

Minha maior preocupação é com os que defendem os dons espirituais como normativos para a vida cristã durante a presente era. Conforme mencionado acima, essa posição tem o potencial de categorizar os crentes de acordo com sua espiritualidade, o que leva ao elitismo, por um lado, e ao sentimento de inferioridade, por outro lado. A promessa feita por alguns, de que a cura divina está à disposição de todos também tem despertado falsas esperanças e decepções subseqüentes para quem nunca a recebeu, a despeito de buscá-la com sinceridade.

Essa mesma posição também pode produzir devastação por meio de falsas profecias sobre outras pessoas. Além disso, ensinar que os dons de milagres são normas pode colocar neles tamanha ênfase que alguns crentes perdem de vista a ênfase bíblica de que a espiritualidade é evidenciada primariamente pelo fruto do Espírito e pelo serviço amoroso ao próximo. Finalmente, os defensores do continuísmo podem promover o que pode ser chamado "cristianismo triunfante com poder manifesto", situação que realmente precisa esperar a era do porvir. Segundo as Escrituras, a era presente está muito mais caracterizada pelo poder do amor que tudo sofre e que é perseverante, que pelo poder patente do triunfo milagroso sobre todos os efeitos do mal.

APÊNDICE: A AVALIAÇÃO DA PROFECIA

Uma das evidências principais a favor da percepção de uma forma de profecia que é menos do que plenamente inspirada e autorizada é a exortação de Paulo no sentido de "julguem

cuidadosamente *[diakrinō]* o que foi dito" na igreja (1Co 14.29). A palavra grega utilizada tem o significado básico de distinguir entre coisas diferentes. A mesma palavra é usada para o dom de "discernimento de espíritos" (12.10), que é alistado imediatamente após o dom de profecia e é entendido por muitos no sentido de operar na avaliação da profecia (v. James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* [Philadelphia: Westminster Press, 1975], p. 233s.; Gordon Fee, *The first epistle to the Corinthians,* p. 693).

A manifestação mais generalizada da profecia na igreja do NT quando comparada com o AT tornou, por certo, mais importante a questão da avaliação. Entretanto, a avaliação da profecia sempre era necessária, a fim de determinar quais eram os profetas verdadeiros e os falsos (Dt 13.1-5; 18.22) e a validade de uma profecia era certamente proveniente de alguém conhecido por ser profeta verdadeiro (1Rs 13.18). A advertência dada por Paulo aos romanos no sentido de quem exerce esse dom deve usá-lo "na proporção da sua fé" (Rm 12.6) sugere, não somente a possibilidade de falsas profecias (na realidade, não são profecias divinas), mas também que a profecia genuína pode ser, conforme diz Cranfield, "adulterada por acréscimos derivados de outra fonte que não seja a inspiração pelo Espírito Santo" (*A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans,* ICC [Edinburgh: T. & T. Clark, 1979], 2:620).

A distinção entre profecias, portanto, pode ser entre profetas verdadeiros e falsos, ou entre a profecia que realmente provém de Deus, e outra, que não. Nada aqui sugere uma *mudança no significado* da profecia propriamente dita como a diretriz que encontramos no AT. Em todos os casos, a discriminação não trata de diferentes níveis de profecia, mas da separação entre o que é profecia, e o que não é.

A asserção de Paulo sobre sua autoridade em relação aos profetas da igreja também é entendida como evidência de que as profecias deles possuem menos autoridade. Mas, se os profetas podem submeter-se ao discernimento da igreja, certamente podem submeter-se ao discernimento do apóstolo que representa a autoridade de Cristo sobre a igreja. Nos dois casos, a questão em pauta não é diferentes graus de autoridade, mas o discernimento do que é autoridade. Embora alguém possa raciocinar que quem avalia o outro exerce autoridade maior, a situação não é realmente essa. O povo, não raro, tinha que determinar se

quem alegava falar em nome de Deus era genuíno — até mesmo Moisés. Mas quando constatava-se que era Deus quem realmente falava, a mensagem era recebida como autoridade e o povo se submetia a ela. Em todos os casos semelhantes de avaliação, era obrigatório o uso de algum critério considerado autorizado pelos avaliadores. Esse critério, geralmente, incluía revelação prévia da parte de Deus. O próprio apóstolo está bem disposto a submeter sua doutrina aos crentes de Beréia, que consultavam as Escrituras para ver se era verdade o que o apóstolo dizia (At 17.11).

O que temos, portanto, no caso do apóstolo e dos profetas em Corinto é simplesmente que Paulo emprega o critério do que sabe ser o mandamento do Senhor como a autoridade segundo a qual esses profetas e suas profecias devem ser julgados. Não significa que Paulo tivesse declarado que suas palavras tinham mais autoridade que as profecias provenientes dos profetas da igreja em Corinto. Qualquer pessoa que falasse de modo contrário ao mandamento do Senhor não deveria ser considerado profeta. Se a profecia é realmente revelação inspirada da parte de Deus, é autoridade, não importa por meio de quem tenha sido recebida. A pergunta bíblica que continua pertinente hoje, não é referente aos níveis de autoridade, mas se a profecia é genuína.

Réplica

CESSACIONISTA

a Robert L. Saucy

RICHARD B. GAFFIN JR.

1. O leitor deve ter notado a concordância substancial que existe entre nossas posições. Aprecio, em especial, o panorama que Saucy fornece, especialmente do AT, na seção, "A Desigualdade dos Milagres na História Bíblica". Essa seção (que preenche uma das lacunas da minha apresentação) traz a lume um assunto importante para este simpósio: o movimento ou fluxo *periódico* (ou, nas palavras de Saucy, "desigual") da história bíblica como um todo, ou seja, da história da redenção registrada pela Bíblia.

A verdade nessa questão encontra-se em alguma posição entre a de Jack Deere, por exemplo, e a posição à qual ele se opõe.[1] Embora seja, indubitavelmente, por demais restritivo limitar os milagres no AT aos tempos de Moisés/ Josué e Elias/Eliseu, Deere exagera, mesmo na base das evidências por ele alistadas (v. sua tabela), ao concluir que, a partir de Samuel, os milagres são "constantes" e "regulares", e que "os eventos sobrenaturais fazem parte *normal* da vida no AT".[2] É certo que qualifica sua declaração ao dizer que não eram "eventos de todos os dias". Mas levantar um panorama do período a partir de Noé, dificilmente demonstra que os milagres "ocorrem com certa regularidade em praticamente todas as gerações de fiéis no AT".[3] Salmos 74.9 e 77.11 (que Deere cita como exceção anormal), por

[1] *Surpreendido pelo poder do Espírito*, Rio de Janeiro: CPAD, 1995, p. 245-56 (Apêndice C: Houve somente três períodos de milagres?).

[2] Ibid.

[3] Ibid.

exemplo, indicam uma conclusão um pouco diferente; citando outro exemplo, o que dizer da experiência das numerosas gerações do povo de Deus, excetuando a última, durante os longos quatrocentos anos da escravidão no Egito?

Os milagres nas Escrituras não são fenômenos que existem isoladamente, visam primariamente ao benefício (ou destruição) dos indivíduos mais diretamente envolvidos. O que Deere e outros deixam de perceber — e esse é o discernimento fundamental que é refletido no ponto de vista que rejeita — é que a ocorrência dos milagres está intimamente ligada com os contornos da história da salvação que se desdobra, a história dos atos salvíficos de Deus que já começa no jardim do Éden na ocasião da Queda, e que termina com obra consumada de Cristo. Essa ligação acontece à medida que os milagres se vinculam, no decurso dessa história, à entrega da sua palavra revelada por Deus, em que o enfoque da palavra, por sua vez, recai sobre seus atos salvíficos; a revelação por palavras confirma ou explica, a redenção (v. minhas considerações na p. 56).

Entretanto, a história da redenção é tudo menos uma progressão que flui com mansidão, sem hiatos; em vez de ser *Heilsgeschichte* ("história da salvação") freqüentemente parece ser exatamente o oposto, ***Un****heilsgeschichte,* a história de juízo e de destruição, e não de graça e de bênção. De qualquer maneira, é a história de partidas e paradas, de subidas e descidas, marcada por momentos sublimes e avanços memoráveis separados por períodos (às vezes longos) de inatividade (religiosa).

Assim, também, a despeito de qual seja nossa impressão inicial ao lermos o AT, a revelação não é uma constante inabalável na história de Israel, a partir do Êxodo até ao Exílio, digamos. Tendo em vista a correlação entre a palavra reveladora e a ação salvífica, a história da revelação não é um fluxo regular e ininterrupto. A revelação tende a ser sazonal, a chegar por períodos. Juntamente com esse meio e os demais fenômenos milagrosos que o marcam ou o acompanham, a revelação se aglomera, e é dada copiosamente, em conexão com os eventos cruciais e decisivos da história da redenção.

Especificamente, e sem precisar (nem querendo) negar que revelação/ milagres possam ocorrer, esporadicamente, no decurso da história da salvação, esses pontos de aglomeração são, principalmente, o modo de Deus lidar com Noé, com o

chamado de Abraão e dos demais patriarcas, com o Êxodo, com os acontecimentos envolvidos na monarquia, o começo e o fim do Exílio, e, de modo preeminente e culminante, a vinda e a obra de Cristo (incluindo a fundação da igreja).[4] O corolário negativo observável, portanto, é que períodos de pausa e inatividade na história da redenção (tais como a escravidão no Egito e o intervalo após o retorno do Exílio até à vinda de Cristo) são, correlativamente, períodos de silêncio na história da revelação. Os comentários de Saucy ajudam a reforçar essa base racional teocrática e salvífico-histórica para a ocorrência da revelação e de outros milagres que a acompanham.

Devemos também notar que essa base racional envolve o fato de que, no decurso de toda a história da redenção, as experiências de poder dos indivíduos eram, pelo menos no que dizia respeito a eles próprios, um aspecto rigorosamente auxiliar. Isto é, as pessoas envolvidas tinham experiências de poder, não por amor a elas mesmas como indivíduos, mas porque semelhantes experiências estavam vinculadas a seus papéis específicos (como profetas, juízes, reis etc.) na história da salvação.

Na seção I, também achei útil o modo como Saucy trata Hebreus 2.3-4 e de Gálatas 3.5. O que diz a respeito dessas passagens fornece, segundo acredito, a resposta adequada às conclusões tiradas de uma ou de ambas, pelos outros dois participantes deste simpósio (v. Storms, p. 190, nota de rodapé 21, e Oss, p. 298). Em Hebreus 2.3, "os que ouviram" talvez não pretenda ser uma designação formal dos apóstolos, e não é necessariamente restrita a eles. Mas claramente a atividade de "confirmação" atribuída a esse grupo de testemunhas auriculares, assim como a atividade reveladora dos anjos (da antiga aliança) com a qual é contrastada (v. 2), tem, conforme diz o autor, uma qualidade "obrigatória". E essa qualidade é confirmada, ou desmentida, como pertencente ao testemunho revelador, comissionado de modo incomparável, que os apóstolos davam de Cristo (da "salvação primeiramente anunciada pelo Senhor"). E o versículo 4 não permite outra conclusão a respeito de "sinais, maravilhas, diversos milagres e dons do Espírito" a não ser que fornecem testemunho adicional vinculado (e

[4]Observe, também, que a revelação dada e focalizada nessas conjunturas críticas também abrange, olhando para o passado ou para o futuro, os períodos interpostos.

subserviente) à própria outorga dessa nova revelação de Cristo, mediada pelos apóstolos.

2. Deixando de lado outras considerações de mútua concordância que poderiam ser notadas, quero sugerir que a posição de Saucy, é basicamente mais "cautelosa" e menos "aberta" do que parece ser.

Sua hesitação básica em dizer que algum dom neotestamentário cessou é que não existe nenhum ensino bíblico *explícito* nesse sentido. Mas essa idéia não impõe uma exigência demasiadamente restritiva na autoridade didática da Bíblia? As declarações particulares das Escrituras, conforme tenho certeza de que ele concordaria, não são unidades isoladas de significado. Cada uma delas está encaixada em um horizonte de contextos em expansão, e tem seu sentido, em última análise, em termos do "modelo de sã doutrina" (v. 2Tm 1.13) divinamente estabelecido, fornecido pelas Escrituras como um todo. A Bíblia, pela própria natureza, como uma totalidade unificada de verdade, nos convida ao processo de comparar escritura com escritura que envolve, necessariamente, observar conseqüências e implicações. "Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua glória e para a salvação, fé e vida do homem, ou está expressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e, portanto, claramente deduzido" (*Confissão de fé de Westminster*, 1.6).

Obviamente, oculta-se aqui um grande perigo; deve-se tomar cuidado (mesmo com controles metodológicos) para garantir que determinada conseqüência não seja deduzida de modo arbitrário, mas que seja verdadeiramente "boa e necessária". Não se deve, no entanto, permitir que o abuso anule o uso legítimo; o fato de nossa capacidade de raciocinar e de tirar conclusões estar sujeita a erro não significa que as próprias conclusões sejam inevitavelmente falsas ou incertas.

Duvido que discordemos substancialmente quanto a isso. Por exemplo, Saucy afirma repetidas vezes a incomparabilidade da era apostólica como o período de fundação da história da igreja e que os apóstolos não continuam além daquela data.[5]

[5]Isso não significa, portanto — conforme ele mesmo reconhece — que existe pelo menos um dom espiritual, o apostolado, que é, na realidade, o "primeiro" (1Co 12.28; Ef 4.11), que já cessou, pelo menos em qualquer sentido de continuidade com os que foram nomeados e autorizados por Cristo, e isso de modo incomparável?

Também, e mais importante, afirma que o cânon do NT está fechado. Além disso, reconhece a íntima conexão existente entre a cessação do apostolado e o fechamento do cânon.

Para mim não fica claro, porém, em que base Saucy sustenta essas posições. Certamente o NT não declara *explicitamente* o fechamento do cânon de 27 livros, nem a cessação dos apóstolos, tais como os Doze e Paulo. Mas essas convicções não são "conseqüências boas e necessárias" dos seus ensinos (confirmados pela história eclesiástica subseqüente)? Não se acham, pelo menos, no trajeto da verdade fixada por aqueles ensinos?[6] Se não for assim, não ousaremos fazer a eles nenhum apelo *obrigatório, teológico.*

Mas 1) se essas convicções são obrigatórias, e 2) e levando em conta o ponto de vista de Saucy, que a meu juízo está correto, de que a profecia e as línguas (juntamente com sua interpretação) são expressões verbais inspiradas, reveladoras, será que isso não argumenta a favor de sua cessação? Pelo que consigo perceber, o ensino bíblico favorável ao cânon fechado não é mais (nem menos) claro do que aquele a favor da cessação das línguas e da profecia; o fechamento do cânon e a cessação da revelação inspirada e infalível subsistem, ou desmoronam, juntos. Tomando-se por certo que semelhante revelação continua hoje, mesmo se fosse possível aplicar de modo relevante, o que duvido, o critério que Saucy propõe ("totalmente harmonioso com a revelação canônica"), o cânon não estaria totalmente fechado. No que diz respeito à infalibilidade da Palavra de Deus para hoje, as Escrituras seriam incompletas ou, no máximo, apenas relativamente completas. Parece-me que os compromissos básicos de Saucy devem deixá-lo mais aberto para a cessação da profecia e das línguas, e mais resolutamente cauteloso quanto à sua continuação, do que aparentemente demonstra. Mas talvez, afinal de contas, não estejamos tão distantes um do outro quanto a essa questão.

Este é o momento apropriado para relembrar os nossos leitores de que minha posição cessionista, por sua vez, não é tão fechada quanto talvez pareça. Não nego que experiências

[6]Quanto ao esforço para demonstrar que esse é o caso, v. R. B. Gaffin Jr., The New Testament as Canon, em *Inerrancy and hermeneutic,* org. H. M. Conn, Grand Rapids: Baker, 1988.

possam ocorrer hoje, de modo incalculável na operação soberana do Espírito, que em alguns aspectos são semelhantes aos dons verbais de revelação que estão presentes no NT. O que questiono mesmo é se o NT ensina que esses dons devem continuar, e se devem ser buscados hoje, e se os indivíduos e grupos que declaram tê-los recebido hoje, estão, desse modo, mais próximos do cristianismo do NT que quem não os recebeu.

3. Aprecio a cautela de Saucy e seu empenho em conseguir o equilíbrio em suas considerações sobre a possessão demoníaca, especialmente sua ênfase na "medicina preventiva" (uma boa dose de verdade bíblica!) para manter a saúde espiritual a fim de levar adiante a guerra espiritual.

Fico pensando, no entanto, se o modelo da doença não é ainda mais apropriado nessa área do que ele ressalta. É digno de nota que, nas Escrituras, a possessão demoníaca nunca é considerada pecado. A "repreensão" de Jesus, por exemplo, nunca é dirigida aos endemoninhados, mas ao demônio que os possui (Mc 1.25; 9.25 e paralelos; v. At 16.18). A possessão demoníaca é a "vitimização" no sentido mais verdadeiro e profundo. Nesse aspecto, acho que Saucy precisa distinguir mais claramente entre a possessão demoníaca e o convívio com as seduções demoníacas de Satanás e de suas hostes. A capitulação a estas é culpável; é pecado, e não deve, como tal, ser "demonizado" .

Além disso, certamente não desejo diminuir a plena realidade e a intensidade da guerra espiritual na qual os crentes estão envolvidos (e.g. Ef 6.11,12), nem a ferocidade dos esforços devoradores do Diabo dirigidos contra eles (1Pe 5.8). Mas tenho dificuldade em alinhar os ensinos do NT com o cenário segundo o qual o crente é tão incapacitado pelo domínio de Satanás que os esforços de outros crentes (exorcismo?) são necessários para levar a efeito o livramento. Esse cenário, segundo me parece, perde de vista a natureza escatológica da conversão do crente. Devemos continuar a peticionar, por exemplo, nas palavras da Oração do Senhor: "venha o teu reino" e "não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do Maligno" (Mt 6.10,13[nota]). Para os crentes, porém, esses imperativos na oração estão fundamentados na indicação de que o Reino já chegou, e que, irrevogavelmente, já foram resgatados "do domínio das trevas e transportados para o reino do Filho amado

[de Deus]" (Cl 1.13).[7] 4) Saucy mantém a distinção importante — negada ou embaçada nos debates atuais — entre a profecia e a orientação pessoal. Mas fico preocupado quando, posteriormente, ao debater a respeito da orientação, diz que esta freqüentemente resulta em "revelação" que é "nova ou recente". Meu problema não é com essa linguagem propriamente dita, embora possa questionar sua utilidade, mas com considerar semelhantes revelações distintas de outros meios de orientação, incluindo a aplicação das Escrituras, que Saucy chama "não-reveladoras."

O Espírito pode, e deve, operar nos sentimentos, intuições e pressentimentos que os crentes tenham no tocante a decisões específicas e a modos específicos de agir. Essa presença *não* está em debate aqui. Pertence ao processo de santificação e deve ser tomada por certa nos (*todos* os crentes) que são "espirituais" (e.g., 1Co 2.15; Gl 6.1) e que são "guiados" pelo Espírito (Rm 8.14). Minha preocupação, porém, é atribuir a semelhantes impulsos (alimentados pelo Espírito) o caráter de revelação paralelo à aplicação das Escrituras (que também é alimentada pelo Espírito) e, portanto, *em acréscimo a elas e à parte delas*, especialmente quando Saucy as considera não-reveladoras. Isso, segundo me parece, enfraquece o vínculo na vida do crente entre a Palavra de Deus e a atividade do Espírito, resultando em danos que inevitavelmente ocorrerão.

A questão total da orientação merece muito mais atenção do que eu possa lhe dedicar neste espaço. Encaminho o leitor especialmente aos comentários breves porém incisivos de John Murray.[8]

[7]Para o tratamento construtivo dessa questão completa, v. D. A. Powlison, *Confrontos de poder*: resgatando a verdade bíblica sobre a batalha espiritual (São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999).

[8]The guidance of the Holy Spirit, *Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth, 1976, 1:186—89).

Réplica da

TERCEIRA ONDA

a ROBERT L. SAUCY

C. SAMUEL STORMS

Embora o ensaio de Robert Saucy expresse uma perspectiva sobre os dons muito mais próxima da minha que a de Gaffin, há algumas questões que exigem um comentário extensivo.

1. A despeito do fato de o termo *charisma* nunca ter sido aplicado ao apostolado, tanto Saucy quanto Gaffin insistem que é um dom espiritual que não sobreviveu além do século I. Isso, segundo acreditam, pode muito bem abrir a porta para reconhecer que outros dons espirituais eram também temporários.

Mas o apostolado é um dom espiritual? Saucy ressalta que os apóstolos estão alistados juntamente com "profetas" e "mestres", os quais, segundo todos concordam, eram indivíduos que exerciam com regularidade os dons correspondentes de profecia e ensino (v. 1Co 12.28-29; Ef 4.11). Assim como os profetas e mestres eram reconhecidos mediante os dons espirituais correspondentes que exerciam, da mesma forma acontecia com os apóstolos (p. 105-6).

É fácil entender esse fato com respeito aos profetas e mestres e a outros dons semelhantes. Os exortadores exortam, os ensinadores ensinam, os curadores curam, os que têm o dom da fé exercem fé extraordinária, e assim por diante. Mas como um "apóstolo" (substantivo) "apostola" (verbo)? Embora tanto Saucy quanto Gaffin insistam que o apostolado é um dom espiritual, nem um nem outro o define. Saucy chega perto disso quando diz que "embora os apóstolos exercessem vários

dons em comum com outros obreiros (tais como a profecia e o ensino), também lhes tinha sido doado um dom espiritual único e exclusivo que os capacitava a ministrar como apóstolos" (p. 106).

Mas o que significa ministrar como apóstolo? Conforme explica Deere:

> É praticamente impossível definir o "dom" do apostolado, da mesma forma que definimos os outros dons. Podemos facilmente conceber que alguém exerça o dom da profecia sem ser um profeta. O mesmo se pode dizer no tocante a todos os demais dons. Mas como alguém poderia chegar a uma reunião de uma assembléia local e exercer o dom do apostolado naquela reunião sem realmente ser um apóstolo? Um apóstolo em uma assembléia pode ensinar, profetizar, curar, liderar ou administrar. Mas o que significaria o exercício do dom do apostolado? Simplesmente não podemos pensar em apostolado à parte dos apóstolos históricos. No NT, um apóstolo jamais foi concebido como um dom, mas como uma pessoa que tinha uma comissão e ministério da parte de Deus.[1]

Os dons espirituais, tais como os que estão descritos em 1Coríntios 12.7-10, são ações, divinamente inspiradas, que são realizadas. Mas como a pessoa pode *apostolar*? Não tenho problema com a maneira como alguém pratica a profecia ou demonstra misericórdia ou dá encorajamento. Mas o apostolado, segundo parece, não é uma operação interior do Espírito Santo por meio de um vaso humano, mas um cargo ao qual alguém é chamado pelo próprio Jesus Cristo.

Assim surge a questão dos critérios para o apostolado, que, sem sombra de dúvida, o separa de todos os dons espirituais. Se o apostolado fosse um *charisma*, seria o único para o qual a pessoa precisaria satisfazer determinados critérios de qualificação. Paulo descreve os *charismata* no sentido de o potencial sempre existir para toda e qualquer pessoa receber qualquer dom, dependendo somente da vontade soberana do Espírito (1Co 12.11). Não é assim com o apostolado. Praticamente todos reconhecem que, para se qualificar como apóstolo, a pessoa deve ser tanto "testemunha ocular e auricular da ressurreição de Cristo" quanto receber uma comissão pessoal da parte do próprio Jesus (At 1.22-26; 1Co 9.1,2; 15.7-9;

[1] *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 232.

v. tb. Rm 1.1, 5; 1Co 1.1; 2Co 1.1; Gl 1.1). Portanto, de modo diferente dos *charismata,* somente uns poucos selecionados, que cumprissem condições específicas, poderiam até mesmo ser considerados apóstolos em potencial.

Existe outra razão correlata de por que é improvável que Paulo tenha pensado no apostolado como dom espiritual. Tenho em mente a exortação que foi repetida várias vezes: "busquem com dedicação os melhores dons" (1Co 12.31; v. 14.1,12). Os *charismata* devem ser desejados, e pedidos em oração (14.13). Na verdade, devemos desejar especialmente os dons que são mais eficazes para a edificação da igreja (quanto a isso, v. 14.12 em especial). A maioria dos estudiosos acredita que a lista em 12.28,29, no início da qual consta o apostolado, seja priorizada em conformidade com esse princípio. Mas se o apostolado é um dom, da mesma forma que a profecia ou o ensino, Paulo estaria na posição constrangedora de encorajar todos os cristãos de desejarem, acima de tudo, que fossem apóstolos! Entretanto, conforme foi observado acima, não se trata de um cargo que podia ser pedido em oração, ou desejado, ou procurado de alguma maneira. Ou você é testemunha ocular e auricular da ressurreição, ou não é. Ou você recebeu uma comissão pessoal de Jesus, ou não a recebeu.

Resumindo, ao passo que os próprios apóstolos certamente receberam *charismata*, tais como a capacidade de profetizar, curar, demonstrar misericórdia etc., o apostolado por si só não é um *charisma.* O apostolado não é um poder que capacita, é uma posição eclesiástica.

O motivo por que muitos desejam classificar o apostolado como dom espiritual não é difícil de ser percebido. Saucy escreve:

> Se o *charisma* correspondente ao apostolado não continuou na igreja, teremos que reconhecer que nem todos os dons que operavam na igreja do NT continuaram no decurso da história. Além disso, esse fato cria a possibilidade de que outros *charismata* tenham cessado ou mudado (p. 106).

Estou disposto a aceitar a *possibilidade* de *todos* os *charismata* terem cessado. Mas é uma possibilidade que somente levarei em conta se alguma coisa nas Escrituras asseverar explicitamente que são temporários, ou definir esses dons de tal maneira que necessariamente os exclua da vida eclesiástica

subseqüente. Nada há, entretanto, em qualquer dos dons que possa sugerir ou subentender que eram temporários.

Esse tipo de argumento é semelhante a dizer que existe o *potencial* para que *nenhuma* prática da igreja primitiva seja válida hoje simplesmente porque reconhecemos que *algumas* não o são. Mas todos admitimos que semelhante cenário hipotético não tem aplicação teológica ou prática definitiva quanto à validação da continuidade de qualquer atividade específica. Cada prática deve ser avaliada pelo que é, e pela razão que Deus a ordenou. Se, portanto, o NT definir especificamente um dom espiritual vinculado exclusivamente ao século I e, conseqüentemente, inválido para os cristãos em qualquer período subseqüente da história eclesiástica, serei o primeiro a me declarar "cessacionista" (no que diz respeito àquele *único* dom). Entretanto, nada que Saucy ou Gaffin defendem me leva a acreditar que algum dos *charismata* se encaixa nessa categoria.

2. Saucy levanta, repetidas vezes, o argumento de que a extensão e intensidade dos sinais, maravilhas, e milagres apostólicos não tem permanecido igual na igreja no decurso da história eclesiástica (p. 106). Concordo. Mas isso comprovaria somente que os apóstolos operavam em um nível de poder sobrenatural desconhecido a outros cristãos, conceito que praticamente todos admitem. Não tem nada que ver, porém, com a dúvida de se os dons milagrosos em 1Coríntios 12.7-10 são destinados por Deus para a igreja em todas as eras. Deere volta a nos ajudar:

> Não é razoável insistir que os dons espirituais milagrosos devam ser iguais aos dos apóstolos, em intensidade e força, para serem aceitos como legítimos. Ninguém exigiria o mesmo no tocante aos dons não-milagrosos, como o ensino e o evangelismo [...]
>
> Devemos, é claro, esperar que ministério de curas dos apóstolos tenha sido maior que o dos demais membros do Corpo de Cristo. Os apóstolos foram especialmente escolhidos pelo Senhor para ser seus representantes especiais, e foi-lhes dado poder e autoridade sobre todos os demônios e todas as enfermidades [...] possuíam uma autoridade que nenhum membro do Corpo de Cristo jamais chegou a possuir [...]
>
> Se tivermos de dizer que o ministério apostólico estabeleceu o padrão pelo qual devemos julgar os dons relacionados em Romanos 12 e 1Coríntios 12, então seríamos forçados a concluir

> que nenhum dom, milagroso ou não, nos foi dado desde aqueles dias! Pois, quem, de qualquer maneira, chegou à estatura dos apóstolos?[2]

Portanto, o máximo que podemos concluir por não vermos curas *apostólicas* ou milagres *apostólicos* é que não estamos vendo curas e milagres como os que ocorreram no ministério dos *apóstolos*. Isso não significa que Deus removeu os dons de cura ou o dom de realizar milagres (1Co 12.9,10) da igreja em geral.

3. Quanto ao estudo extensivo de Saucy sobre o papel dos sinais e maravilhas como sinais que atestam a palavra profética, eu concordaria com ele de modo geral. Entretanto, devo também insistir na distinção entre "sinais e maravilhas" por um lado, e "dons milagrosos do Espírito Santo" por outro lado. A frase "sinais e maravilhas" é freqüentemente usada para descrever o derramamento extraordinário de atividade milagrosa, associada especialmente, mas não exclusivamente, a Jesus e aos apóstolos. Os dons milagrosos do Espírito, no entanto, tais como os que vimos em 1Coríntios 12, foram designados por Deus para a santificação e edificação de todos os crentes na igreja, e em nenhuma parte do NT são restritos a pessoas extraordinárias em tempos especiais. Max Turner diz o seguinte:

> Não precisamos duvidar que os apóstolos eram marcados por eventos dramáticos ocasionais de cura (At e 2Co 12.12); mas [...] precisamos nos lembrar de que as descrições em Atos são, às vezes, curas *extraordinárias* (v. 19.11), não as "usuais". Mesmo assim, no entanto, existem poucas evidências de curas freqüentes *independentemente* da fé que busca; muito pelo contrário. Tampouco sabemos se os apóstolos não experimentaram alguns insucessos, ou reincidências de doenças (2Tm 4.20; Mt 12.45; Jo 5.14). Quanto aos dons "comuns" de cura (1Co 12.10 etc.; v. Tg 5.15) podem muito bem ter sido menos imediatos e espetaculares...
>
> Só insistimos, por um lado, que o quadro idealizado da cura pelos apóstolos, tirado de algumas seções de Atos, não deve ser entendido necessariamente como *representativo* (certamente não dos *charismata iamaton em operação fora* do círculo apostólico, 1Co 12.28s.) e, por outro lado, que o testemunho sério, dos tempos modernos, indica fenômenos tão coerentes com, até mesmo, algumas

[2]Ibid., p. 71.

> experiências apostólicas que somente considerações dogmáticas *a priori* podem excluir a possibilidade dos *charismata iamaton* [dons de curas] do NT ter paralelos significantes.[3]

4. Existem outras questões levantadas por Saucy com os quais lido, ou no meu ensaio (e.g., a natureza e o propósito das línguas) ou na resposta mais longa a Gaffin (tal como o significado de Ef 2.20 e o papel fundamental dos apóstolos e profetas). Só posso fazer uns comentários breves a respeito de algumas questões adicionais.

Saucy parece, em várias ocasiões, ter a mentalidade reducionista que Gaffin. Sua asseveração de que o "O propósito primário das atividades milagrosas durante esses períodos especiais não visava as necessidades gerais do povo de Deus" (p. 117-8) vai de encontro à asseveração de Paulo de que os dons milagrosos, inclusive o dom de "realizar milagres," são concedidos ao povo "visando o bem comum," isto é, para a edificação e santificação do corpo de Cristo como um todo (1Co 12.7; 14.3,26).

Saucy também acredita que seja significativo que o NT não forneça exemplos de dons milagrosos tais como a cura. Alega que "ninguém na igreja tinha o ministério especial de cura" (p. 127). Mas o NT não fornece, tampouco, exemplos explícitos da operação de dons tais como a misericórdia, ou a contribuição, ou a fé, ou a liderança. Sem dúvida, as pessoas demonstravam misericórdia, ou contribuíam, ou ainda lideravam, ou coisas semelhantes, assim como oravam pelos enfermos (Tg 5), mas em nenhum desses casos é empregada a palavra *charisma*. Por certo, Saucy não negaria, por essa razão, a validade do *dom* da misericórdia ou do *dom* de contribuir ou o *dom* de liderar. Por que, então, questionar a validade do *dom* de cura ou do *dom* de realizar milagres? Não devemos ficar mais surpreendidos pela falta de referência a pessoas com um ministério especial de cura que pela falta de referência a pessoas com um ministério de evangelismo especial ou com um ministério especial de encorajamento.

O modo de Saucy tratar da expulsão de demônios é razoavelmente bom. Minha única e maior preocupação é sua relutância

[3]Spiritual gifts then and now, *VoxEv* 15 (1985), p. 48-50.

para achar nos quatro evangelhos um modelo válido para levar adiante a guerra espiritual (e.g., Lc 10.17-20).

No seu tratamento da história eclesiástica, Saucy indica os exemplos "estranhos" citados por Agostinho, tais como o uso de relíquias para a cura, a instrução mediada por um sonho, o poder para curar e a autoridade sobre os demônios como resultado da observância do batismo e da ceia do Senhor, e a cura mediante o uso de azeite no qual caíram as lágrimas de um sacerdote compassivo. Por mais estranhos que pareçam semelhantes fenômenos, faríamos bem em nos lembrar de que "a estranheza não é um critério para a verdade. Nem é um critério que desejaríamos empregar a fim de decidir se alguma coisa é bíblica ou antibíblica".[4] Apesar do meu profundo respeito por Agostinho, não estou disposto a defender todas as alegações de curas milagrosas no seus escritos.

Mas isso seria mais estranho do que um homem ser ressuscitado dentre os mortos depois de entrar em contato com os ossos em decomposição de Eliseu (2Rs 13.21)? Acho "estranho" que o homem precisasse lavar-se sete vezes em um rio a fim de ser curado da lepra (5.1-14)! Que os demônios sejam expulsos de dois homens, e entrem em uma manada inteira de porcos, que, a seguir, precipita-se no mar e se afoga, é um pouco incomum (Mt 8.28-32)! Empregar a saliva e o lodo (Jo 9.6,7), a "sombra" de um homem (At 5.14,15), e "aventais" de um outro para curar (19.12), são coisas que parecem ser um pouco fora do comum. Não estou sugerindo que semelhantes eventos são normativos, mas simplesmente que os caminhos de Deus são freqüentemente "bizarros" segundo os padrões humanos. Não estou sugerindo que semelhantes eventos sejam normativos, mas simplesmente que os caminhos de Deus são freqüentemente "estranhos" segundo os padrões humanos. Não devemos ser simplórios e ingênuos, nem indevidamente céticos, quando se trata de alegações do milagroso.

A sugestão feita por Saucy de que a presença do cânon completo sugere "a diminuição da necessidade" (p. 126) dos dons proféticos é uma asseveração que não é feita em nenhum lugar das Escrituras. *Poderia* serem verdadeira tão-somente se a revelação profética no NT produzisse, da parte de

[4] *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 74-5.

Deus, palavras de qualidade, dignas de serem registradas nas Escrituras. Além disso, o emprego da profecia, por exemplo, para desmascarar os segredos secretos do incrédulo e levá-lo ao arrependimento (1Co 14.24,25), o que dificilmente poderia se tornar obsoleto ou desnecessário pelo cânon.

Posteriormente, Saucy argumenta que

> O ministério dos profetas antigos, que levavam à igreja edificação, exortação e consolo, baseados no Evangelho de Cristo, agora está sendo realizado por meio de outros dons espirituais que dependem das profecias registradas nas Escrituras (p. 134).

Novamente, Paulo não diz nada disso. Não faria mais sentido, e não seria mais bíblico, argumentar que o ministério de edificação, exortação, e consolação será levado a efeito exatamente segundo a maneira que Paulo diz explicitamente que será realizado, a saber, mediante o exercício do dom da profecia? Além disso, em que texto o NT diz que o exercício de outros dons espirituais, outros que não o de profecia, depende da profecia registrada nas Escrituras? Se assim fosse, teríamos que concluir que nenhum dom espiritual, *a não ser* o de profecia, operava *antes* do fechamento do cânon. Acredito que ninguém desejaria asseverar nada semelhante a isso.

Parece que Saucy também queria que acreditássemos que, porque Paulo somente menciona a profecia duas vezes em suas cartas posteriores, o dom é inválido para a vida eclesiástica subseqüente. Mas se Paulo deu instruções extensivas e repetidas a respeito da natureza e papel da profecia em 1Coríntios, livro que escreveu em cerca de 55 d.C., e depois encorajou o uso dos dons proféticos em Romanos, livro que escreveu em cerca de 57, por que exigiríamos que se repetisse nas cartas que foram escritas, que visavam a um propósito diferente, meros oito ou nove anos depois? O apelo feito por Saucy ao fato de que os preparativos de Paulo para a sua morte, ao encaminhar Timóteo às Escrituras e não à profecia comprova o próprio argumento que defendi no meu ensaio, ou seja, os profetas congregacionais no NT falavam com menos autoridade que os apóstolos ou as Escrituras. Não serve para comprovar sua crença de que o dom da profecia diminuiria, assim como não comprova a cessação de outras práticas ou princípios tratados em uma carta anterior, mas omitidos nas Epístolas Pastorais (e.g., a santa ceia ou o dom da fé).

Finalmente, Saucy apela ao *plural* na exortação de "buscar com dedicação" os dons espirituais (1Co 12.31; 14.1) como motivo para rejeitar a idéia de que os cristãos devem buscá-los. Mas é lógico que o verbo está no plural, da mesma forma que praticamente todos os mandamentos de Paulo nas cartas que não foram endereçadas a indivíduos (como Filemom, Tito, e Timóteo). Paulo está escrevendo a *todos* na igreja em Corinto, e cada um deles é responsável por corresponder à exortação que é válida para a igreja inteira. Em outras palavras, o que é a igreja corporativa senão o conjunto de *indivíduos,* em que a obrigação recai sobre *cada um deles* individualmente? O plural dessa exortação simplesmente indica que *todos* os crentes em Corinto devem prestar atenção à admoestação apostólica. É um dever que todos têm *em comum.*

Concluindo, compartilho a preocupação de Saucy de que

> o maior problema para a união provém dos pontos de vista que criam (talvez sem terem essa intenção) níveis espirituais distintivos entre crentes, ou que lançam dúvidas contra a espiritualidade de outra pessoa. Insistir que um determinado relacionamento com o Espírito deve ser evidenciado por uma determinada manifestação milagrosa demarca, claramente, uma linha que faz separação espiritual entre as pessoas (p. 150).

Uma característica especialmente animadora do presente volume é que nenhum dos participantes deste simpósio chegou a escrever coisa alguma que pudesse contribuir para esse problema em potencial.

Réplica

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICA

a Robert L. Saucy

Douglas A. Oss

O dr. Saucy escreveu um ensaio memorável, e, provavelmente, o que exibe melhor a mudança dramática no Evangelho acerca dos dons milagrosos — um dispensacionalista progressivo que não é cessacionista. A totalidade da comunidade evangélica será enriquecida por esse ensaio.

1. A declaração do dr. Saucy, que é contrária à doutrina da segunda experiência do pentecostalismo (p. 101-4), apela primariamente a Paulo e alista apenas quatro textos não-paulinos (Jo 7.37-39; At 2; 8; 1Pe 1.5). Não considera em detalhes as evidências salvífico-históricas, às quais faz apenas uma pequena referência (p. 102, 129-30). Acho que essa questão merece mais reflexão, especialmente porque o argumento a favor da segunda experiência apóia primariamente o cumprimento na história da redenção.

Além disso, o ensaio do dr. Saucy exibe certos equívocos em relação ao batismo no Espírito e da hermenêutica na teologia pentecostal. Os pentecostais não descreveriam o batismo no Espírito como um "novo relacionamento definitivo" (p. 99). O batismo no Espírito é uma experiência dentro de um relacionamento, já existente com a nova aliança, posto que todos os crentes recebem o Espírito quando se convertem.[1] Essa nova experiência é o revestimento de poder diferente da regeneração

[1]Muito embora, conforme declarei no meu ensaio, às vezes a subseqüência não seja discernível, como em At 10.

e da santificação. Além disso, não argumentaríamos que o batismo no Espírito seja uma experiência única. Concordamos com o dr. Saucy que, após a experiência distinta e inaugural, há crescimento contínuo nessa área da vida cristã, assim como há crescimento contínuo na santidade, subseqüente à regeneração. O dr. Saucy descreve esses períodos de crescimentos como "avanços decisivos" (p. 103). Os pentecostais descreveriam o batismo inaugural no Espírito, e o encher-se com o Espírito e com poder subseqüentes, mais como *jorros* decisivos.

Quanto à declaração dele de que o NT, em nenhum lugar, nos ordena a sermos batizados no Espírito, minha sugestão é que examine mais de perto o que os pentecostais dizem a respeito da interpretação de Lucas—Atos e Paulo. Primeiramente, o estilo literário da narrativa expressa imperativos de modo diferente que em uma carta. Qual é o significado em Atos 1.6-8 quando Jesus diz aos seus discípulos que o cumprimento da profecia do Batista está assomando no horizonte e que devem esperar em Jerusalém até receberem poder (*dynamis*) quando o Espírito Santo vier sobre eles? E qual teologia é comunicada mediante o cumprimento dessa promessa no decurso do restante de Atos? Isso não é o equivalente narrativo de um imperativo? Lembre-se do sermão de Pedro: "Pois a promessa é para vocês, para os seus filhos e para todos os que estão longe, para todos quantos o Senhor, o nosso Deus, chamar". (At 2.39). Em segundo lugar, devemos permitir que Lucas explique em suas palavras o cumprimento salvífico-histórico; não devemos importar teologia de Paulo e impô-la, de modo pouco natural, sobre a narrativa Lucas—Atos. A harmonização só pode vir depois de diversidades divinamente ordenadas serem entendidas, e a agenda de Lucas enfatiza o poder carismático do Espírito.

2. O exame da cessação dos dons no ensaio do dr. Saucy é mais pormenorizado. Nele, concorda que o NT não ensina a cessação, mas não está convicto, tampouco, que todos os dons são normativos para a igreja durante todos os tempos (p.104-5). As preocupações que levanta são basicamente iguais às levantadas pelo prof. Gaffin, embora o dr. Saucy não tire as mesmas conclusões, tão absolutas. Trata do apostolado (mais amplamente entendido como o círculo de "primeiras testemunhas" [p. 115]), o cânon, e o propósito dos dons.

3. Quanto aos dons, restringe demasiadamente o propósito deles quando assevera que "é importante notar que toda a atividade tem o propósito de "dar testemunho" da proclamação original da nova mensagem da salvação" (p. 115). Conforme já vimos neste livro, o propósito dos dons não pode ser restrito a essa função (e.g., a edificação é o propósito no contexto da igreja em adoração).

4. A explicação de Saucy ao argumento do "agrupamento" (p. 107-17) necessita ser analisada mais rigorosamente. Os agrupamentos dos milagres estão longe de ser tão claros quanto diz o argumento; muitos milagres ocorriam fora dos agrupamentos, de modo que a totalidade dessa linha de argumentação fica gravemente comprometida.[2]

5. O argumento baseado na história da igreja (p. 117-25, 126) é sempre irrelevante, na minha opinião. Talvez essa pareça uma declaração demasiadamente forte, mas me parece que a experiência e/ ou tradições da igreja não são a mesma coisa que os ensinos das Escrituras, e que às vezes entram em conflito com a doutrina bíblica. De qualquer maneira, o dr. Saucy pinta o quadro aqui em termos que são por demais absolutos.[3] Por exemplo, Ronald Kydd, em uma dissertação doutoral revisada, faz um estudo do período até cerca de 320 d.C. e Stanley Burgess fornece fontes bibliográficas para o período medieval.[4] Até mesmo um rápido exame dessas obras indicaria que os dados históricos não apóiam as reivindicações cessacionistas. O *Didaquê* falava de profetas até o século II inclusive,[5] e até mesmo os reformadores tratavam

[2]V., *e.g.*, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 229-66.

[3]Boa parte do que se segue no tocante à história eclesiática provém de pesquisas inéditas originariamente feitas por Wayne Grudem e Dale Brueggemann, que foram colocadas em forma de ensaio por Brueggemann. A matéria é aproveitada aqui só com retoques mínimos.

[4]*Charismatic gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1948); Stanley M. Burgess, Medieval examples of charismatic piety in the Roman Catholic Church, *em Perspectives on the New Pentecostalism*, ed. Russel P. Spittler (Grand Rapids: Baker, 1976), p. 14-26.

[5]Charles E. Hummel, *Fire in the fireplace*: contemporary Charismatic Renewal (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1978); p. 164-6, 192-3, 210-2; George H. Williams e Edith Waldvogel, A History of speaking in tongues and related gifts, em *The Charismatic movement*, ed. Michael Hamilton (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 64-70; Warfield: *Counterfeit miracles* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1983 [1918]), p. 3-69.

com seriedade a questão dos sinais e maravilhas e afirmações proféticas.

Lutero atirava farpas contra as reivindicações de Carlstadt de possuir poderes proféticos: "Que grande cegueira e que louco fanatismo dos tão grandes profetas celestiais, que se jactam diariamente de falar com Deus!"[6], mas suas interações polêmicas com alguns que reivindicavam ter dons dramáticos do Espírito eram temperadas. Por exemplo, escreveu um bilhete a respeito disso a Wittenberg do Castelo de Wartburg, onde estava escondido: "Provem os espíritos; e se não conseguirem fazê-lo, adotem o conselho de Gamaliel e esperem".[7]

Pregando sobre Marcos 16 no Dia da Ascensão em 1522,[8] Lutero disse: "Onde existir um cristão, ainda existe poder para realizar esses sinais, se necessário for". Acreditava que até mesmo os apóstolos não realizavam milagres com regularidade, mas "somente o faziam para comprovar a Palavra de Deus". Disse que, como o Evangelho já se propagara, havia menos necessidades de testificá-lo embora, se

> surgisse a necessidade, e os homens fossem repudiar e antagonizar o Evangelho, então verdadeiramente teríamos que empregar poder operador de milagres para não permitir que o Evangelho fosse zombado e suprimido.

Porque identificava os milagres como o testificar do Evangelho mais do que a presença real do livramento, concluiu: "Mas espero que semelhante curso de ação não seja necessário, e que semelhante contingência nunca surja". No Dia da Ascensão, um ano depois, pregou sobre Marcos 16 e referiu-se a João 14.12, dizendo:

> Por isso, devemos permitir que estas palavras permaneçam, sem diluí-las com nossas explicações, conforme têm feito alguns que disseram que esses sinais eram manifestações do Espírito no início da era cristã, e que agora cessaram. Isso não é certo, pois o

[6]Martinho Lutero, "Contra os profetas celestiais", escrito para se opor ao ensino de Carlstadt sobre a Ceia do Senhor (LW, ed. Helmut T. Lehman, 40 vols. [Philadelphia: Fortress, 1958], vol. 40 p. 133). Devo a um estudo inédito de Ron Lutgens, "Os pais reformados e o dom da profecia" (1987) boa parte da matéria que se segue no tocante à Reforma.

[7]Roland H. Bainton, Here I stand (New York: Mentor, 1950), p. 209.

[8]*Luther works:* sermons, org. Lenker, vol. 12 p. 207; pregado no Dia da Ascensão de 1522.

> mesmo poder continua na igreja. E embora não esteja sendo exercido, não importa; continuamos tendo poder para realizar semelhantes sinais.[9]

Calvino expressou uma atitude ambivalente para com os dons. Por um lado, escreveu um capítulo chamado "Os fanáticos, que, abandonam a Escritura, passam por cima da revelação, subvertem todos os princípios da piedade".[10] Ao comentar sobre Romanos 12.6, falou de a natureza dupla da profecia no NT: preditiva e interpretativa, e indicou sua opinião de que a profecia *preditiva* vicejava somente enquanto os evangelhos estavam sendo escritos, ao passo que a profecia *interpretativa* continuava na igreja. Em seu comentário sobre 1Coríntios 12—14, concedia, de modo vago, que "é difícil formular uma opinião sobre os dons e ofícios, dos quais a igreja foi privada durante tanto tempo, a não ser por meras sobras e sombras deles, que ainda se podem achar".[11] Calvino aceitava os dons extraordinários "conforme exigirem a necessidade dos tempos" e escreveu: "Essa categoria não existe hoje, ou é vista menos comumente".[12]

João Knox era ainda mais receptivo para com a profecia, e considerava o profeta do AT como modelo para sua vocação. Dale Johnson dá o seguinte título ao capítulo 6 da sua tese "Profecias específicas de Knox".[13] Embora possa ser questionada a exatidão dessas profecias, é inquestionável que Knox pensava que Deus estava outorgando de novo os dons proféticos.[14] A opinião geral da comunidade reformada é que a *Confissão de fé de Westminster* afirma a cessação das "expressões vocais proféticas";

[9]P. 190; pregado no Dia da Ascensão de 1523.

[10]*As institutas da religião cristã*, 1.9.

[11]1Corinthians, em *New Testament commentaries* (Grand Rapids: Eerdmans), 9:211.

[12]*Institutas*, 4.3.4.; Willem Balke diz: "Calvino certamente tinha um senso do excepcional e do carismático. Mas considerava que todos os esforços para fazer do excepcional e do carismático regulamentos para a vida da igreja seriam destrutivos para a igreja. Insistia que a boa ordem da igreja não é nem estabelecida nem mantida por aquilo que é excepcional, mas que a igreja avança somente por pregar e ouvir a Palavra" (*Calvin and the anabaptist radicals* [Grand Rapids: Eerdmans, 1981], p. 245).

[13]John Knox: Reformation Historian and Prophet (tese de mestrado, Covenant Theological Seminary).

[14]Ibid.; Jasper Ridley, John Knox, New York: Oxford Univ. Press, 1968, esp. 517s.

entretanto, Samuel Rutherford, presbiteriano escocês um teólogo de Westminster que ajudou a formulá-la, não teria concordado com esse aspecto. Argumentava a favor da distinção entre a revelação externa objetiva da Escritura no cânon, e a revelação subjetiva interna, que chamaríamos "iluminação". Além disso, Rutherford também reconhecia dois outros tipos subjetivos de revelação: as falsas profecias — que não são profecias de modo algum — e a profecia de predição. Disse saber a respeito de homens "que têm predito coisas futuras mesmo depois da cessação do cânon da Palavra", e mencionou como exemplos Hus, Wycliff, e Lutero. Além disso, falou das três ocasiões que se seguem:

> na nossa nação da Escócia, o sr. George Wisehart predisse que o cardeal Beaton não sairia vivo do castelo de St. Andrews, mas que morreria vergonhosamente, e foi enforcado acima da janela que não tinha vista, quando viu queimado o homem de Deus; o sr. [John] Knox profetizou o enforcamento do fidalgo de Grange; o sr. John Davidson pronunciava profecias, conhecidas por muitos no reino, e diversos pregadores santos e mortificados na Inglaterra têm feito o mesmo.[15]

Rutherford ofereceu diretrizes para diferenciar a profecia verdadeira da falsa: Primeiro, esses profetas pós-canônicos "não obrigavam ninguém a acreditar em suas profecias como nas Escrituras. Nunca mesmo pronunciaram julgamentos contra quem não acredita em suas predições"; segundo, "os eventos revelados a testemunhas piedosas e firmes de Cristo não são contrários à Palavra"; e terceiro, "eram homens sadios na fé, que se opunham ao papado, à prelazia, ao socinianismo, ao papismo, ao fanatismo ilícito, ao antinomismo, ao arminianismo, e a tudo mais que contrarie a sã doutrina". As profecias que não satisfazem a esses critérios são falsas: "Não podemos deixar de julgá-las satânicas. Uma orientação manca e aleijada, contrária às Escrituras". Os que falam essas coisas "praticam e realizam todas as coisas no próprio espírito, e andam à luz das próprias centelhas".[16]

[15] *A survey of the spiritual Antichrist.* Opening the secrets of familisme and antinomianisme in the antichristian doctrine of John Saltmarsh (et al.) (London, 1648), p. 42.

[16] Ibid., p. 43-5.

A *Confissão de fé de Westminster* diz em 1.6:

> Todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua glória e para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente declarado nas Escrituras ou pode ser lógica e claramente delas deduzido. Às Escrituras nada se acrescentará em tempo algum, nem por novas revelações do Espírito, nem por tradições dos homens.

À luz da crença de Rutherford a respeito da revelação, a linha "novas revelações do Espírito" pode ser entendida como referência a expressões vocais literais, não-canônicas, que estão subordinadas às Escrituras e por elas aquilatadas, e que não podem ser acrescentadas ao cânon. O cânon, e não a profecia, é a questão em pauta.

A *Confissão* continua, dizendo:

> O Juiz Supremo, pelo qual todas as controvérsias religiosas têm de ser determinadas, e por quem serão examinados todos os decretos de concílios, todas as opiniões *dos antigos escritores, todas as doutrinas* de homens e *espíritos* particulares, o Juiz Supremo, em cuja sentença nos devemos firmar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando nas Escrituras.

A menção de "opiniões de espíritos particulares" não as rejeita sem mais nem menos; meramente as sujeita à autoridade das Escrituras, da mesma maneira que "todos os decretos de concílios, todas as opiniões dos antigos escritores, todos as doutrinas de homens". Portanto, quando a *Confissão de fé de Westminster* fala que "agora cessaram os modos anteriores de Deus revelar a sua vontade ao seu povo", essa expressão não precisa necessariamente ser interpretada no sentido de indicar que Deus já não se revela de nenhuma maneira extraordinária, mas só indica que o cânon está fechado e que este, somente, é a regra de fé e prática. Pelo menos é assim que Rutherford entendia a questão. Quando a *Confissão* se refere à "comunicação direta que existia no passado" e "a comunicação indireta que agora existe", trata-se da distinção entre a "revelação" e a "iluminação" ou entre o cânon e todas as demais revelações? Quanto àquela, Deus fez com que "tudo fosse escrito" (1.1), mas profecias tais como as que eram dadas em Corinto não foram depositadas no cânon — embora fossem provenientes do Espírito, não eram do depósito da fé. O entendimento

de Rutherford, por ser um dos autores, certamente deixa abertas interpretações alternativas da *Confissão*, diferentes da interpretação cessacionista que predomina hoje.

6. Quanto ao papel desempenhado por 1Coríntios 12—14, o ensaio do dr. Saucy não atribui importância suficiente a essa matéria didática. Escreve:

> A não ser pelas considerações a respeito dos dons espirituais em 1Coríntios 12 e a operação de milagres associada com os apóstolos e com outros que os acompanhavam, as Epístolas do NT não contêm nenhuma menção de 'milagres', 'sinais', ou 'maravilhas', excetuando-se Gálatas 3.5 e Hebreus 2.4 (considerados acima). Embora esses textos incluíssem a operação de milagres entre os membros da igreja, esses milagres relacionavam-se com o ministério inicial dos apóstolos.
>
> No entanto, deve-se reconhecer que o NT simplesmente não nos oferece a descrição da operação normal dos dons na igreja após a era apostólica. (p. 127).

Primeiro, Saucy interpreta a baixa freqüência de considerações a respeito da cura nas cartas do NT como evidência de que diminuíram depois da geração das primeiras testemunhas (p. 127). Trata-se de uma falsa ilação. As cartas foram escritas visando especificamente a certas tarefas, para lidar com problemas específicos nas igrejas. A cura não era um problema pastoral que precisasse ser levantado, a não ser, talvez, para os endereçados na epístola de Tiago, que *não* oravam para que os enfermos fossem curados e que precisavam de exortação específica para corrigir aquele erro. Portanto, não esperaríamos que recebesse muita atenção; era normal e saudável.

Segundo, a verdade é que 1Coríntios 12—14 *está mesmo* na Bíblia. A epístola nos conta, juntamente com Atos e o restante do NT, o que é característico e normal durante *os últimos dias* — não na era apostólica. Essa distinção entre as eras apostólica e subapostólica é estranha à Bíblia e é útil somente para descrever o papel das pessoas que fundaram a igreja (e.g., Ef 2.20s.), e não para definir a natureza dos "últimos dias". Para chegarmos a semelhante definição, precisaremos perscrutar o NT com o propósito de determinar o que é normal na igreja durante o período entre o Pentecoste e a Segunda Vinda do Senhor. Talvez haja algumas diferenças sobre *como* a igreja aplica o ensino do NT, mas não deve haver nenhuma diferença entre *o* que a Bíblia ensina e *o* que acreditamos.

1

O ponto de vista

CESSACIONISTA

RICHARD B. GAFFIN JR.

2

O ponto de vista

ABERTO, PORÉM CAUTELOSO

ROBERT L. SAUCY

3

O ponto de vista da

TERCEIRA ONDA

C. SAMUEL STORMS

4

O ponto de vista

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO

DOUGLAS A. OSS

O ponto de vista da

TERCEIRA ONDA

C. SAMUEL STORMS

A igreja nem sempre tratou com cortesia o Espírito Santo. Como diz Alister McGrath: "O Espírito Santo é, há muito tempo, a Cinderela da Trindade. Suas duas irmãs podem ter ido ao baile teológico; o Espírito Santo foi deixado para trás, todas as vezes".[1] A própria existência deste livro indica que houve uma mudança, e a terceira pessoa da Trindade está agora recebendo o crédito merecido. Hoje, um clamor de oração está sendo ouvido toda a igreja: "Vem, Espírito Santo!".

Mas o que o Espírito Santo faria caso aceitasse esse convite? Meu argumento neste capítulo é que devemos orar certos de que virá para ministrar *ao* povo de Deus, *por meio do* povo de Deus os *charismata* alistados em passagens como 1Coríntios 12.7-10,28-30.

Essa nem sempre foi minha crença. Por mais de quinze anos ensinei certos dons do Espírito, especialmente palavra de conhecimento, cura, milagres, profecia, discernimento de espíritos, línguas e interpretação de línguas morreram com os apóstolos e foram enterrados com os seus ossos. Minha tarefa será explicar essa mudança no meu modo de pensar e explicar por que agora acolho todos os dons mencionados acima, e encorajo seu uso na vida e no ministério da igreja. Antes, porém, preciso lidar com a questão do batismo no Espírito e a doutrina da subseqüência.

[1] *Christian theology*: an introduction, Oxford: Blackwell, 1994, p. 240.

A. SEGUNDAS EXPERIÊNCIAS

Talvez a principal distinção, teologicamente falando, entre o pentecostalismo clássico e a chamada Terceira Onda seja a rejeição por esta da doutrina da subseqüência. Segundo a maioria dos pentecostais renovados, o batismo no Espírito Santo ocorre depois de o crente receber o Espírito na conversão, tendo por evidência inicial o falar em línguas.[2]

O ponto de vista que defenderei é que o batismo no Espírito é uma metáfora do que acontece quando alguém se torna cristão.[3] Isso, porém, não exclui experiências múltiplas, *subseqüentes,* da atividade do Espírito. Depois da conversão, o Espírito poderá ainda "vir" com graus variados de intensidade, nos quais o cristão é "arrebatado", "revestido de poder" ou em certo sentido "capacitado". Essa liberação de novo poder, essa manifestação da presença íntima do Espírito terá maior probabilidade de ser identificada com aquilo que o NT chama a "plenitude" do Espírito. John Wimber é um defensor desse ponto de vista:

> Como experimentamos o batismo no Espírito? Vem com a conversão [...] A conversão e o batismo no Espírito Santo são experiências

[2]V. Gary B. McGee, org., *Initial evidence*: historical and Biblical perspectives on the Pentecostal doctrine of Spirit-baptism, Peabody, Hendrickson, 1991. Gordon Fee é uma exceção notável a essa regra. Embora seja membro das Assembléias de Deus, Fee tem argumentado repetidas vezes contra a doutrina da subseqüência. V., p. ex., *Pneuma,* 7.2 (outono de 1985), p. 87-99; em *Gospel and Spirit*: issues in New Testament hermeneutics (Peabody, Hendrickson, 1991), p. 83-104; e *God's empowering presence*: the Holy Spirit in the letters of Paul (Peabody, Hendrickson, 1994), p. 175-82. O tratamento mais compreensivo do batismo no Espírito é de Henry I. Lederle: *Treasures old and new: interpretations of "Spirit-baptism" in the Charismatic Renewal Movement* (Peabody, Hendrickson, 1988).

[3]A expressão "batismo no Espirito Santo" ocorre sete vezes no NT, das quais seis se referem ao Pentecoste (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5; 11.16). A sétima se acha em 1Co 12.13. Ser batizado nas águas é ser imergido ou submergido. Esse fato nos oferece uma analogia apropriada daquilo que acontece quando o Espírito Santo vem sobre nós. Assim como ficamos inundados e engolfados pela água no batismo, também o crente fica arrebatado, engolfado e imerso pelo Espírito Santo. No batismo nas águas, ficamos imersos na água; no batismo no Espírito, ficamos imersos (ensopados e saturados) no Espírito.

simultâneas. A experiência de ter nascido de novo é a experiência carismática consumada.[4]

A chave para essa interpretação é 1Coríntios 12.13: "Pois em um só corpo todos nós fomos batizados em um único Espírito: quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um único Espírito". Existem várias razões para entendermos que esse texto se refere à experiência de conversão de todos os cristãos.

1) Se o texto diz respeito à experiência de apenas alguns dos crentes, os que não receberam essa segunda bênção não pertencem ao corpo de Cristo.

2) O contexto de 1Coríntios 12 milita contra a doutrina da subseqüência. O apóstolo ressalta que todos, independentemente do seu dom, pertencem ao corpo como membros iguais entre si e mutuamente dependentes. A idéia de uma elite batizada no Espírito favoreceria diretamente os que provocavam divisões em Corinto. Paulo enfatiza aqui a experiência *comum* do Espírito Santo a todos, e não algo que um grupo possui e outro não (observe o "todos nós", enfático).

3) Alguns insistem em que a preposição *eis* não significa que o batismo no Espírito incorpora a pessoa "dentro" do corpo de Cristo. Pelo contrário, *eis* significa algo como "tendo em vista o benefício" ou "por amor de", em que a idéia é que o batismo no Espírito os prepara para o serviço/ ministério do corpo no qual foram previamente colocados mediante a fé em Cristo. Do ponto de vista da gramática, se a intenção de Paulo fosse essa, teria provavelmente empregado outra preposição que expressasse mais claramente essa idéia (e.g., *heneka*, "por causa de", ou *hyper*, com o genitivo, "em prol de, por amor a").[5]

4) Ainda para outros Paulo está se referindo a um batismo "pelo" Espírito Santo em Cristo para a salvação (que todos os cristãos experimentam na conversão), ao passo que em outras partes do NT é Jesus quem batiza "no" Espírito Santo para outorgar poder (que somente alguns cristãos recebem, embora

[4]*Power points*, San Francisco: Harper, 1991, p. 136.

[5]Deve-se observar que a preposição *eis* tem dois significados fundamentais: 1) um sentido *local*, que indica aquilo para dentro do qual todos foram batizados e 2) uma referência ao *propósito ou alvo* da ação batismal, i.e., "*para se tornar* um só corpo". V. Murray J. Harris, Prepositions and theology in the Greek New Testament, NDITNT, 3.1207-11.

esteja disponível a todos). Parte da motivação para esse ponto de vista é a frase, aparentemente desajeitada "*em* um só Espírito *em* um só corpo" — a tradução de: "*por* um só Espírito *para dentro de* um só corpo". Mas o que soa estranho em português não soa assim em grego. Como indica D.A. Carson, "a combinação das locuções em grego ressalta, de modo conveniente e exato, a lição que Paulo está tentando transmitir: *todos* os cristãos foram batizados em *um só* Espírito; *todos* os cristãos foram batizados em *um só* corpo".[6]

Devemos observar a mesma terminologia em 1Coríntios 10.2, em que Paulo diz que "*em* Moisés, todos eles foram batizados *na* nuvem e *no* mar". Aqui a "nuvem" e o "mar" são os "elementos" que envolveram ou maravilharam o povo, e "Moisés" indica a nova vida de participação na aliança mosaica e na comunhão do povo de Deus, do qual era líder.[7] Nos demais textos que se referem ao batismo no Espírito (Mt 3.11; Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.33; At 1.5; 11.16), a preposição significa "em" e descreve os elementos nos quais a pessoa é imergida, por assim dizer. Em nenhum texto é dito que o Espírito Santo é o agente por meio do qual a pessoa é batizada. Jesus é quem batiza; o Espírito Santo é aquele em quem somos engolfados, ou o elemento com o qual somos saturados e submersos, o que resulta em nossa participação no organismo espiritual da igreja, o corpo de Cristo.[8]

5) Outra variação é argumentar que, embora 1Coríntios 12.13*a* se refira à conversão, o versículo 13*b* descreve uma segunda obra do Espírito Santo, após a conversão. Mas o paralelismo é um expediente literário comum que os autores bíblicos empregam. Aqui, Paulo emprega duas metáforas diferentes (*batismo*, ou a imersão no Espírito Santo, e *beber* plenamente do Espírito Santo) que descrevem a mesma realidade. Tudo quanto ocorre com aqueles no v. 13*a* também ocorre com aqueles no versículo 13*b*. Isto é, os

[6]*Showing the Spirit*: a theological exposition of 1Corinthians 12—14, Grand Rapids: Baker, 1987, p. 47.

[7]Wayne Grudem: *Teologia sistemática*, p. 764.

[8]No NT, ser batizado "por" alguém é expressado pela preposição *hypo* mais o genitivo. As pessoas eram batizadas "por" João Batista no rio Jordão (Mt 3.6; Mc 1.5; Lc 3.7). Jesus foi batizado "por" João (Lc 7.30) etc. É mais provável, entretanto, que se Paulo tivesse desejado dizer que os coríntios tinham todos sido batizados "pelo" Espírito Santo, teria empregado *hypo* com o genitivo, e não *en* com o dativo (v. Harris: Prepositions and theology, p. 1207-11).

mesmos "todos nós", batizados em um só Espírito em um só corpo, são levados a beber do mesmo Espírito. A atividade nas duas locuções é co-extensiva.

É possível que Paulo esteja aludindo, no versículo 13*b*, à figura de linguagem veterotestamentária da idade de ouro do porvir, durante a qual o Espírito é derramado sobre a terra de Israel e seu povo (Is 32.15; 44.3; Ez 39.29). Portanto, a conversão é uma experiência do Espírito Santo, análoga ao derramamento de uma inundação repentina ou de uma tempestade na terra ressequida, que transforma o solo seco e estéril em jardim bem regado (v. Jr 31.12). Fee indica que

> semelhantes metáforas expressivas (imersão no Espírito e bebendo do Espírito até saciar-se) [...] subentendem um recebimento muito maior, mais empírico e visivelmente manifesto do Espírito do que muitos tendiam a experimentar na história eclesiástica subseqüente. É possível que Paulo esteja apelando à sua experiência comum do Espírito como a condição prévia para a unidade do corpo, precisamente porque, assim como em Gl 3.2-5, o Espírito era uma realidade dinâmica experiencial, que tinha acontecido com todos.[9]

Ainda que o termo bíblico sugira que apliquemos a terminologia do batismo no Espírito à experiência de conversão de todos os crentes, isso não restringe, de modo algum, a atividade do Espírito à conversão. O NT endossa e encoraja experiências múltiplas subseqüentes do poder e da presença do Espírito. Por isso, os evangélicos têm *razão* em afirmar que todos os cristãos tiveram experiência do batismo no Espírito Santo quando se converteram, mas estão *errados* em negar a realidade de experiências subseqüentes, conscientes e freqüentemente dramáticas do Espírito no decurso da vida cristã. Os carismáticos têm *razão* em afirmar a realidade e a importância dos encontros pós-conversão com o Espírito que fortalecem, iluminam e transformam, mas estão *errados* em chamar essa experiência de "batismo no Espírito". A terminologia mais apropriada é aquela de "estar cheio do Espírito Santo". A plenitude do Espírito é em si uma metáfora que descreve nossa experiência contínua e progressiva no Espírito Santo e nossa apropriação dele. *Estar*

[9] *God's empowering presence*, p. 181.

cheio do Espírito é ficar sujeito à influência progressivamente mais intensa e íntima do Espírito.

Existem dois sentidos em que a pessoa pode ficar cheia do Espírito Santo. 1) Existem textos que descrevem o ficar "*cheio do* Espírito Santo" como *condição* ou *qualidade* consistente do caráter cristão, *disposição* moral ou a posse de maturidade em Cristo (v. Lc 4.1; At 6.3,5; 7.55; 11.24; 13.52). Essa é a condição ideal de todo cristão, que enfatiza o *estado permanente* de estar cheio do Espírito.

2) Outros textos descrevem que o ficar "*cheio do* Espírito Santo" capacita a pessoa a cumprir ou realizar uma tarefa especial ou a equipa para o serviço ou o ministério. Esse revestimento de poder pode ser vitalício, preparatório para um cargo ou ministério específico (Lc 1.15-17; At 9.17), mas também existem ocasiões que exigem um revestimento imediato e especial do poder para atender a uma necessidade importante e urgente ou a uma emergência espiritual. Assim, quem já tem a plenitude do Espírito Santo pode experimentar um preenchimento adicional. Ou seja, não importa "quanto" do Espírito Santo alguém possa ter, sempre há lugar para "mais"! (V. Lc 1.41,67; At 4.8,31; 13.9; v. exemplificações no AT: Êx 31.3; 35.31; Nm 24.2; Jz 6.34; 14.6,19; 15.14; 1Sm 10.6; 16.13.) Em Atos 7.55, Estêvão, embora já "cheio do Espírito Santo" (6.3,5) fica de novo "cheio do Espírito Santo" a fim de estar revestido de poder para sofrer a perseguição que terminaria no martírio (e talvez para prepará-lo para a visão de Jesus).[10]

Em suma, existe um só batismo no Espírito, mas múltiplos preenchimentos. Em nenhum texto do NT existe um apelo ou ordem no sentido de sermos batizados no Espírito Santo. Por outro lado, recebemos *mesmo* a ordem em Efésios 5.18: "Deixem-se encher pelo Espírito". Não se trata tanto de uma experiência dramática ou decisiva que se estabelece para sempre, mas de uma apropriação diária. É possível, portanto, estar batizado no Espírito e experimentar sua presença habitando no íntimo e ainda assim não estar cheio do Espírito. Diz Gaffin:

> Esse mandamento [...] é relevante para todos os crentes no decurso de toda a sua vida. Nenhum crente pode ter a presunção de imaginar

[10]Note especialmente o relacionamento de causa e efeito entre *ser cheio do Espírito* e *a expressão inspirada* (v. Lc 1.41 e seu relacionamento com 1.42-45; 1.67 e seu relacionamento com 1.68-79).

> ter recebido a plenitude definitiva do Espírito de tal maneira que o mandamento do versículo 18 já não se aplique. Continua em vigor para todo crente, até sua morte ou até a volta do Senhor.[11]

Existem vários outros textos que falam de encontros ou experiências com o Espírito Santo, após a conversão, que se relacionam com a plenitude, mas que não são idênticos com "encher-se do Espírito".

1) Existe a outorga de entendimento e iluminação reveladores nas bênçãos da salvação (Ef 1.15-23; v. Is 11.2). Paulo ora para que Deus outorgue de novo o Espírito aos crentes, para suprir a sabedoria e para entenderem o que ele lhes revela a respeito de Deus e dos seus caminhos. Trata-se de alguma coisa a favor da qual devemos orar (tanto por nós mesmos quanto pelo próximo). Existem dimensões do ministério do Espírito na nossa vida que ficam dependentes, por assim dizer, de um pedido nosso.

Alguns acham estranho Paulo orar para que o Espírito seja outorgado àqueles que já o têm. Mas isso é só um pouco diferente da oração de Paulo em Efésios 3.17, que Cristo "habite" nos corações das pessoas em quem já habita! Paulo está se referindo a uma ampliação daquilo que é teologicamente verdadeiro. Ora a Jesus que, mediante o Espírito, exerça uma influência pessoal progressivamente mais intensa e pessoal sobre a alma cristã. Portanto, em ambos os textos Paulo está orando por uma obra expandida e intensificada na vida do crente.

2) Existe, também, a unção do poder para a operação de milagres, conforme se vê em Gálatas 3.1-5 (esp. v. 5). A evidência inconfundível de que entraram em uma nova vida era o recebimento do Espírito (v. 2). Fee explica:

> O argumento inteiro fica emperrado se esse apelo não disser respeito a um recebimento experimentado, dinamicamente, do Espírito Santo. Embora Paulo raramente mencione as evidências visíveis do Espírito em contextos tais como esses, aqui temos a demonstração de que a experiência do Espírito nas igrejas paulinas era bem semelhante àquela que foi descrita e entendida por Lucas — como

[11] *Perspectives on Pentecost*: studies in New Testament teaching on the gifs of the Holy Spirit, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1979, p. 33.

visível e acompanhada por fenômenos que davam evidências concretas da presença do Espírito de Deus.[12]

Paulo fala em Deus como aquele que contínua e liberalmente outorga o Espírito a homens e mulheres que, em outro sentido, já o receberam. Esse fato fica especialmente evidente quando se observa o emprego, por Paulo, do tempo presente (i.e., "aquele que lhes *está dando* o seu Espírito"). Parece claro que há um estreito relacionamento, até mesmo causal, entre o suprimento do Espírito e a operação resultante de milagres. Isso significa que,

> Deus está presente entre eles pelo seu Espírito, e o novo suprimento do Espírito acha expressão nas atividades milagrosas de vários

[12]*God's empowering presence*, p. 384. Quando Deus "se aproxima" (Tg 4.8) das pessoas é para para revelar sua glória e poder ou para inundar a alma com uma consciência empírica do seu amor (Rm 5.5), e fenômenos físicos e emocionais incomuns podem ocorrer. O que se pode chamar de *presença manifesta* de Deus freqüentemente provoca reações tais como tremedeira (Hc 3.16; v. Is 66.2), reverência e profundo temor (Is 6.1-5; 17.2-8), a incapacidade de ficar em pé (1Rs 8.10,11; 2Cr 7.1-3; Dn 8.17; 10.7-19; Jo 18.6; Ap 1.17), júbilo arrebatador (Sl 16.11) e outras manifestações. Isso é especialmente verdade naqueles períodos de derramamento extraordinário do Espírito de Deus, chamados por nós de *reavivamento* e *renovação*. Para a uma avaliação de tais ocorrências na igreja contemporânea (em particular da chamada "Bênção de Toronto"), recomendo Guy Chevreau, *Catch the fire* (London: Marshall Pickering, 1994), e *Pray with fire* (Toronto: HarperCollins, 1995); Rob Warner, *Prepare for revival* (London: Hodder & Stoughton, 1995); Patrick Dixon, *Signs of revival* (Eastbourne: Kingsway, 1994); Dave Roberts, *The Toronto blessing* (Eastbourne: Kinsway, 1994); Don Williams, *Revival*: the real thing (LaJolla: publicado pelo autor, 1995); Derek Morphew, *Renewal apologetics* (Ensaio que trata da tomada de posição da Associação de Igrejas Vineyard na África do Sul, 1995); John White, *When the Spirit comes with power* (Downers Grove: InterVarsity, 1988); John Arnott, *The father's blessing* (Orlando: Creation House, 1995); Wallace Boulton, org., *The impact of Toronto* (Crowborough: Monarch, 1995); Mike Fearton, *A breath of fresh air* (Guildford: Eagle, 1994); Mark Stibbe, *Times of refreshing*: a practical theology of revival for today (London: Marshall Pickering, 1995); David Pawson, *Is the blessing biblical?* thinking through the Toronto phenomenon (London: Hodder & Stoughton, 1995); Ken e Lois Gott, *The Sunderland refreshing* (London: Hodder & Stoughton, 1995); Andy e Jane Fitz-Gibbon, *Something extraordinary is happening*: the Sunderland experience of the Holy Spirit (Crowborough: Monarch, 1995). Quanto a avaliações mais críticas, v. James A. Beverley, *Holy laughter and the Toronto blessing* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); B. J. Oropeza, *A time to laugh* (Peabody: Hendrickson, 1995); Stanley E. Porter e Philip J. Richter, org., *The Toronto blessing* — or is it? (London: Darton, Longman, & Todd, 1995); Clifford Hill, org., *Blessing the church?* (Guildford: Eagle, 1995); Leigh Belcham, *Toronto*: the baby or the bathwater? (Bromley, Kent: Day One Publications, 1995); e Stanley Jebb, *No laughing matter*: the "Toronto" phenomenon and its implications (Bromley: Day One Publications, 1995).

> tipos. Por isso, Paulo está apelando, mais uma vez, à natureza visível e experiencial do Espírito *no seu meio* como evidência perpétua de que a vida no Espírito, que é predicado da fé em Cristo Jesus, não deixa o mínimo lugar para a "prática da lei".[13]

3) Paulo também fala a respeito da provisão do Espírito para enfrentar com esperança a adversidade (Fp 1.19). Não acho que esteja pensando tanto na "ajuda" do Espírito quanto no dom do próprio Espírito, o qual Deus continuamente lhe fornece. Em outras palavras, a expressão "a provisão do Espírito" (lit.) é um genitivo objetivo. O próprio Espírito está sendo dado ou fornecido de novo a Paulo por Deus a fim de lhe ajudar durante seu encarceramento.

4) Em 1Tessalonicenses 4.8, o apóstolo fala da contínua aplicação das forças provenientes do Espírito Santo, necessárias para a pureza. Declara especificamente que o Espírito Santo é dado "dentro" *(eis)* de vocês, não simplesmente "a" vocês. O sentido é que Deus coloca seu Espírito dentro de nós (v. 1Co 6.19). O emprego do tempo presente representa a obra perpétua e contínua do Espírito na nossa vida. Se Paulo tivesse em mente a conversão dos tessalonicenses e, portanto, seu recebimento inicial e passado do Espírito, provavelmente teria empregado o aoristo do verbo (v. 1.5,6). No contexto, o argumento de Paulo é que a chamada à pureza e santidade sexuais provém da provisão contínua do Espírito para capacitar à obediência. Portanto, o Espírito é retratado como o companheiro divino, sempre ao lado, por cujo poder o crente vive em pureza e santidade.

5) O Espírito também é responsável pela nossa consciência cada vez mais profunda de nossa adoção como filhos e filhas, e pela intensificação de nossa confiança e segurança de salvação. É obra do Espírito intensificar nosso senso da presença permanente e amorosa do Pai e do Filho (v. Jo 14.15-23; Rm 5.5; 8.15-17). Existem momentos na vida cristã nos quais os crentes têm mais consciência do amor, da presença e do poder de Deus do que costumam normalmente ter (v. Ef 3.16-19; 1Pe 1.8). Em outras palavras, existe uma experiência ressaltada, intensificada ou acelerada nas operações do Espírito que, de outra forma, parecem normais e rotineiras. Por quê? J. I. Packer explica:

[13]Ibid., p. 388-9.

> Por que deve haver essa intensificação — que mesmo longe de ser um evento de uma vez para sempre, uma "segunda [e última!] bênção", realmente (graças a Deus!) volta a ocorrer de tempos em tempos? Nem sempre podemos apresentar razões para a escolha que Deus faz de tempos e estações para se aproximar dos seus filhos e lhes fazer conhecer, dessa maneira vívida e arrebatadora, a realidade do seu amor. Depois dos acontecimentos posteriores, às vezes conseguimos enxergar que se tratava de preparativo para a dor, a perplexidade, a perda, ou para alguma parte especialmente exigente ou desanimadora do ministério, mas em outros casos, talvez não possamos dizer mais do que isto: "Deus optou por demonstrar seu amor ao seu filho, simplesmente porque o ama". Por outro lado, também existem ocasiões em que parece claro que Deus se aproxima dos homens porque eles se aproximam dele (v. Tg 4.8; Jr 29.13,14; Lc 11.9-13, em que "dar o Espírito Santo" significa "dar experiência do ministério, influência e bênçãos do Espírito Santo"); e é com essa situação que estamos lidando aqui.[14]

Não nos surpreende, portanto, que Jesus nos encoraje a pedir da parte do Pai mais do ministério do Espírito na nossa vida. Em Lucas 11.13, Jesus diz: "Se vocês, apesar de serem maus, sabem dar boas coisas aos seus filhos, quanto mais o Pai que está nos céus dará o Espírito Santo a quem o pedir!". Será que essa exortação para orar pelo Espírito Santo flui da própria experiência com o Espírito Espírito? É possível que o próprio Jesus orasse pedindo continuadas e repetidas unções, plenitudes e novas ondas da presença e poder do Espírito que o mantivessem firme no ministério, de modo que, aqui, encoraje seus seguidores a fazer o mesmo?[15] Enquanto Lucas diz que o Pai nos dará o "Espírito Santo", Mateus diz que o Pai nos dará "boas coisas". Por que há essa diferença? John Nolland sugere:

> Será melhor entender que, como da perspectiva da igreja primitiva pós-Pentecoste, a maior dádiva que Deus pode outorgar é o Espírito,

[14] *Keep in step with the Spirit*, Old Tappan: Revell, 1984, p. 227.

[15] O melhor exame do Espírito Santo na vida de Jesus é de Gerald Hawthorne, *The presence and the power: the significance of the Holy Spirit in the life and ministry of Jesus* (Dallas: Word, 1991). V. tb. James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: a study of the religious and charismatic experience of Jesus and the first Christians as reflected in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1975); Robert P. Menzies, *The development of early Christian Pneumatology with special reference to Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).

> Lucas quer deixar claro que a generosidade de Deus como Pai aplica-se não somente às necessidades do dia-a-dia (já bem representadas no texto da Oração Dominical), mas chega até mesmo a esta, sua maior dádiva possível.[16]

Posto que essa exortação em Lucas 11.13 é dirigida a crentes, aos "filhos" do "Pai," a outorga do Espírito como resposta à oração não pode se referir à experiência inicial da salvação. *A oração que pede o Espírito Santo não é proferida por um perdido que precisa receber o Espírito pela primeira vez, mas por pessoas que já têm o Espírito e que também necessitam de maior plenitude, de uma unção mais poderosa para equipá-las e lhes dar forças para o ministério.* Na realidade, essa petição faz parte da instrução sobre a persistência e a perseverança na oração que começou em 11.1. Em outras palavras, *devemos, de modo repetido e persistente, e em toda ocasião necessária, continuar a pedir, bater e buscar, pedindo novos derramamentos do poder do Espírito.*

Semelhantes textos dissipam o conceito de um depósito único, de uma vez por todas, do Espírito, que supostamente torna supérflua a necessidade das unções subseqüentes após a conversão. O Espírito, que uma vez foi dado e agora habita em todo crente, é continuamente dado para ressaltar e intensificar nosso relacionamento com Cristo e para revestir de poder os nossos esforços no ministério. Mas não precisamos etiquetar de batismo no Espírito qualquer experiência semelhante.

B. A CESSAÇÃO DO CESSACIONISMO

Agora chegou o momento de lidarmos com a questão da perpetuidade dos chamados dons milagrosos. É importante ressaltar, desde o início, que nem todos os cessacionistas (nem sequer a maioria deles) negam a possibilidade de fenômenos religiosos ocorrerem subseqüentemente à morte dos apóstolos. O que a maioria realmente nega é a operação pós-apostólica dos "dons de revelação" (profecia, línguas, interpretação de línguas) e, em especial, o *charisma* de "milagres" mencionado por Paulo em 1Coríntios 12.10 (lit. "operações de

[16]*Luke 9.21— 18.34*, WBC, Dallas: Word, 1993, p. 632.

milagres").[17] Enquanto o potencial para milagres é afirmado pela maioria dos cessacionistas (mas com o mínimo de expectativa), a presença do próprio dom na vida eclesiástica contemporânea é negada.

De modo semelhante, a maioria dos cessacionistas acredita que Deus possa curar de modo sobrenatural as pessoas hoje e que ocasionalmente o faça. Entretanto, o *dom* da cura já não está à disposição da igreja. Uma das razões principais por essa doutrina é um falso conceito a respeito dos dons milagrosos. Muitos cessacionistas acreditam, erroneamente, que se alguém recebe "o dom da cura" ou "o dom de milagres" significa que a pessoa pode invariavelmente exercer poder sobrenatural à vontade, em qualquer momento, para toda e qualquer ocasião, com o mesmo grau de eficácia que os apóstolos. Quando comparam esse padrão com aquilo que consideram a inconstância e ineficiência das reivindicações modernas do milagroso, só parece razoável concluir que semelhantes *charismata* já não operam na igreja. Não é isso, porém, que o NT ensina a respeito da natureza desses dons. Tratarei desse aspecto mais adiante, mas por enquanto refiro ao leitor as porções relevantes do livro de Jack Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito.*[18]

Note-se, portanto, que quando falo nos sinais, maravilhas, e fenômenos milagrosos que a igreja têm à sua disposição hoje, tenho em mente não o mero potencial para raras atividades sobrenaturais ou atos surpreendentes da providência,

[17]V. Norman Geisler, *Signs and wonders*, Wheaton: Tyndale, 1988, p. 127-45. Seria muito difícil achar uma afirmação mais explícita do cessacionismo que a fornecida por Richard Mayhue no livro *The healing promise* (Eugene, Ore.: Harvest House, 1994): *"As Escrituras ensinam que os milagres por meio dos agentes humanos serviam a um propósito muito específico.* Aquele propósito focalizava-se na autenticação dos profetas e apóstolos de Deus como mensageiros oficializados com uma palavra segura da parte do céu. Quando o cânon das Escrituras foi fechado, com o Apocalipse de João, já não existia mais motivo divino para realizar milagres por meio de homens. Portanto, semelhantes tipos de milagres cessaram, segundo as Escrituras" (p. 184). Mais adiante nesse ensaio, responderei extensivamente a esse argumento. Note, por enquanto, que é falta de sabedoria fazer uma distinção grande demais entre aquilo que Deus faz por meio de pessoas que receberam os seus dons e aquilo que faz independentemente delas. Segundo o apóstolo Paulo, é Deus quem (lit.) "efetua todas as coisas [i.e., todos os *charismata*, v. 4] em todas as pessoas" (1Co 12.6). Mesmo quando as pessoas operam milagres (ou utilizam qualquer dom espiritual), a fonte sempre é Deus.

[18]P. 58-71, 229-52.

mas a própria operação daqueles dons milagrosos alistados em 1Coríntios 12.7-10.

1) Um argumento que eu mesmo, em tempos passados, citava freqüentemente em defesa do cessacionismo era que os sinais, maravilhas e milagres não eram fenômenos costumeiros, nem sequer nos tempos bíblicos. Pelo contrário, ficavam aglomerados ou concentrados em momentos críticos da atividade reveladora na história da redenção. John MacArthur é hoje um defensor sincero desse argumento:

> A maioria dos milagres bíblicos aconteceu em três períodos relativamente breves da história bíblica: nos dias de Moisés e de Josué, durante os ministério de Elias e de Eliseu e nos tempos de Cristo e dos apóstolos. Nenhum desses períodos durou muito mais do que cem anos. Em cada um deles, houve uma proliferação de milagres que não foram equiparados em outras eras. [...] À parte daqueles três intervalos, os únicos eventos sobrenaturais registrados nas Escrituras eram incidentes isolados.[19]

Várias coisas podem ser ditas como resposta a esse argumento.

a) Na melhor das hipóteses, isso pode sugerir que, nesses três períodos da história da redenção, os fenômenos milagrosos prevaleciam *mais* do que em outros períodos. Esse fato *não* comprova a inexistência de fenômenos milagrosos em outros períodos nem comprova que um aumento na freqüência dos fenômenos milagrosos não pudesse aparecer nas fases subseqüentes da história da redenção.

b) Para o referido argumento ser substancioso, devemos explicar não somente por que certos fenômenos predominavam nesses três períodos, mas também o motivo de serem, possivelmente, inconstantes ou (empregando o termo de MacArthur) "isolados" em todos os outros períodos. Se os fenômenos milagrosos eram inconstantes em outros períodos — hipótese que considero aqui só para fundamentar a discussão — precisaríamos verificar por quê. Será que a relativa inconstância do milagroso devia-se à rebelião, à incredulidade e à apostasia que grassavam em Israel durante boa parte

[19] *Charismatic chaos*, Grand Rapids: Zondervan, 1992, p. 112. Uma das críticas mais completas dessa obra de MacArthur é de Rich Nathan, *A response to charismatic chaos* (Anaheim: Association of Vineyard Churches, 1993).

da sua história (v. Sl 74.9-11; 77.7-14)? Não nos esqueçamos de que até mesmo Jesus "não pôde fazer ali nenhum milagre [em Nazaré], exceto impor as mãos sobre alguns doentes e curá-los" (Mc 6.5), tudo por causa da incredulidade deles (diante da qual, conforme o texto nos diz, Jesus "ficou admirado", v. 6). A lição aqui é que o isolamento comparativo do milagroso em certos períodos da história do AT devia-se mais à recalcitrância do povo de Deus do que a qualquer suposto princípio teológico que ditasse como normativa a redução das manifestações sobrenaturais.

c) *Não havia cessacionistas no AT.* Nunca no AT achou-se alguém que argumentasse que, como os fenômenos milagrosos eram "agrupados" em determinados pontos na história da redenção, não devíamos esperar que Deus demonstrasse seu poder em alguma outra data. Além disso, *em nenhum momento da história do AT os milagres cessaram.* Podem ter *diminuído,* mas isso comprova, apenas, que Deus se agradou, em alguns períodos, em operar milagrosamente com maior freqüência do que em outros.

O fato de os milagres realmente aparecerem no decurso de toda a história da redenção, quer esporadicamente quer não, comprova que os milagres nunca cessaram. Como, pois, o predomínio dos milagres em três períodos da história pode ser argumento a favor do cessacionismo? E como a existência de milagres em todas as eras da história da redenção serviria como argumento contra a existência dos milagres em nossa era? A ocorrência de fenômenos milagrosos no decurso da história bíblica, por mais inconstantes e isolados que fossem, não pode comprovar a *não-ocorrência* de fenômenos milagrosos nos tempos pós-bíblicos. A *continuação* dos fenômenos milagrosos, portanto, *não* é um argumento a favor da *cessação* dos fenômenos milagrosos *agora.* O fato de que, em certos períodos da história da redenção, poucos milagres são registrados, comprova somente duas coisas: que os milagres *realmente ocorriam* e que poucos deles eram registrados. Não comprova que, na realidade, apenas poucos ocorreram.

d) A asseveração de que os fenômenos milagrosos, a não ser por esses três períodos especiais, eram isolados, não é totalmente exata. Esse argumento pode ser defendido somente quando se define o milagroso de modo estreito e limitado, o que eliminaria um vasto número de fenômenos sobrenaturais

registrados que, de outra forma, poderiam ser considerados. MacArthur insiste em que, para ser considerado milagre, o evento extraordinário deve ocorrer "por intermédio do agente humano" e deve servir para "autenticar" o mensageiro por meio de quem Deus está revelando alguma verdade. Dessa maneira, pode-se excluir como milagroso qualquer fenômeno sobrenatural que ocorra à parte do agente humano e de qualquer um desses fenômenos que não se relacione com a atividade reveladora de Deus. Portanto, se nenhuma revelação ocorreu naquele período da história da Redenção, nenhum fenômeno sobrenatural registrado naquela era teria a menor possibilidade de satisfazer os critérios para o que constitui um milagre. De acordo com essa definição tão restrita de milagre, fica fácil afirmar que os milagres eram isolados ou inconstantes.

Mas se o "agente humano" ou um indivíduo "capacitado" é necessário antes de um evento ser chamado milagroso, como explicar o nascimento virginal e a ressurreição de Jesus? O que dizer da ressurreição dos santos mencionada em Mateus 27.52,53 ou da ocasião em que Pedro foi libertado do cárcere, em Atos 12? A morte instantânea de Herodes, em Atos 12.23, não foi milagre, só porque o agente era angelical? O terremoto que abriu o cárcere no qual Paulo e Silas estavam alojados deixou de ser milagre, só porque o próprio Deus o realizou de modo direto? O livramento de Paulo, picado por uma víbora peçonhenta (At 28), não é milagre, simplesmente porque nenhum agente humano foi utilizado na preservação de sua vida? Definir como milagres somente fenômenos que envolvem o agente humano é arbitrário. É um argumento unilateral concebido principalmente por fornecer um meio de reduzir a freqüência do milagroso no registro bíblico.

E os milagres sempre acompanhavam a revelação divina como um meio de testificação? Que os milagres confirmavam e autenticavam a mensagem divina é certamente a verdade. Mas *reduzir* o propósito dos milagres a essa única função é desconsiderar outras razões pelas quais Deus os ordenou. A associação entre o milagroso e a revelação divina passa a ser um argumento a favor do cessacionismo *somente* se a Bíblia *restringir* a função de um milagre à testificação. E a Bíblia não faz isso. Falaremos mais sobre esse assunto posteriormente.

Minha leitura do AT revela um padrão consistente de manifestações sobrenaturais nos assuntos referentes à humanidade.

Além da multidão dos milagres durante a vida de Moisés, Josué, Elias e Eliseu, observamos numerosos casos de atividade angelical, de visitações sobrenaturais e de atividades reveladoras, curas, sonhos, visões e coisas semelhantes. Uma vez removidas as restrições arbitrárias à definição do milagre, surge um quadro diferente da vida religiosa do AT.[20]

e) Note a asserção de Jeremias 32.20, na qual o profeta se dirige ao seu Deus: "Realizaste sinais e maravilhas no Egito e *continuas a fazê-los até hoje,* tanto em Israel como entre toda a humanidade, e alcançaste o renome que hoje tens" (grifo do autor). Esse texto nos alerta quando ao perigo de argumentar fundamentado no silêncio. O fato de que a partir dos tempos do Êxodo até ao Exílio menos ocorrências de sinais e maravilhas são registradas não significa que não ocorreram, pois Jeremias insiste em dizer que ocorreram. Poderíamos comparar esse fato com o perigo de asseverar que Jesus não realizou determinado tipo de milagre ou que não o fez com alguma freqüência, simplesmente porque os evangelhos deixam de registrá-lo. João nos diz explicitamente que Jesus "realizou na presença dos seus discípulos muitos outros sinais milagrosos, que não estão registrados neste livro" (Jo 20.30), bem como "muitas outras coisas", impossíveis de ser registradas pormenorizadamente (21.25).

f) A maioria dos cessacionistas insiste em que a profecia no AT e no NT são iguais. Reconhecem, também, sem hesitação, que a profecia no NT era um dom "milagroso". Se, pois, a profecia era da mesma natureza, temos um exemplo de um fenômeno milagroso que se repete em todo o decurso da história de Israel. Em todas as eras da existência de Israel nas quais havia atividades proféticas, havia atividades milagrosas. O que dizer, pois, da asserção de que os milagres, mesmo segundo a definição mais restrita, eram inconstantes e isolados?

Parece, portanto, que o argumento a favor do cessacionismo, que apela à noção de que os fenômenos milagrosos

[20]V. uma listagem extensiva dos fenômenos milagrosos no AT em Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito,* p. 247-54. Pensamos especialmente em Daniel, que ministrou na primeira metade do século VI a.C., muito depois dos tempos de Elias e de Eliseu. Porém, conforme indica Deere, "proporcionalmente o Livro de Daniel contém mais eventos sobrenaturais do que os Livros de Êxodo até Josué (que tratam dos ministérios de Moisés e Josué) e de 1Reis até 2Reis 13 (os livros que tratam dos ministérios de Elias e Eliseu)" (p. 263).

estavam concentrados em breves períodos e, portanto, isolados na história da Redenção, não pode ser defendido pela Bíblia nem ser logicamente persuasivo.

2) O segundo argumento, ao qual eu freqüentemente apelava, era este: os sinais, maravilhas e dons milagrosos do Espírito Santo (tais como as línguas, a interpretação, a cura e o discernimento de espíritos) tinham o propósito de confirmar, testificar e autenticar a mensagem apostólica. Parecia-me bem lógico concluir, portanto, da mesma maneira que Norman Geisler, que disse que "os 'sinais do apóstolo' passaram juntamente com os tempos do apóstolo".[21] Mas esse seria um

[21]Geisler, *Signs and wonders,* p. 118. Hebreus 2.3-5 é, muitas vezes, citado quanto a isso: "Como escaparemos, se negligenciarmos tão grande salvação? Esta salvação, primeiramente anunciada pelo Senhor, foi-nos confirmada pelos que a ouviram. Deus também deu testemunho dela por meio de sinais, maravilhas, diversos milagres e dons do Espírito Santo distribuídos de acordo com a sua vontade". Devemos, entretanto, notar vários fatores. a) O autor não limita esse texto aos apóstolos, a palavra "apóstolo" nem sequer aparece nessa passagem. Embora eu reconheça que o grupo apostólico esteja incluído na frase "pelos que a ouviram", não existe motivo para limitá-la a eles. Muito mais pessoas do que os Doze ouviram Jesus, realizaram milagres e exerceram dons espirituais. b) O texto não identifica explicitamente *de que* ou *a quem* Deus deu testemunho por sinais e maravilhas ("to it" na NIV em inglês, e "dela" na NVI em português, não representam nada existente no texto grego), embora a mensagem da salvação (v. 3) seja a candidata mais provável. Jesus proclamou primeiramente a mensagem. Os que a ouviram confirmaram-na diante daqueles que não tiveram o privilégio de a ouvir em primeira mão. Deus, por sua vez, confirmou a veracidade desse evangelho por meio de sinais, maravilhas, diversos milagres e dons do Espírito Santo. c) Os milagres que confirmaram a mensagem foram realizados *somente* por aqueles que originalmente ouviram ao Senhor? O texto deixa em aberto a possibilidade de que, quando Deus deu testemunho da mensagem da salvação, o tenha feito por intermédio do autor de Hebreus e no meio deles, como também entre o auditório dele. O fato de se tratar de um gerúndio ("Deus também dando testemunho", NASB) pelo menos sugere (embora não requeira) "que a evidência corroborativa não foi confinada ao ato inicial da pregação, mas continuou a ser demonstrada dentro da vida da comunidade" (William Lane, *Hebrews 1—8,* WBC [Dallas: Word, 1991], p. 39). d) Nada no texto assevera que semelhantes fenômenos milagrosos devem ser restringidos àqueles que pessoalmente ouviram ao Senhor ou àqueles que ouviram a mensagem da salvação em segunda mão. Por que Deus não continuaria a dar testemunho da mensagem quando pregada por outros nas gerações subseqüentes? e) O emprego de *merismois* ("dons [...] distribuídos"), em vez do plural dativo de *charisma* é curioso. Talvez o autor nem sequer esteja descrevendo os "dons" em si mesmos, e nesse caso *pneumatos hagiou* pode ser um genitivo que se refira ao próprio Espírito como aquele a quem Deus distribuiu ou supriu (v. Gl 3.5) para seu povo. Se, por outro lado, os "dons" estão em foco, observe que distingue entre "diversos milagres" (lit., "poderes", *dynamesin*) e "dons" do

argumento convincente contra a validade contemporânea de semelhantes fenômenos somente se alguém pudesse demonstrar duas coisas.

a) Seria necessário demonstrar que a autenticação era o *propósito único e exclusivo* de semelhantes demonstrações do poder divino. Entretanto, não existe um único texto das Escrituras inspiradas que demonstre essa suposição. *Em nenhuma parte do* NT *o propósito ou função do milagroso ou dos* charismata *são reduzidos à testificação.* O milagroso, qualquer que fosse a forma em que aparecesse, servia a vários outros propósitos distintos. Houve, por exemplo, o propósito *doxológico.* Esse foi o motivo principal para a ressurreição de Lázaro, conforme o próprio Jesus deixa claro em João 11.4 (cf. v. 40; v. tb. 2.11; 9.3; Mt 15.29-31). Os milagres também serviam ao propósito *evangelístico* (v. At 9.32-43). Boa parte do ministério milagroso de nosso Senhor servia para expressar sua *compaixão* e *amor* pelas multidões que sofriam. Curou os enfermos e alimentou os cinco mil porque sentia compaixão pelas pessoas (Mt 14.14; Mc 1.40,41).

Vários textos indicam que um dos propósitos primários dos fenômenos milagrosos era *edificar* e *fortalecer* o corpo de Cristo. MacArthur, em certa altura de seu livro, diz que os não-cessacionistas "acreditam que os dons milagrosos espetaculares foram dados para a edificação dos crentes. A Palavra de Deus apóia semelhante conclusão? Não. Na realidade, a verdade é bem diferente dessa pressuposição".[22] O que faremos com a lista dos dons milagrosos de 1Coríntios 12.7-10 (tais como a profecia, as línguas, a cura, e a interpretação das línguas), com a qual todos concordam? Esses dons, diz Paulo, foram distribuídos ao corpo de Cristo "Visando ao *bem comum*" (v. 7), isto é, para a edificação e benefício da igreja! Esses são basicamente, mas não exclusivamente, os próprios dons que serviam de pano de fundo para que Paulo passasse a encorajar (v. 14-27) todos os membros da igreja a ministrar uns aos outros

Espírito. Isso sugeriria que por "dons" o autor se refere a mais do que nós chamaríamos de *charismata* milagrosos. Existiria alguém disposto a restringir *todos* os dons espirituais ao século I simplesmente porque serviram para autenticar e atestar a mensagem do evangelho? Tendo em vista esses fatores, não estou persuadido que essa passagem apóie o cessacionismo.

[22]P. 117.

para mútua edificação e a insistir em que nenhum dom individual (qualquer que fosse ele, línguas, profecia ou curas) era menos importante do que outro.

Seria necessário, também, explicar 1Coríntios 14.3, em que Paulo assevera que a profecia, um dos dons milagrosos alistados em 12.7-10, funciona para edificar, exortar e consolar os membros da igreja. Aquele que profetiza, diz Paulo no versículo 4, "edifica a igreja". Achamos uma ênfase semelhante no versículo 5, em que Paulo diz que falar em línguas, ao ser interpretado, também edifica a igreja. E que faríamos do versículo 26, no qual Paulo exorta os crentes, quando se reunirem, a estar prontos para ministrar com um salmo, uma palavra de instrução, uma revelação, uma palavra em língua, uma interpretação — todos designados, conforme ele mesmo diz, "para a edificação da igreja"?

Se as línguas nunca tiveram o propósito de edificar os crentes, por que Deus forneceu o dom da interpretação a fim de que as línguas fossem empregadas na assembléia reunida dos crentes? Se as línguas nunca tiveram o propósito de edificar os crentes, por que o próprio Paulo exercia aquele dom na privacidade das próprias devoções (v. 1Co 14.18,19, em que sugere, de modo hiperbólico, que ele quase nunca fala em línguas na igreja). Se na igreja Paulo praticamente nunca exercia esse dom, porém falava em línguas de modo mais freqüente, mais fluente e mais fervoroso do que qualquer um, até mais do que os coríntios que se deleitavam nas línguas, onde é que falava? Forçosamente, deve ter sido em particular.

Minha conclusão é esta: *todos* os dons do Espírito, línguas ou ensino, profecia ou misericórdia, curas ou socorros foram dados, entre outras razões, para a edificação, construção, encorajamento, instrução, consolação e santificação do corpo de Cristo. Portanto, ainda que o ministério dos dons milagrosos para testificar e autenticar os apóstolos e sua mensagem tivesse cessado — hipótese que cito somente como base de debate —, semelhantes dons continuariam a funcionar na igreja pelos outros motivos citados.

b) Seria necessário alguém demonstrar que *somente os apóstolos* realizavam sinais e maravilhas ou exerciam os chamados *charismata* milagrosos. Mas isso é contrário à evidência do NT. Entre os que exerciam dons milagrosos estão 1) os setenta que foram comissionados em Lucas 10.9,19,20; 2) pelo

menos 108 pessoas entre os 120 que estavam reunidos no cenáculo no dia do Pentecoste; 3) Estêvão (At 6 e 7); 4) Filipe (cap. 8); 5) Ananias (cap. 9); 6) membros da igreja em Antioquia (13.1); 7) novos convertidos em Éfeso (19.6); 8) mulheres em Cesaréia (21.8,9); 9) os crentes cujos nomes não foram citados em Gálatas 3.5; 10) os crentes em Roma (Rm 12.6-8); 11) os crentes em Corinto (1Co 12—14); e 12) os cristãos em Tessalônica (1Ts 5.19,20).

Além disso, quando lemos 1Coríntios 12.7-10, não parece que Paulo esteja dizendo que somente os apóstolos foram dotados com os *charismata.* Pelo contrário, os dons de curas, de línguas, de milagres etc. foram dados pelo Espírito soberano a cristãos comuns na igreja de Corinto, para a edificação diária e rotineira do corpo. Agricultores, lojistas, donas de casa, juntamente com apóstolos, presbíteros e diáconos, recebiam a ministração do Espírito, tudo para o "bem comum" da igreja.

Um argumento contrário é freqüentemente levantado: os sinais, maravilhas, e dons milagrosos em Atos estariam estreitamente ligados com os apóstolos ou com os que estavam pessoalmente associados com o grupo apostólico. Mas devemos nos lembrar que o livro de Atos é, afinal de contas, Atos dos *Apóstolos.* Assim o chamamos por reconhecermos que a atividade dos apóstolos é o enfoque principal do livro. Não devemos nos surpreender nem tentar levantar qualquer argumento teológico fundamentado no fato de que um livro que tivesse o *propósito* de relatar os atos dos apóstolos descrevesse apenas os sinais e maravilhas realizados por eles.

Além disso, dizer que Estêvão, Filipe e Ananias não contam por estarem estreitamente associados com os apóstolos não comprova nada. Praticamente *todos* em Atos possuem algum grau de associação com o grupo apostólico. É difícil pensar em uma personagem de destaque em Atos dos Apóstolos que *não* esteja associada pelo menos com um dos apóstolos. Mas não há no livro uma concentração notável de fenômenos milagrosos que caracterizava os apóstolos como representantes especiais de Cristo? Realmente, há (v. At 5.12). Mas o predomínio de milagres realizados pelos apóstolos não comprova, de modo algum, que nenhum milagre tenha sido realizado por terceiros ou por intermédio deles.

Assim, vem à mente 2Coríntios 12.12. Esse texto não se refere aos milagres como "marcas" dos apóstolos? Não, na realidade,

não. A NIV contribui à confusão ao traduzir assim: "As marcas de um apóstolo — sinais, maravilhas e milagres — foram demonstradas entre vocês, com grande perseverança". Essa tradução leva o leitor a acreditar que Paulo está identificando os "sinais/ marcas" de um apóstolo com os fenômenos milagrosos realizados entre os coríntios. Mas os "sinais/ marcas" de um apóstolo estão no caso nominativo, ao passo que "sinais, maravilhas e milagres" estão no dativo. Contrário àquilo que muitos pensam, Paulo *não* diz que os emblemas de um apóstolo *sejam* sinais, maravilhas e milagres. Ao contrário, conforme a NASB traduz com mais exatidão, ele assevera que "os sinais [emblemas, marcas] de um apóstolo verdadeiro foram realizados entre vocês com toda a perseverança, *mediante* [ou melhor, *acompanhados por*] sinais e maravilhas e milagres".

O argumento de Paulo é que sinais, maravilhas e milagres acompanharam seu ministério em Corinto; eram elementos que acompanhavam sua obra apostólica.[23] Mas não eram em si mesmos as "marcas de um apóstolo". Para Paulo, as marcas distintivas do seu ministério apostólico eram, entre outras coisas: a) fruto da sua pregação, ou seja, a salvação dos próprios coríntios (v. 1Co 9.1*b*,2: "Não são vocês resultado do meu trabalho no Senhor? Ainda que eu não seja apóstolo para outros, certamente o sou para vocês! Pois vocês são o selo do meu apostolado no Senhor"; v. 2Co 3.1-3); b) sua vida, semelhante à de Cristo, com santidade, humildade etc. (v. 2Co 1.12; 2.17; 3.4-6; 4.2; 5.11; 6.3-13; 7.2; 10.13-18; 11.6,23-28); e c) seus sofrimentos, adversidades, perseguições etc. (v. 4.7-15; 5.4-10; 11.21-33; 13.4). Paulo demonstrava com paciência essas "coisas que marcam" sua autoridade apostólica. E tudo isso era acompanhado pelos sinais, maravilhas e milagres por ele realizados.

Lembremo-nos também de que Paulo não se refere às "marcas" de um apóstolo ou aos fenômenos milagrosos que acompanharam

[23]O dativo instrumental é gramaticamente possível, mas conceitualmente improvável. Que sentido faria, se disséssemos que o sofrimento, a santidade e a humildade cristã foram levados a efeito "*por meio de* sinais e maravilhas"? O dativo associativo, que designa as circunstâncias, parece mais apropriado (v. F. Blass e A. Debrunner, *A Greek grammar of the New Testament* [Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961], p. 195, 198). Aqui a consideração importante é que Paulo não equipara as marcas do apostolado com os milagres, como se sugerisse que *somente* os apóstolos os operavam.

seu ministério como meio de se diferenciar dos demais cristãos, não-apostólicos, mas dos falsos apóstolos que desviavam os coríntios (2Co 11.14,15,33). "Em suma", escreve Wayne Grudem, "o contraste não é entre os apóstolos que operavam milagres e cristãos comuns que não os operavam, mas entre apóstolos *cristãos* genuínos por intermédio dos quais o Espírito Santo operava e os falsos pretendentes, *não-cristãos,* ao cargo apostólico, por meio dos quais o Espírito Santo não operava de forma alguma".[24]

Paulo não sugere, em nenhum lugar, que os sinais e maravilhas sejam exclusivas ou incomparavelmente apostólicos. Minha filha recebe aulas de dança e gosta especialmente de balé. Embora tenha apenas dezessete anos, tem músculos incrivelmente fortes e bem-desenvolvidos na panturrilha. Pode até mesmo ser dito que o "sinal" de uma bailarina seja essa musculatura. Mas eu nunca argumentaria que *somente* as bailarinas evidenciam essa característica física. Simplesmente quero dizer que quando isso é tomado em conjunto com outros fatores, o desenvolvimento da parte inferior das pernas dela ajuda a identificá-la como alguém que dança nas pontas dos pés. De modo semelhante, Paulo não está dizendo que sinais, maravilhas e milagres só podem ser realizados pelos apóstolos, mas que semelhantes fenômenos, juntamente com outras evidências, devem ajudar os coríntios a saber que ele é um apóstolo genuíno de Jesus Cristo.

Portanto, o fato de os fenômenos milagrosos e determinados *charismata* terem servido para atestar e autenticar a mensagem do evangelho não comprova, de modo algum, que semelhantes atividades não sejam válidas para a igreja após a morte do grupo apostólico.

3) O terceiro argumento a favor do cessacionismo pertence à avaliação possivelmente negativa que muitos atribuem à natureza, propósito e impacto dos sinais, maravilhas e milagres no NT. Fui ensinado, e assim acreditava, que era indício de imaturidade espiritual buscar sinais, sinônimo de uma fé fraca, nascida da ignorância teológica, a qual nos leva a orar

[24]Should Christians expect miracles today? Objections and answers from the Bible, em *The kingdom and the power,* org. Gary S. Greig e Kevin N. Springer, Ventura: Regal, 1993, p. 67.

pela cura ou por uma demonstração do poder divino. James Boice, em sua contribuição ao livro *Religião do poder,* cita com aprovação o sentimento de John Woodhouse, no sentido de que "o desejo por mais sinais e maravilhas [é] pecaminoso e uma forma de incredulidade".[25]

Considere, porém, Atos 4.29-31, que registra esta oração da igreja em Jerusalém:

> "Agora, Senhor, considera as ameaças deles e capacita os teus servos para anunciarem a tua palavra corajosamente. Estende a tua mão para curar e realizar sinais e maravilhas por meio do teu santo servo Jesus".
>
> Depois de orarem, tremeu o lugar em que estavam reunidos; todos ficaram cheios do Espírito Santo e anunciavam corajosamente a palavra de Deus.

Esse texto é importante no mínimo por duas razões: demonstra que é bom orar por sinais e maravilhas e que não é iniqüidade nem sinal de desequilíbrio emocional ou mental pedir a Deus demonstrações do seu poder; demonstra também que não existe conflito necessário ou inerente entre os milagres e a mensagem, entre as maravilhas e a palavra da cruz. Tratarei dessas duas razões, individualmente.

a) É bom, construtivo e honroso ao Senhor Jesus Cristo buscar em oração a demonstração do seu poder nas curas, nos sinais e nas maravilhas. Mas o que dizer a respeito de Mateus 12.39 e 16.4? Os que pediam e buscavam sinais não eram condenados como ímpios e adúlteros por Jesus (v. 1Co 1.22)? Sim, mas devemos observar a quem ele dirigia essas palavras e por que os condenava. Tratava-se de escribas e fariseus *incrédulos,* e não de filhos de Deus. Os que faziam semelhantes exigências da parte de Cristo não tinham a mínima intenção de segui-lo. "Buscar sinais da parte de Deus é 'ímpio e adúltero', quando a exigência de cada vez mais evidências provém de um coração resistente e simplesmente encobre a indisposição para crer."[26] Buscar sinais como pretexto para

[25]Um caminho melhor: o poder de Palavra e Espírito, org. Michael Scott Horton, São Paulo: Cultura Cristã, 1998, p. 108.

[26]John Piper, Signs and monders: another view,*The Standard* (oct. 1991).

criticar a Jesus ou por uma sede insaciável por coisas sensacionais é passível de repreensão. Mas não era essa a motivação da igreja primitiva, nem precisa ser a nossa. Talvez esta ilustração seja construtiva:

> Se estamos tendo um caso com o mundo, e nosso esposo, Jesus, depois de uma longa separação, vem até nós e diz: "Amo você e a quero de volta", uma das melhores maneiras de proteger nosso relacionamento adúltero com o mundo seria dizer: "Você não é realmente meu esposo; você não me ama de verdade. Comprove isso. Dê-me algum sinal". Se é dessa forma que pedimos um sinal, somos geração ímpia e adúltera. Mas se chegamos a Deus com o coração ansiando pela vindicação da sua glória e pela salvação dos pecadores, nesse caso não somos ímpios nem adúlteros. Somos a esposa fiel, que só quer honrar o esposo.[27]

Você comparece diante de Deus, insistindo em um milagre, impulsionado por um coração incrédulo que exige que ele faça uma demonstração diante de você antes de você querer obedecer-lhe? Ou você vem com humildade, com oração, com o desejo de glorificar a Deus pela demonstração do seu poder e com igual desejo de ministrar sua misericórdia, compaixão e amor aos necessitados? Deus condena a primeira atitude, mas elogia a última.

b) O poder dos sinais e maravilhas não dilui o poder do evangelho, tampouco existe inconsistência inerente ou conflito inevitável entre as maravilhas e a Palavra. Mesmo assim, existem os que apelam a Romanos 1.16 e 1Coríntios 1.18,22,23, textos que apelam à centralidade da cruz e ao poder do evangelho para salvar (verdades teológicas que todos nós, com certeza, apoiamos de todo o coração). Mas o autor dessas passagens é Paulo, o mesmo homem que descreveu seu ministério como caracterizado "pelo poder de sinais e maravilhas e por meio do poder do Espírito de Deus" (Rm 15.19), o mesmo homem que escreveu 1Coríntios 12—14 e a quem se refere a maior parte de Atos dos Apóstolos, com todos os seus fenômenos milagrosos. É o mesmo Paulo cujas mensagem e pregação "não consistiram de palavras persuasivas de sabedoria, mas consistiram de demonstração do poder do Espírito" (1Co 2.4). E o mesmo Paulo lembrou aos tessalonicenses que o evangelho não

[27]Ibid.

chegou a eles "somente em palavra, mas também em poder, no Espírito Santo e em plena convicção" (1Ts 1.5).

Se existe inconsistência ou conflito inerente entre os milagres e a mensagem, então por que o próprio Deus estava confirmando "a mensagem de sua graça realizando sinais e maravilhas pelas mãos deles [dos apóstolos]" (At 14.3)? *Se os sinais e maravilhas diluem a palavra da graça de Deus, se os sinais e maravilhas depreciam a centralidade da cruz, se os sinais e maravilhas refletem falta de confiança no poder do evangelho, então Deus não pode escapar de ser acusado de subverter sua própria atividade.* Se há algum conflito entre as maravilhas e a Palavra, o problema está em *nossa* mente. Não existia na mente de Paulo e tampouco existe na mente de Deus.

Os sinais, maravilhas e fenômenos milagrosos não podiam salvar uma alma naqueles tempos e nem o podem agora. O poder para a salvação acha-se na operação do Espírito Santo por meio da cruz de Cristo. Mas semelhantes fenômenos milagrosos

> podem, se Deus se agradar nisso, romper a casca da indiferença; podem romper a casca do cinismo; podem romper a casca da falsa religião. Assim como qualquer outra boa testemunha da palavra da graça, eles podem ajudar o coração caído a fixar o olhar no evangelho em que brilha a glória do Senhor, que autentica a si mesmo e que salva a alma.[28]

[28]Ibid. No livro, *A palavra final*: resposta bíblica à questão das línguas e profecias hoje, trad. Valter Graciano Martins, São Paulo: Os Puritanos, 1999, O. Palmer Robertson cria uma dicotomia desnecessária entre o milagroso e a Palavra, quando diz que "uma fé sólida no poder da verdade do evangelho contribuirá muito mais para a salvação dos pecadores do que a confiança naquilo que é milagrosamente deslumbrante. O padrão estabelecido nas Escrituras, bem como a doutrina explícita que nelas se encontra, é que a proclamação clara da verdade, em vez de a operação de maravilhas, é o modo mais eficaz de propagar o evangelho" (p. 83). Conforme foi declarado anteriormente, ninguém alega que os milagres sejam soteriologicamente mais eficazes do que a mensagem da cruz. Mas um comentário como o de Robertson questiona tanto a teologia quanto a sabedoria de praticamente todos os evangelistas no NT, inclusive Jesus (Jo 5.36; 10.25,37,38; 12.9-11; 14.11; 20.30,31), Filipe (At 8.4-8), Pedro (9.32-43) e Paulo (Rm 15.18,19). Do mesmo modo que seria errôneo sugerir que o evangelismo desacompanhado do milagroso está abaixo do padrão, também não podemos nos desvencilhar do estreito inter-relacionamento bíblico das maravilhas com a palavra da cruz. V. esp. Power evangelism and the New Testament evidende, em *The kingdom and the power*, org. Gary S. Greig e Kevin Springer, p. 359-92; Wayne Grudem, *Power and truth*: a response to the critiques of Vineyard teaching and practice by D. A. Carson, James Montgomery Boice, and John H. Armstrong in "Power religion" (Anaheim: Association of Vineyard Churches, 1993), p. 19-28, 38-47.

Devemos notar que se alguma geração precisava menos da autenticação sobrenatural, foi a da igreja primitiva. Entretanto, oravam com fervor pelos sinais e maravilhas.

> Aquela foi a geração cuja pregação (de Pedro e de Estêvão e de Filipe e de Paulo) era mais ungida do que a de qualquer geração que se seguiu. Se já houve pregação que era poder de Deus para a salvação e que não precisava de sinais e milagres que a acompanhassem, foi aquela. Além do mais, aquela foi a geração com evidências mais imediatas e persuasivas da veracidade da ressurreição do que qualquer geração a partir de então. Centenas de testemunhas oculares do Senhor ressurreto viviam em Jerusalém. Se houve alguma geração na história da igreja que conhecia o poder da pregação e a autenticação do evangelho baseada nas evidências em primeira mão da ressurreição, foi aquela. Mas eram aquelas pessoas que oravam com paixão para Deus estender a sua mão com sinais e maravilhas.[29]

Outros têm argumentado que sinais, maravilhas e milagres produzem um espírito de triunfalismo inconsistente com a chamada para sofrer por amor ao evangelho. Os que desejam milagres e por eles oram, assim reza a acusação, não levam a sério a realidade dolorosa de viver em um mundo caído. As fraquezas, as aflições, as perseguições e os sofrimentos fazem parte inevitável de viver no "ainda não" do Reino. Mas quando leio o NT, não vejo *nenhum conflito inerente entre os sinais e o sofrimento,* e é realmente o NT, e não a pose e o *glamour* de certos evangelistas na TV, que deve ter autoridade para decidir a questão. Paulo certamente não sentia nenhuma incompatibilidade entre esses dois aspectos, pois ambos caracterizavam sua vida e seu ministério. Como declara C. K. Barrett: "Os milagres não eram nenhuma contradição da *theologia crucis* proclamada e praticada por Paulo, posto que eram realizados não em um contexto de sucesso e prosperidade triunfantes, mas em meio às aflições e vilificações que era obrigado a suportar".[30]

John Piper disse: "O 'espinho' [na carne] de Paulo, sem dúvida, apertava-se mais a cada cura que realizava".[31] Apesar

[29]Piper, Signs and monders, p. 23

[30] *A commentary on the second epistle to the Corinthians*, New York: Harper & Row, 1973, p. 321.

[31]The signs of the apostle, *The Standard* (nov. 1991), p. 28.

disso, as provações e aflições pessoais não o levaram a renunciar o milagroso no seu ministério. Nem as demonstrações sobrenaturais do poder de Deus o levaram a adotar uma cosmovisão ingênua, tipo "Pollyanna", da condição humana. Além disso, se houver incompatibilidade teremos que buscar em outras fontes, e não na Bíblia, textos para comprovar isso.

4) Um quarto argumento a favor do cessacionismo pertence ao encerramento, completude e suficiência do cânon das Escrituras. Os sinais, maravilhas e dons milagrosos acompanhavam e atestavam a veracidade do evangelho até o momento em que foi escrita a última palavra das Escrituras canônicas. A necessidade de semelhantes manifestações do poder divino cessou a seguir — assim se alega. A própria Bíblia teria substituído os fenômenos milagrosos na vida da igreja.

O referido argumento apresenta vários problemas.

a) A própria Bíblia não diz nada semelhante a isso. Nenhum autor bíblico chega a declarar que as Escrituras substituíram ou, de alguma maneira, suplantaram a realidade dos sinais, dos milagres e de coisas semelhantes.

b) Por que a presença do cânon completo excluiria a necessidade dos fenômenos milagrosos? Já que os sinais, as maravilhas e o poder do Espírito Santo eram essenciais ao testemunho da verdade do evangelho, por que não o seriam *agora?* Em outras palavras, parece razoável tomar por certo que os milagres que confirmaram o evangelho no século I, onde quer que fosse pregado, serviriam também para confirmar o evangelho nos séculos subseqüentes, até mesmo no nosso.

c) Já que os sinais, maravilhas e milagres eram essenciais quando tínhamos a presença física do Filho de Deus, quanto mais agora, na sua ausência! Seguramente, não estamos dispostos a sugerir que a Bíblia, com toda sua glória, seja suficiente para fazer o que Jesus não podia fazer. Jesus achava necessário utilizar os fenômenos milagrosos do Espírito Santo para atestar e confirmar seu ministério. Se foi essencial para ele, quanto mais para nós! Em outras palavras, já que a gloriosa presença do próprio Filho de Deus não excluía a necessidade dos fenômenos milagrosos, como podemos sugerir que o fato de possuirmos a Bíblia os exclui?

5) Há ainda mais um argumento que vem à tona com a história da Igreja: "Se os chamados dons milagrosos ou sinais do Espírito Santo são válidos para os cristãos depois da morte

dos apóstolos, por que ficaram ausentes da história da igreja até o seu alegado reaparecimento no século XX?".

a) Argumentar que todos os dons desse tipo deixaram de existir é desconsiderar um corpo significativo de evidências. Depois de estudar a documentação das reivindicações pela presença desses dons, D. A. Carson conclui que "existem evidências suficientes de que alguma forma de dons 'carismáticos' continuava esporadicamente no decurso dos séculos da história da igreja, o que torna fútil a insistência, por motivos doutrinários, em que todos os relatórios são espúrios ou fruto de atividades demoníacas ou de aberrações psicológicas".[32]

2) Se os dons foram esporádicos, pode existir outra explicação que não a teoria de que eram restritos ao século I. Devemos nos lembrar de que, antes da Reforma protestante, no século XVI, o cristão comum não tinha acesso à Bíblia em seu próprio idioma. Grassava a ignorância dos ensinamentos bíblicos. Esse é dificilmente o tipo de atmosfera no qual as pessoas tomariam consciência dos dons espirituais (seu nome, sua natureza e sua função) e, portanto, dificilmente o ambiente no qual esperaríamos que buscassem semelhantes fenômenos, orassem por eles ou os reconhecessem quando se manifestassem. Se os dons foram esparsos (hipótese que, por si só, está ainda aberta a debates), isso poderia ter sido provocado mais pela ignorância e pela letargia espiritual por ela engendrada do que por algum princípio teológico que limitasse os dons à duração da vida dos apóstolos.

c) Creio ser inteiramente possível que numerosas igrejas que defendiam o cessacionismo tenham experimentado esses

[32]*Showing the Spirit*, p. 166. Especialmente construtivo nesse assunto é a série de artigos de Richard Riss, Tongues and other miraculous gifts in the second through nineteenth centuries, *Basileia* (1985). V. tb. Ronald Kydd, *Charismatic gifts in the early church* (Peabody: Hendrickson, 1984); Kilian McDonnell e George T. Montague, *Christian initiation and baptism in the Holy Spirit*: evidence from the first eight centuries (Collegeville: Liturgical Press, 1991); Cecil Robeck, *Prophecy in Carthage*: Perpetua, Tertullian, and Cyprian (Cleveland: Pilgrim Press, 1992); Stanley M. Burgess, Proclaiming the Gospel nith miraculous gifts in the postbiblical Early Church, em *The kingdom and the power*, orgs. Greig e Springer, p. 277-88; idem, *The Holy Spirit*: Eastern Christian traditions (Peabody: Hendrickson, 1989); idem, *The Spirit and the Church*: antiquity (Peabody: Hendrickson, 1984); Paul Thigpen, Did the power of the Spirit ever lease the Church?, *Charisma*, (sept. 1992), p. 20-9.

dons, mas os tenham considerado menor do que a experiência milagrosa do Espírito Santo. O ministério de Charles Spurgeon é um caso típico. Considere o seguinte relato tirado da sua autobiografia:

> Enquanto pregava no salão, em certa ocasião, apontei o dedo de modo deliberado para um homem no meio da multidão e falei: "Há um homem sentado ali, que é sapateiro; mantém sua sapataria aberta aos domingos, e na manhã do Dia do Senhor passado, fez uma venda de nove cobres de valor, com a qual lucrou quatro cobres; vendeu sua alma a Satanás por quatro cobres!". Um missionário da cidade, fazendo suas visitas, chegou até esse homem, e, vendo que estava lendo um dos meus sermões, perguntou-lhe: "Você conhece o sr. Spurgeon?". "Sim", respondeu o homem, "tenho bons motivos para conhecê-lo. Fui ouvi-lo pregar; e, mediante a sua pregação, pela graça de Deus me tornei nova criatura em Cristo Jesus. Posso lhe dizer como aconteceu? Fui para o Music Hall, e tomei assento no meio do local; o sr. Spurgeon olhou para mim como se me conhecesse e no seu sermão apontou para mim e contou à congregação que eu era sapateiro e que mantinha a sapataria aberta aos domingos; como realmente fazia, senhor. Não me teria preocupado com isso, mas disse também que cobrara nove cobres no domingo anterior e que lucrara quatro cobres com isso. Realmente recebi nove cobres naquele dia, e o lucro foi exatamente quatro cobres; mas como ele poderia saber disso? Foi então que tomei consciência de que fora Deus quem falara com minha alma por meio dele, de modo que fechei minha sapataria no domingo seguinte. De início, estava com receio de voltar a escutá-lo, para que ele não contasse ao povo mais coisas a meu respeito; mas depois fui, e o Senhor se encontrou comigo e salvou minha alma.[33]

Spurgeon acrescenta, a seguir, o seguinte comentário:

> Poderia contar até mesmo uma *dúzia* de casos semelhantes nos quais apontei para alguém no salão sem possuir o mínimo conhecimento da pessoa ou ter qualquer idéia de que o que falara era correto — só que acreditava ter sido instigado pelo Espírito para falar assim; e minha descrição tem sido tão notável que as pessoas, no fim do culto, têm ido dizer aos amigos: "Venham ver um homem

[33] *The autobiography of Charles H. Spurgeon*, London: Curts & Jennings, 1899, vol. 2, p. 226-7.

> que me contou todas as coisas que já fiz; sem dúvida alguma, Deus o enviou à minha alma, senão não poderia me ter descrito com tanta exatidão". E não somente isso, mas fiquei sabendo de muitas ocasiões em que os pensamentos dos homens têm sido revelados do púlpito. Às vezes tenho visto pessoas cutucarem o colega do lado, por terem recebido uma palavra direta e, na saída, outros as ouviram dizer: "O pregador nos contou exatamente o que dizíamos um ao outro quando estávamos entrando pela porta".[34]

Creio que esse não seja um exemplo incomum do que o apóstolo Paulo descreve em 1Coríntios 14.24,25. Spurgeon estava exercendo o dom da *profecia* (ou, alguns talvez diriam, da *palavra de conhecimento,* 12.8), só que não lhe aplicava esse rótulo. Nem por isso fica alterada a realidade daquilo que o Espírito Santo operou por meio dele. Se fôssemos examinar a teologia e o ministério de Spurgeon, bem como os relatos registrados pelos seus contemporâneos ou pelos seus biógrafos subseqüentes, a maioria entre nós chegaria à conclusão, baseada na ausência de referências explícitas aos *charismata* milagrosos, tais como a profecia e a palavra de conhecimento, que esses dons foram retirados da vida da igreja. Mas o testemunho do próprio Spurgeon diz, inadvertidamente, o contrário!

d) Se concordarmos que determinados dons espirituais predominavam menos do que outros na história da igreja, sua ausência pode muito bem ser devido à incredulidade, à apostasia e a outros pecados que servem somente para sufocar e entristecer o Espírito Santo. Não devemos ficar surpreendidos diante da infreqüência dos dons milagrosos nos períodos da história da igreja marcados por ignorância teológica e por imoralidade pessoal.

Ninguém conclui, fundamentado na corrupção da verdade soteriológica nos primeiros 1 400 anos da história da igreja, que fosse intenção de Deus que o Espírito Santo cessasse de ensinar e iluminar as pessoas a respeito dessa doutrina vital. O mesmo se pode dizer a respeito do sacerdócio de todos os crentes. Por que os cristãos toleravam a ausência das bênçãos experienciais que essas verdades essenciais poderiam, de outra forma, ser trazidas para a sua vida eclesiástica? Os que acreditam em um arrebatamento pré-tribulacionista

[34]Ibid., p. 227.

precisarão, também, explicar a ausência, por quase 1 900 anos, da sua querida doutrina do conhecimento coletivo da igreja!

Sem dúvida, a resposta será que nada disso comprova que Deus cessou de desejar que seu povo entenda semelhantes princípios doutrinários. É exatamente isso! E a relativa infreqüência ou ausência de determinados dons espirituais em algum período da história da igreja não comprova que Deus se opusesse ao seu uso ou estivesse negando sua validade para o restante da era presente. *Tanto a ignorância teológica de certas verdades bíblicas quanto a perda das bênçãos experienciais fornecidas pelos dons espirituais podem, e devem, ser atribuídas a outros fatores que não a sugestão de que Deus determinou semelhantes conhecimentos e poder somente para os crentes na igreja primitiva.*

e) Finalmente, o que tiver ocorrido ou não na história da igreja não é o padrão definitivo para julgar o que *nós* devemos procurar, pedir em oração e esperar na vida das nossas igrejas hoje. O critério final para decidir se Deus quer outorgar determinados dons espirituais ao seu povo hoje é sua Palavra. Seria falta de sabedoria citar a alegada ausência de uma experiência específica da vida de um santo admirado no passado da igreja como motivo para duvidar da sua validade no presente. Nem o fracasso nem o sucesso dos cristãos em tempos passados serve como padrão final para determinamos o que Deus quer para nós hoje. Podemos aprender com seus erros, tanto quanto com suas realizações. A única pergunta de relevância máxima para nós e para a presente questão é: "O que dizem as Escrituras?".

6) Existe mais uma razão por que permaneci, durante anos, comprometido com a doutrina do cessacionismo. Essa razão não se baseia em nenhum texto ou princípio teológico em especial; entretanto, não exerceu menor influência na minha vida e nos meus pensamentos do que as outras cinco. Ao mencionar esse fato, não estou sugerindo que outros sejam culpados desse erro. Não se trata de uma acusação, mas de uma confissão. Estou falando a respeito do *medo:* o medo do emocionalismo, o medo do fanatismo, o medo do desconhecido, o medo da rejeição por aqueles cujo respeito eu estimava e cuja amizade não queria perder, o medo do que pudesse ocorrer se fosse entregar ao Espírito Santo o controle da minha vida e mente e emoções, o medo de perder o pouco *status*

que desfrutava na comunidade evangélica e que trabalhara tanto para conseguir.

Estou falando do tipo de medo que influenciava minha agenda pessoal e que me levava para longe de qualquer coisa que tivesse o potencial de me ligar com pessoas que, segundo eu acreditava, eram um constrangimento para a causa de Cristo. Fui fiel ao décimo primeiro mandamento do evangelho bíblico-eclesiástico: *"Não farás de modo algum aquilo que os outros fazem malfeito"*. No meu orgulho, permitira que certos extremistas exercessem maior influência no formato do meu ministério do que o texto das Escrituras. O medo de ser rotulado, ligado ou associado, de alguma maneira, com os elementos "incultos" e "sem atrativos" da cristandade contemporânea exercia uma influência insidiosa sobre minha capacidade e disposição de ser objetivo na leitura das Sagradas Escrituras. Não sou ingênuo a ponto de pensar que meu modo de entender as Escrituras agora esteja livre de influências subjetivas! Mas estou confiante de que pelo menos o medo, nesse formato, já não desempenha nenhum papel.

Concluindo, creio que todos os dons do Espírito Santo são válidos para a igreja contemporânea, pelas seguintes razões.

1) A Bíblia não oferece nenhuma evidência de que sejam inválidos. Esse foi o enfoque principal do que escrevi até aqui. Não se trata, porém, de mero argumento do silêncio, pois o NT é *tudo menos silencioso* no tocante à *presença* desses dons na igreja. A partir do Pentecoste e em todo o livro de Atos, toda vez que o Espírito era derramado sobre novos crentes, estes experimentaram a manifestação dos seus *charismata*. Não existe nada que indique que esse fenômeno tenha ficado restrito àquelas pessoas e àqueles tempos. Ao contrário, parece que era algo disseminado e comum na igreja do NT. Os cristãos em Roma (Rm 12), Corinto (1Co 12—14), Samaria (At 8), Cesaréia (At 10), Éfeso (At 19), Tessalônica (1Ts 5) e Galácia (Gl 3) tiveram experiência com os dons milagrosos e de revelação. É difícil imaginar como os autores do NT poderiam expressar com maior clareza como o cristianismo da nova aliança devia ser. Em outras palavras, o ônus da prova recai sobre os cessacionistas. Caso acreditem que certos dons de uma classe especial cessaram, cabe a eles a responsabilidade da comprovação.

2) O propósito final de cada dom é edificar o corpo de Cristo (1Co 12.7; 14.3,26). Nada do que leio no NT ou observo em relação

à condição da igreja em qualquer era, passada ou presente, me leva a acreditar que progredimos além da necessidade da edificação e, portanto, da necessidade da contribuição dos *charismata*. Reconheço bem claramente que os dons espirituais eram essenciais para o nascimento da igreja, mas por que deveriam ser, de alguma forma, menos importantes ou necessários para seu crescimento e amadurecimento continuados?

3) Três textos me vêm à mente. 1Coríntios 1.4-9 subentende que os dons do Espírito permanecem em operação até que "o nosso Senhor Jesus Cristo seja revelado" (v. 7). Efésios 4.11-13 coloca especificamente uma data na duração dos dons. São necessários "até que todos alcancemos a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, e cheguemos à maturidade, atingindo a medida da plenitude de Cristo" (v. 13). O fim ou propósito para o qual os dons são outorgados é aquele nível de maturidade espiritual e moral que o cristão individual, e a igreja coletivamente, alcançará somente no fim da presente era. E, a despeito da controvérsia que ainda o cerca, permaneço convicto de que 1Coríntios 13.8-13 data a cessação dos *carismata* na ocasião da perfeição do estado eterno, conseqüente à Segunda Vinda.

4) Creio que esses dons foram designados por Deus para caracterizar a vida da igreja *hoje* por razões bem semelhantes, que me levam a acreditar na disciplina eclesiástica para hoje, na administração da igreja por um corpo de presbíteros para hoje, na observância da Ceia do Senhor para hoje e em uma multidão de outras práticas e padrões bíblicos explicitamente ordenados no NT, pois em nenhum lugar são designados como temporários ou restritos ao século I.

5) Não posso acreditar que o Espírito Santo simplesmente inaugura uma era nova e a seguir desaparece. O Espírito Santo, juntamente com seus dons e fruto, *caracteriza* essa era nova. Como D. A. Carson disse: "A vinda do Espírito não é associada meramente com o *raiar* da era nova, mas com a sua *presença*, não meramente no Pentecoste, mas também no período inteiro desde o Pentecoste até a volta de Jesus, o Messias".[35]

[35] *Showing the Spirit*, p. 155. V. tb. Max Turner, Spiritual gifts then and now, *VoxEv* 15 (1985), p. 7-64 (esp. p. 39-41).

C. DONS ESPECÍFICOS E A VIDA NA IGREJA

Agora quero passar para além dos dons em geral para três em especial e usá-los como exemplificação típica de como funcionam na igreja. Durante muitos anos até agora, o enfoque do debate entre os cessasionistas e os carismáticos tem recaído com freqüência nos dons de profecia, de línguas e de cura. Se estes são, na realidade, dons para hoje, conforme argumentei, como devem funcionar na vida do crente individual e na congregação como um todo?[36]

1. O dom de profecia

É oportuno fazer aqui alguns comentários a respeito do dom de profecia, sobre o lugar que ocupa na igreja, e se exerce um papel primário na orientação subjetiva ao crente para as decisões rotineiras da vida. Quero começar com várias observações básicas no tocante a esse dom.[37]

A profecia sempre está arraigada na revelação (1Co 14.30). Não se baseia em premonição, em suposição, em inferência, em adivinhação culta e tampouco em sabedoria santificada. A profecia não se baseia em discernimento, intuição ou iluminação pessoal. A profecia é o *relato* humano de uma *revelação* divina. É isso que faz a distinção entre a profecia e a revelação. O ensino sempre se baseia em um texto das Escrituras; a profecia sempre se baseia em uma revelação espontânea.

[36]Enfatizo esses três dons pois fazem parte do debate em andamento. De modo contrário à percepção generalizada, nem a Vineyard, da qual faço parte, nem outros que se identificam com aquilo que tem sido chamado de Terceira Onda, focalizam a profecia, as línguas e a cura, a ponto de excluir outros *charismata*. Socorros, administração, serviço, ensino, contribuição, exortação e demonstração de misericórdia, entre outros, não são menos essenciais para o funcionamento apropriado da igreja local. Um estudo excelente das características distintivas da Terceira Onda é fornecido por Rich Nathan e Ken Wilson no livro *Empowered Evangelicals: bringing together the best of the evangelical and charismatic worlds* (Ann Arbor: Servant, 1995).

[37]Estudos construtivos do dom profético podem ser achados em Wayne Grudem, *The gift of prophecy in the New Testament and today* (Westchester: Crossway, 1988); Graham Houston, *Prophecy*: A gift for today? (Downers Grove: InterVarsity, 1989); Bruce Yocum, *Prophecy* (Ann Arbor: Servant, 1976); David Pytches, *Prophecy in the local church* (London: Hodder & Stoughton, 1993). Para um panorama da variedade de perspectivas entre os não-cessacionistas, v. Mark J. Cartledge, *Charismatic prophecy*: a definition and description, JPT (1994): p. 79-120.

Entretanto, a profecia, embora se arraigue na revelação, é ocasionalmente falível. Isso soa contraditório e apresenta o maior obstáculo à aceitação do dom profético na igreja hoje. "Como Deus pode revelar alguma coisa que contenha erros? Como Deus, que é *infalível,* pode revelar alguma coisa *falível?*". A resposta é simples: Ele não pode. Ele não o faz.

A chave se acha em reconhecer que, com cada profecia, existem quatro elementos, dos quais somente um é seguramente da parte de Deus: existe a *revelação* propriamente dita; existe a *percepção* ou *recepção,* por parte do crente, daquilo que foi revelado; existe a *interpretação* daquilo que foi revelado, ou a tentativa de averiguar seu significado; e existe a *aplicação* daquela interpretação. Deus é responsável exclusivamente pela revelação. Tudo quanto ele desvenda diante da mente humana é totalmente isento do erro. É tão infalível quanto o próprio Deus. Não contém nenhuma falsidade; é totalmente verdadeiro em todas as suas partes. Realmente, a revelação, que é a raiz de toda expressão verbal profética genuína, é tão inerrante e infalível quanto a própria Palavra de Deus registrada por escrito (a Bíblia). Em termos da *revelação* somente, o dom profético no NT não difere em nada do dom profético no AT.

O erro entra quando o ser humano que recebe a revelação de Deus a percebe a interpreta e/ ou a aplica *erroneamente.* O fato de Deus ter *falado* de modo perfeito não significa que os seres humanos escutaram de modo perfeito. *É possível* que interpretem e apliquem, sem erro, aquilo que Deus revelou. Mas a mera existência de uma revelação divina não garante, por si só, que a interpretação ou aplicação da verdade revelada por Deus compartilhará daquela mesma perfeição.

É possível que esse seja o caso em Atos 21, ocasião em que o Espírito Santo, segundo parece, revelou a alguns discípulos em Tiro que Paulo sofreria se fosse a Jerusalém. A aplicação mal orientada porém sincera dessa revelação foi dizer a Paulo ("pelo Espírito" v. 4), que não fosse, conselho ao qual o apóstolo desobedeceu de modo flagrante (v. 20.22). Devo também fazer uma breve alusão ao caso de Ágabo, debatido muitas vezes, e da sua profecia a respeito da maneira como Paulo seria aprisionado (21.11), em que dois elementos revelaram ser inexatos (foram os romanos, e não os judeus, que amarraram Paulo [21.33; 22.29]; e longe de os judeus entregarem Paulo aos gentios, foram estes que o arrancaram à força das

mãos daqueles [21.31-36]). Os que insistem em que o dom no NT não é menos infalível do que seu equivalente no AT, têm diante de si o problema de explicar essa mistura de verdade e erro. Nesse sentido, só escutei falar que nós, os não-cessacionistas, somos "demasiadamente pedantes"[38] ou culpados de "precisionismo."[39] Parece, porém, que os padrões rigorosos aplicados ao AT estão sendo relaxados de modo conveniente sob a pressão de uma passagem que não se encaixa na teoria cessacionista. Não seria possível, em vez disso, que a profecia no NT seja ocasionalmente falível e, portanto, precise ser julgada com cuidado (1Co 14.29; 1Ts 5.19-22)?

Embora a profecia no NT não transmita autoridade divina intrínseca, é eminentemente proveitosa e deve ser tida na mais alta estima (1Co 14.1,39; 1Ts 5.20). Para muitas pessoas, o fato de as expressões vocais proféticas do NT não possuírem a mesma autoridade divina intrínseca que as do AT e das Escrituras Sagradas torna essas expressões vocais insignificantes e pouco edificantes. A solução acha-se na comparação entre o dom da profecia e o dom do ensino.

Quando as pessoas exercem o dom espiritual do ensino, seu ministério arraiga-se em uma revelação divina (a Bíblia) e é mantido pelo Espírito Santo. Todos reconhecem que semelhante ensino edifica a igreja, *embora aquilo que o mestre diga esteja ocasionalmente errado ou maculado com algum erro.* O que o mestre diz tem autoridade divina, mas somente em sentido secundário, derivativo. O ensino não tem autoridade divina intrínseca; somente a Bíblia a tem. Assim como no dom da profecia, existe em todo ensino a revelação (o texto

[38]Gaffin, *Perspectives,* p. 66.

[39]Robertson, *A palavra final,* p. 114. Brian Rapske (*The book of Acts and Paul in Roman custody,* vol. 3, The book of Acts in its first century setting [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], p. 409-10) quer que acreditemos que o relatório da detenção de Paulo em At 21.27-33 é condensado e que a alegada versão mais íntegra teria incluído os pormenores que explicariam o modo exato de Paulo ter caído nas mãos dos romanos. Mas seria inteligente basear um ponto de vista em uma conjectura a respeito daquilo que Lucas *não* disse? Por certo, Lucas estava consciente da discrepância, em seu relato escrito, entre a profecia e o seu "cumprimento". Devemos acreditar que poderia facilmente ter eliminado essa confusão, mas que não quis fazê-lo? Além disso, a sugestão de que 28.17 refere-se ao cumprimento da profecia de Ágabo deixa de notar que Paulo está descrevendo sua transferência de "para fora de" *(ek)* Jerusalém para o sistema judicial romano em Cesaréia (23.12-35), e não os eventos associados com a cena da turba em 21.27-36.

bíblico), a interpretação e a aplicação. Somente a revelação é infalível. O mestre pode interpretar ou aplicar de modo errôneo a Palavra de Deus infalível e livre de erros. Mas não desconsideramos o dom espiritual do ensino simplesmente porque o mestre ocasionalmente (ou até mesmo muitas vezes) comete equívocos.

A profecia, não menos do que o ensino, é induzida pelo Espírito e baseada em uma revelação da parte de Deus. De alguma maneira além da percepção comum dos sentidos, Deus *revela* à mente do profeta alguma coisa que não se acha nas Escrituras (mas que nunca é contrária às Escrituras). Como Deus nunca comete engano, sabemos que essa revelação é verdadeira e livre de erros. Entretanto, o dom da profecia não garante a *transmissão* infalível da revelação. O profeta pode *perceber* erroneamente a revelação, pode *entendê-la* de modo imperfeito e, conseqüentemente, pode *transmiti-la* imperfeitamente. É por isso que Paulo diz que vemos apenas um reflexo obscuro, como em espelho (1Co 13.12). O dom da profecia pode resultar na profecia *falível,* assim como o dom do ensino pode resultar em ensino *falível.* Portanto, se o ensino (um dom passível de falibilidade) pode edificar e levantar a igreja, por que também a profecia não pode ser boa para edificar (v. 1Co 14.3,12,26) — embora os dois dons sofram da imperfeição humana e necessitem de ser provados?

A exatidão de qualquer expressão verbal profética variará de modo proporcional à intensidade do dom e da fé de quem fala. Em Romanos 12.6 (a pessoa deve profetizar "na proporção da sua fé"), Paulo parece estar dizendo que "alguns que tinham o dom da profecia tinham uma medida maior de fé (ou seja, uma certeza ou confiança de que o Espírito Santo operaria, ou estava operando, para trazer uma revelação que seria a base de uma profecia)".[40] Em outras palavras, sempre

[40]Wayne Grudem, *The gift of prophecy in the New Testament and today,* p. 208. V. tb. David Hill, *New Testament prophecy* (Atlanta: John Knox, 1979), p. 119; James D.G. Dunn: *Jesus and the Spirit* (Philadelphia: Westminster, 1975), p. 211-2. Pode ser feita uma defesa da interpretação de *hē pistis* ("a fé") como verdades objetivas incorporadas à tradição do evangelho. Thomas Gillespie (*The first theologians*: a study in early Christian prophecy [Grand Rapids: Eerdmans, 1994]) apela a três outros textos paulinos nos quais, segundo acredita, *pistis* com o artigo definido indica o conteúdo da fé (embora em Rm 10.8 isso seja questionável). Conclui que "em conjunto, Gálatas 1.23, Romanos 10.8, e Filipenses 1.27

haverá graus maiores e menores de capacitação profética e, como conseqüência, graus maiores e menores da exatidão profética (e, segundo parece razoável, acrescidos ou diminuídos de acordo com as circunstâncias da vida da pessoa). Portanto, o profeta deve falar de modo proporcional à confiança e certeza que possui de que o que falou provém verdadeiramente da parte de Deus. Os profetas não devem falar mais do que Deus lhes revelou; devem tomar o cuidado de nunca falar com a própria autoridade nem a partir dos próprios recursos.

O conteúdo principal da maioria das expressões vocais proféticas é definido pelos efeitos que produzem. As expressões vocais proféticas podem *edificar, encorajar* e *consolar* (1Co 14.3). Podem trazer *convicção* à medida que forem *expostos* os segredos do coração do pecador (14.24,25). Podem *ensinar* (14.31). Podem, ocasionalmente, dar *orientação para o ministério* (At 13.1-3), conter *advertências* (21.4,10-14) ou apresentar *oportunidades.* Podem até mesmo *identificar e transmitir dons espirituais* (1Tm 4.14).

Todo o ministério profético deve estar sujeito à supervisão e orientação da liderança pastoral. Muitas vezes, uma pessoa com o dom da profecia receberá revelação com tamanha clareza e poder espiritual que sua paixão para profetizar extravasará o chamado à paciência. O profeta pode ser tentado a concluir que a dinâmica sobrenatural da experiência reveladora, na qual ouve a voz de Deus sem mediação, fica, justamente por isso, isenta das diretrizes bíblicas, normalmente importantes para a comunicação e o ministério no corpo de Cristo. Esse tipo de crença é uma receita para a desgraça.

O fato correlato com esse princípio é que em nenhum texto do NT os profetas são retratados como portadores da autoridade eclesiástica. A liderança da igreja é responsabilidade dos anciãos. O NT nunca diz: "Sujeitem-se aos profetas"; ao contrário: "Sujeitem-se aos seus anciãos" (1Pe 5.5, NASB; v. Hb 13.17). Paulo não viajava de cidade em cidade para ordenar ou nomear

sugerem que, quando Paulo emprega *he pistis* para denotar o conteúdo da fé cristã, tem em mente a substância e a estrutura do evangelho. Isso significa que em Romanos 12.6*b* a profecia é 1) atraída para a órbita da proclamação do evangelho e 2) sujeita ao padrão fornecido pelo conteúdo dessa mensagem" (p. 61). No entanto, mesmo se esse sentido fosse o que Paulo intencionava, seria um uso excepcionalmente raro de *pistis.*

profetas, mas, sim, presbíteros (At 14.23; 20.17; 1Tm 5.17; Tt 1.5; v. 1Pe 5.2). Embora seja bom que alguns presbíteros/ pastores tenham o dom de profecia, não se trata de uma qualificação necessária para o cargo. Os presbíteros devem ser capazes de *ensinar"* (1Tm 3.2), mas não necessariamente de profetizar.

Finalmente, devemos evitar a procura ou dependência do dom da profecia para tomar as decisões diárias e rotineiras de nossa vida.[41] Deus não pretende que o dom da profecia seja empregado como o modo *habitual* de tomar decisões a respeito da sua vontade. Como o apóstolo visiona a ele mesmo e a nós, tomando decisões a respeito da vontade de Deus? Consideremos as seguintes declarações feitas por Paulo: "Contudo, *penso que será necessário* [i.e., *calculei*] enviar-lhes de volta Epafrodito" (Fp 2.25). Paulo não apelou a uma revelação da parte de Deus, mas *calculou* (ou, levou em conta) a situação, as circunstâncias, os princípios das Escrituras, as necessidades tanto de Epafrodito quanto dos crentes filipenses, e assim por diante, e tomou sua decisão.

Ou, também, Paulo escreve: "Digo isso para envergonhá-los. Acaso não há entre vocês alguém *suficientemente sábio para julgar uma causa* entre irmãos?" (1Co 6.5). Aos coríntios, entre os quais não havia falta de pessoas com o dom da profecia, Paulo dá esse conselho: "Procurem alguém com *sabedoria santificada* que possa dirimir as suas disputas".

No tocante aos seus planos de viagem, Paulo escreve: "Se me *parecer conveniente* ir também, eles me acompanharão" (1Co 16.4). Paulo não está pensando que uma revelação profética informará sua decisão, mas uma avaliação sóbria do que seria *apropriado* ou *aconselhável* diante das circunstâncias e daquilo que, segundo ele acha, agradaria a Deus.[42]

E considere também as seguintes palavras de conselho da parte do apóstolo: "Esta é a minha oração: Que o amor de vocês aumente cada vez mais em *conhecimento e em toda percepção,* para *discernirem o que é melhor"* (Fp 1.9,10*a*). "Não

[41]Devo a John Piper essas observações sobre a profecia e a orientação. Os grifos nos textos bíblicos citados nos parágrafos que se seguem são do autor.

[42]Não se quer dizer com isso, no entanto, que Paulo nunca foi orientado por revelação divina em suas viagens (v. At 16.6-10), tampouco significa que Deus nunca faria o mesmo conosco.

deixamos de orar por vocês e de pedir que sejam cheios *do pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda a sabedoria e entendimento espiritual*" (Cl 1.9). Se quisermos conhecer a vontade de Deus, precisaremos receber a plenitude da sabedoria e entendimento espirituais. Finalmente, "não se amoldem ao padrão deste mundo, mas transformem-se *pela renovação da sua mente, para que sejam capazes de experimentar e comprovar a boa, agradável e perfeita vontade de Deus*" (Rm 12.1). Paulo tinha em mente a *verificação* da vontade de Deus pelo emprego da nossa mente para examinar, averiguar e aderir ao que Deus quer.

2. Dons de cura

O título acima reflete o fato de as duas palavras estarem no plural em grego, e sem o artigo definido *(charismata iamaton)*.[43] Segundo parece, Paulo não estava prevendo que a pessoa capacitada com um só dom de cura fosse operante a todo tempo e para todas as enfermidades. Sua linguagem sugere ou muitos dons ou poderes diferentes de cura, sendo cada um deles apropriado e eficaz para a respectiva enfermidade correlata, ou que cada ocorrência de cura se constituía em um dom distintivo por si só.

Um dos obstáculos principais para o entendimento apropriado da cura divina é a pressuposição errônea de que, *se alguém alguma vez teve a capacidade de curar, sempre poderá curar.* Tendo em vista, porém, as doenças continuadas de Epafrodito (Fp 2.25-30), de Timóteo (1Tm 5.23), de Trófimo (2Tm 4.20) e talvez do próprio Paulo (2Co 12.7-10; Gl 4.13), é melhor considerar esse dom sujeito à vontade de Deus, e não à vontade dos seres humanos. Uma pessoa pode ter o dom de curar muitas pessoas, mas não todas elas. Outra pessoa pode receber o dom para curar uma só pessoa, em determinada ocasião e de uma enfermidade específica. Quando alguém pede

[43]Embora rejeitasse o cessacionismo antes de escrever *Healing and holiness* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1990), o efeito lastimável daquele volume foi desencorajar as pessoas de orar pela cura com qualquer grau de expectativa. Embora eu sustente boa parte daquilo que escrevi naquele livro, já não me sinto à vontade para recomendá-lo aos que se interessam por esse assunto. Os pontos de vista que defendo hoje são mais bem representados no livro de Jack Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito.*

a certa pessoa que ore pelos enfermos, freqüentemente ouve a resposta: "Não posso. Não tenho o dom da cura". Mas se a minha interpretação de Paulo for correta, o Espírito pode, de modo soberano, distribuir um *charisma* da cura para aquela única ocasião, embora as orações anteriores pela restauração física em circunstâncias semelhantes não fossem atendidas. "Dons de cura", portanto, são ocasionais e sujeitos aos propósitos de Deus.

É bem possível que haja uma íntima conexão entre dons de curas e o dom da fé que o antecede imediatamente na lista dos *charismata*. O *dom* da fé não se refere à fé salvífica da justificação (que todos os cristãos possuem) nem à confiança contínua que serve de base para nosso relacionamento diário com Deus. Ao contrário, trata-se de uma fé especial que "capacita o crente a confiar em Deus a fim de levar a efeito certas coisas a favor das quais não pode reivindicar fundamentado em alguma promessa divina registrada nas Escrituras ou em alguma situação na própria estrutura do evangelho".[44] Em outras palavras, é a "capacidade outorgada por Deus, sem nada forçar nem fazer exortações triviais, para acreditar naquilo que não dá para acreditar realmente, para confiar em Deus quanto a certa bênção *não* prometida nas Escrituras".[45] O dom da fé é aquele jorro misterioso de confiança que surge dentro de uma pessoa em determinada situação de necessidade ou desafio ou que produz uma certeza e garantia extraordinária de que Deus está para agir mediante uma palavra ou ação.

Um exemplo pessoal ajudará a ilustrar o que estou dizendo. Certo domingo, veio até mim, antes do culto, um casal que pediu aos presbíteros da nossa igreja que ungissem o filhinho deles e orassem pela sua cura. Depois do culto, reunimo-nos na sala dos fundos e o ungi com óleo. Não me lembro do nome exato de sua doença, mas tinha, aos seis meses de idade, uma enfermidade grave no fígado que exigiria cirurgia imediata, ou possivelmente um transplante, se alguma coisa não mudasse. Enquanto impúnhamos as mãos na criancinha e orávamos, achei-me repentinamente transbordando de uma confiança arrebatadora e inescapável de que seria curada. Foi totalmente inesperado. Lembro-me que até

[44]Carson, *Showing the Spirit*, p. 39.
[45]Ibid.

mesmo tentei duvidar, mas não conseguia. Orei com confiança, cheio de fé inabalável e inegável. Pensei no meu íntimo: "Senhor, tu realmente o curará". Embora a família tenha saído da sala sem confiar muito, eu tinha absoluta *certeza* que Deus o curaria. Na manhã seguinte, o médico confirmou. Fora totalmente curado, e hoje é um menino saudável e feliz.

Portanto, talvez "a oração feita com fé" à qual se refere Tiago (Tg 5.15) não seja toda e qualquer oração proferida à vontade, mas uma oração motivada, de modo incomparável e divino, pela convicção induzida pelo Espírito de que Deus pretende curar aquele a favor de quem a oração está sendo proferida. A fé necessária para a cura é, em si mesma, um dom de Deus, outorgado soberanamente segundo o beneplácito divino. Quando Deus determina que fará uma cura, produz nos corações daqueles que oram a fé ou a confiança de que a cura é exatamente a intenção dele. O tipo de fé à qual Tiago se refere, e à qual Deus responde ao fazer uma cura, não é do tipo que podemos exercer segundo nossa vontade. É o tipo de fé que exercemos somente quando Deus assim determina. Não existe, portanto, nenhum motivo para pensar que, se eu tivesse orado por outro menininho doente naquele dia, ele teria necessariamente sido curado. O fato de eu ter recebido um dom para a cura nessa única ocasião não é garantia de que possa orar com igual sucesso em outra ocasião.

Muitos na igreja hoje dizem que Deus ainda cura, mas vivem, na prática, como deístas funcionais que raras vezes (ou talvez nunca) realmente impõem as mãos sobre os enfermos com qualquer grau de expectativa. Jesus impunha as mãos sobre os enfermos (Lc 4.40), bem como a igreja primitiva (At 9.17; 28.7,8; v. Mc 16.18) — e como também devemos.

As pessoas muitas vezes confundem o orar *com expectativa* e o orar *presunçoso*. A oração é *presunçosa* quando a pessoa *reivindica* a cura sem justificativa reveladora[46] ou sem fundamentação bíblica de que curar é *sempre* a vontade de Deus. É essa presunção, portanto, que leva a pessoa a explicar a ausência da cura apelando a uma falha moral ou à deficiência da fé

[46]Por "justificativa reveladora" me refiro a uma asseveração bíblica explícita que forneça certeza objetiva de uma percepção da iminência de uma cura ou de uma revelação mediante uma palavra de conhecimento (v. At 14.8-10), de profecia, ou por meio de um sonho ou visão.

(usualmente na pessoa a favor de quem a oração foi feita). No entanto, as pessoas oram com *expectativa* quando levam sua humilde petição ao Deus misericordioso por alguma coisa que não merecem mas sabem que Deus se deleita em dar (Lc 11.9-13; v. Mt 9.27-31; 20.29-34; Lc 17.13,14). A oração com expectativa flui do reconhecimento de que Jesus curava as pessoas porque as amava e sentia compaixão por elas (Mt 14.13,14; 20.34; Mc 1.41,42; Lc 7.11-17), e nada nas Escrituras indica que Jesus mudou essa disposição. Em outras palavras:

> Se o Senhor curava no século I da era cristã, motivado pela sua compaixão e misericórdia pelos que sofriam, por que ele retiraria essa compaixão pelo simples fato de os apóstolos não se encontrarem mais entre nós? Por que pensaríamos que não sente mais compaixão pelos leprosos, ou por aqueles que estão morrendo com AIDS? Por que acreditaríamos que hoje se contenta em demonstrar compaixão ao dar graça para suportar o sofrimento em vez de graça para curar? Se Jesus e os apóstolos curaram no século I a fim de trazer glória a Deus, por que deveríamos pensar que Deus descartou um instrumento neotestamentário importante para glorificar a si mesmo e ao seu Filho?[47]

3. O dom de línguas

a. *O propósito de orar no Espírito*

Em primeiro lugar, falar em línguas é uma forma de *oração*. Em 1Coríntios 14.2, Paulo diz que falar em línguas fala "a Deus" (v. tb. v. 28). Além disso, nos versículos 14 e 15 refere-se explicitamente a "orar" em línguas ou "orar" com o espírito. Portanto, falar em línguas é um meio de comunicar-se com Deus na súplica, na petição e na intercessão. De conformidade com 1Coríntios 14.16, a oração em línguas é uma maneira perfeitamente legítima de expressar sincera gratidão a Deus. Nada existe nas Escrituras para indicar que as pessoas que falam em línguas perdem o domínio próprio ou a consciência de onde estão ou entram em um estado de frenesi no qual ficam

[47]Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 131. V. tb. John Wimber, *Power healing* (San Francisco: Harper & Row, 1987); David C. Lewis, *Healing: fiction, fantasy or fact?* (London: Hodder & Stoughton, 1989); John Christopher Thomas, The Devil, disease and deliverance: James 5:14-16, JPT 2 (1993), p. 25-50.

eclipsadas a auto-consciência e a capacidade de pensar racionalmente. Quem fala em línguas pode começar e parar à vontade (1Co 14.15-19,27,28; v. 14.32). Existe uma vasta diferença entre a experiência "extática" e a "emocional". O falar em línguas é com freqüência (mas não sempre) altamente emocional e traz paz e alegria, mas nem por isso precisa ser extático.

Falar em línguas também é um meio de *edificar* a si mesmo (1Co 14.4) e, de modo contrário ao que alguns afirmam, não é uma coisa má. Estudamos a Bíblia a fim de edificar a nós mesmos. Atividades cristãs incontáveis são meios eficazes da edificação de si mesmo. E em Judas 20 recebemos ordem de edificar a nós mesmos pela oração no Espírito!

Todo dom do Espírito, de alguma maneira ou de outra, edifica quem o usa. Nada há de maligno nisso, a não ser que a edificação de si mesmo torne-se um fim por si só. Se sou edificado pelo meu dom a ponto de me tornar mais maduro, sensível, compreensivo, zeloso e santo e, por isso, mais bem equipado para ministrar ao próximo (1Co 12.7), por que alguém se queixaria? O fato de o propósito final dos dons ser o bem coletivo, não exclui outros efeitos, secundários, de cada manifestação. Além disso, a edificação de si mesmo mediante o falar em línguas não pode ser errada, senão Paulo não teria encorajado seu uso (1Co 14.5*a*). E certamente se trata de línguas sem interpretação o que tem em mente, pois as contrasta com a profecia e insiste em que esta é mais apropriada para edificar o próximo (a não ser, é claro, que o falar em línguas seja interpretado, v. 5*b*).[48]

Embora possamos questionar como alguma coisa que nem sequer é compreendida por quem a fala possa edificar, a resposta parcial acha-se em 1Coríntios 14.14,15 (v. tb. Rm 8.26). Como Gordon Fee diz:

> de modo contrário à opinião de muitos, a edificação espiritual pode ocorrer por vias diferentes do córtex cerebral. Paulo acreditava em uma comunhão imediata com Deus por meio do Espírito/ espírito que às vezes passava por cima da mente; e nos versículo 14 e 15 argumenta que, para sua própria edificação, quer ter ambos.[49]

[48]V. Frank D. Macchia, Sighs too deep for words: toward a theology of glossolalia, JPT 1 (1992), p. 66-7.

[49]*The first epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 657. Robertson (*A palavra final*) recusa-se a admitir que uma pessoa possa ser

Falar em línguas é uma forma de *abençoar* a pessoa e as obras de Deus (1Co 14.16). Daí, semelhante fala é uma forma de *louvor* (esp. "cantando no Espírito"). Não existe nenhuma evidência de que o falar em línguas em Atos 2 (ou em outros textos) sirva a um propósito evangelístico. Em conformidade com Atos 2.11, o conteúdo da fala era "as maravilhas de Deus" (v. a mesma frase em 10.46; 19.17). O povo reunido não ouve evangelismo; ouve louvor! — e este não gera conversão, mas confusão. É a *pregação* de Pedro que traz a salvação.

Creio que orar em línguas possa também ser uma maneira de levar adiante a guerra espiritual. Paulo descreve as línguas em 1Coríntios 14.16 como orar ou abençoar "em espírito" *(en pneumati).* Em Efésios 6.18, ele nos encoraja a orar "no Espírito" *(en pneumati),* empregando a mesma terminologia. Portanto, a exortação de Paulo aqui trata da nossa luta contra as forças espirituais do mal nas regiões celestiais, embora esta não se limite ao falar em línguas e, mais provavelmente, o inclua. Finalmente, orar em línguas é uma maneira de compensar nossa fraqueza e ignorância na oração em prol de nós mesmos e do próximo (v. Rm 8.26,27; essa verdade permanece, mesmo para quem declara que esse texto não se refere à glossolalia).

b. O lugar da oração no Espírito

Já mencionei 1Coríntios 14.14-19 como evidência de que orar em línguas era uma experiência fundamental na vida devocional

edificada à parte do entendimento racional. Por isso, insiste em que Deus não somente capacita a pessoa a falar em um idioma que nunca aprendeu antes como também a compreender o que está falando (de modo contrário a 1Co 14.14). Mas por que, então, haveria necessidade do dom separado da interpretação? Cada pessoa que falasse em línguas já saberia o que está dizendo e poderia passar a comunicá-lo à congregação. Para que proibir uma pessoa de falar em línguas na ausência de um intérprete (v. 27,28) se todo aquele que fala em línguas é seu *próprio* intérprete? E, se aquele que fala em línguas realmente consegue compreender o que está falando, para que encorajá-lo a orar para que o possa interpretar (v. 13)? A explicação de Robertson no sentido de a pessoa com o dom da interpretação ter uma exatidão que vai "além do entendimento do sentido da revelação, que é possuído por aquele que fala em línguas", não convence (p. 33), porque acredita que em qualquer ocasião que Deus revele a verdade à mente humana existe a garantia a priori de que *tanto a recepção* do que é revelado *quanto a sua transmissão* são perfeitamente exatos. Em outras palavras, para Robertson, *toda* a revelação vem com uma garantia de perfeição e exatidão divina, tanto na compreensão quanto na comunicação.

particular de Paulo. Esse fato é confirmado pelo versículo 28, em que oferece instruções a respeito do que fazer na ausência de um intérprete: "Fique [...] falando consigo mesmo e com Deus". Onde? Dada a proibição explícita da glossolalia sem interpretação "na igreja", parece provável que Paulo tivesse em mente a oração em línguas em particular, em um contexto diferente da reunião da assembléia.

Palmer Robertson discorda e argumenta que Paulo está mandando o que fala em línguas orar em silêncio, falando consigo mesmo e com Deus enquanto ainda está na reunião da igreja. Mas, ainda que esse fosse o caso (o que duvido), passaríamos, então, a ter o endosso apostólico para a glossolalia *particular*. Se, conforme Robertson argumenta, todo o falar em línguas é revelador e tem o propósito exclusivo da comunicação racional, o conselho de Paulo não faz sentido. Por que Deus outorgaria conhecimentos infalíveis, reveladores, somente para quem os recebe, o qual falaria para si mesmo e de volta para Deus? Robertson concebe a pessoa que fala em línguas esperando com paciência até chegar um intérprete, para então poder falar de forma audível. Mas pensar assim é acrescentar ao texto um cenário que é conspícuo pela sua inexistência. A instrução de Paulo visa a uma situação em que não há *nenhum* intérprete; não diz que quem fala em línguas deva esperar até que um intérprete esteja presente.

Além disso, seria consistente com a ênfase de Paulo em 1Coríntios 14, que recomenda que todos trabalhem juntos para a mútua edificação, em que aconselha que alguns (talvez muitos) concentrem sua energia espiritual para dentro (orando em línguas) enquanto outro estiver falando de forma audível, ostensivamente, para edificar as mesmas pessoas que, segundo o conselho de Paulo, não estão prestando atenção?

c. *As línguas são um sinal?*

De acordo com 1Coríntios 14.22, "as línguas são um sinal". Essas palavras se seguem a uma citação, por Paulo, de Isaías 28.11, cujo significado se encontra em uma advertência prévia de Deus a Israel em Deuteronômio 28.49. Se Israel violasse a aliança, Deus o castigaria enviando um exército estrangeiro, que falava uma língua estrangeira. Portanto, a fala que confundia era sinal do juízo divino contra o povo rebelde. Foi esse o juízo que, segundo Isaías, veio sobre Israel no século VIII a.C., quando os

assírios invadiram e conquistaram o Reino do Norte (v. tb. o que aconteceu no século VI a.C., Jr 5.15).

Muitos cessacionistas argumentam que Deus estava julgando os judeus incrédulos no século I e que o sinal disso era linguagem que não conseguiam entender (i.e., línguas). O propósito das línguas, portanto, era para demonstrar o juízo divino contra Israel por ter rejeitado o Messias e, portanto, para os chocar a fim de levar a nação ao arrependimento e à fé. As línguas, conforme reza o argumento, eram um dom que serviu como sinal do evangelho. Como as línguas cessaram de funcionar dessa forma quando Israel foi disperso, em 70 d.C., logo o dom era válido somente para o século I.

Esse ponto de vista envolve numerosos problemas. Ainda que as línguas servissem como dom de sinal do evangelho, em nenhuma parte do NT é restrito ou reduzido a esse único propósito. As línguas também servem para o "bem comum" do corpo de Cristo (1Co 12.7). Em 14.4, está escrito que as línguas edificam o indivíduo na oração particular. Devemos evitar o erro do reducionismo.

Além do mais, se as línguas não eram um dom espiritual *para a igreja,* por que Paulo permitiu que fosse exercido na igreja? Mas ele o permitiu. Desde que fosse interpretado, o falar em línguas era inteiramente permissível. Mas parece difícil explicar isso, se seu propósito único, ou até mesmo primário, era declarar juízo contra os judeus incrédulos. Notemos, também, que se as línguas sem interpretação foram designadas para os incrédulos, a fim de os despertar para o arrependimento, não seria necessário que Deus providenciasse o dom correlato da interpretação. Esse último dom só faria sentido se o falar em línguas fosse proveitoso e benéfico para os cristãos na assembléia.

Entretanto, se Deus tivesse a intenção de as línguas servirem de sinal para os judeus descrentes, Paulo não teria desaconselhado seu uso na presença de descrentes (1Co 14.23). E finalmente, o contraste nesse contexto fica entre o crente e o descrente, e não entre os judeus e os gentios. E realmente, a maioria dos comentaristas concorda que o descrente (v. 23,24) é provavelmente um gentio, e não um judeu.

Podemos concluir, portanto, que o ponto de vista segundo o qual o dom de línguas é somente (ou até mesmo primariamente) um sinal de juízo contra os judeus descrentes do século I não

convence. Qual seria, pois, o princípio que Paulo descobre em Isaías 28.11 e que se aplica a Corinto (e a nós)? É o seguinte: quando Deus fala às pessoas em uma língua que não conseguem entender, trata-se de uma forma de castigo pela incredulidade. Representa sua ira. A fala incompreensível não pode guiar, instruir ou levar à fé e ao arrependimento, mas somente confusão e à destruição. Por isso, se estranhos e incrédulos entrarem, e os crentes falarem em uma língua que aqueles não podem entender, os crentes simplesmente os afugentarão. Estariam dando aos incrédulos um "sinal" inteiramente errado, porque a dureza de coração destes não chegou ao patamar de merecerem aquele sinal severo do juízo. Portanto, quando os crentes se reunirem (1Co 14.26), se alguém falar em línguas, alguém deverá interpretar (v. 27). De outra forma, quem fala em línguas deve ficar calado na igreja (v. 29). A profecia, no entanto, é sinal da presença de Deus entre os crentes (v. 22*b*), de modo que Paulo encoraja o seu uso quando estiverem presentes os incrédulos, a fim de que estes vejam esse sinal e, em conseqüência, cheguem à fé cristã (v. 24,25).

Paulo, portanto, *não* está falando da função do dom de línguas em geral, mas somente a respeito do resultado *negativo* do *abuso* específico das línguas (ou seja, seu uso sem interpretação na assembléia pública). Portanto, o falar em línguas, sem interpretação, não deve ser permitido na igreja, pois ao assim fazer, os crentes correm o risco de comunicar aos visitantes um sinal negativo que só servirá para os afugentar.

Devo também mencionar o argumento de que falar em línguas não é mencionado de modo explícito em nenhuma epístola do NT a não ser 1Coríntios. Tal conclusão está fundamentada no fato de que o dom de línguas era infreqüente ou "já estava de saída". Mas a Ceia do Senhor é mencionada explicitamente nas epístolas somente em 1Coríntios. Decerto, ninguém chegaria à conclusão de que era pouco observada ou obsoleta. E o silêncio das demais epístolas do NT pode de igual modo (e mais sensatamente) ser esclarecido pelo fato de as línguas (diferentemente do que acontecia em Corinto) não serem problema nas outras igrejas às quais Paulo escrevia e ministrava.

d. As línguas são sempre idiomas humanos?

Atos 2 é o único texto no NT no qual se diz explicitamente que falar em línguas consiste em idiomas estrangeiros desconhecidos daqueles que o falavam. Mas não existe razão para pensar que

Atos 2, e não, por exemplo, 1Coríntios 14, seja o padrão segundo o qual todas as ocorrências desse fenômeno devam ser julgadas. Outros fatores sugerem que as línguas podem também ter sido fala celestial ou angelical.

Em primeiro lugar, se as línguas sempre são idiomas estrangeiros com o propósito de serem sinal para os incrédulos, por que as línguas em Atos 10 e 19 são faladas somente na presença de crentes? Note também que Paulo descreve "variedade de línguas" em 1Coríntios 12.10. É improvável que se refira a uma variedade de idiomas humanos, pois quem argumentaria que todas as línguas eram um só idioma humano, como o grego, o hebraico ou o alemão? Suas palavras sugerem que existem categorias diferentes de glossolalia, em que talvez podemos no mínimo falar de idiomas humanos e idiomas celestiais.

Lemos em 1Coríntios 14.2 que quem fala em língua "não fala aos homens, mas a Deus". Mas se as línguas sempre são idiomas humanos, Paulo está errado, pois "falar aos homens" é exatamente o que o idioma humano faz! Além disso, menciona o fato de falar uma língua que "ninguém entende". Mas se as línguas sempre são um idioma humano, muitos entenderiam, como aconteceu no dia do Pentecoste (At 2.8-11). Isso aconteceria especialmente em Corinto, cidade portuária cosmopolita, em que havia a convivência de vários idiomas, pois era freqüentada por pessoas de numerosos dialetos.

Se as línguas sempre fossem linguagem humana, o dom de interpretação não exigiria nenhuma obra, capacitação ou manifestação do Espírito. Qualquer poliglota, tal como Paulo, poderia interpretar os idiomas.

Em 1Coríntios 13.1, Paulo se refere às "línguas dos homens e dos anjos". Embora possa estar empregando hipérbole, é igualmente provável que esteja se referindo a dialetos celestiais ou angelicais que o Espírito Santo os capacita a falar. Gordon Fee[50] cita evidências de fontes judaicas antigas, segundo as quais se acreditava que os anjos tivessem idioma próprio ou dialetos celestiais e que, por meio do Espírito, seria possível falar com eles.

Alguns dizem que a referência em 1Coríntios 14.10,11 aos idiomas terrestres e estrangeiros comprova que toda a glossolalia

[50]*The first epistle to the Corinthians*, p. 630-1.

é composta de idiomas humanos. Mas o argumento da analogia é que as línguas funcionam *como* línguas estrangeiras, e *não* que as línguas *sejam* idiomas estrangeiros. Seu argumento é que o ouvinte não pode compreender línguas sem interpretação, assim como não pode compreender quando alguém fala uma língua estrangeira. Se as línguas *fossem* um idioma estrangeiro, não haveria necessidade de *analogia*.

A declaração de Paulo em 1Coríntios 14.18 quanto a ele "falar em línguas mais do que todos vocês" é evidência de que não são línguas estrangeiras. Como Wayne Grudem observa, "se fossem idiomas que os estrangeiros pudessem entender, por que Paulo falaria mais do que todos os coríntios em particular, onde ninguém entenderia, e não na igreja, onde os visitantes estrangeiros pudessem entender?".[51] Finalmente, se as línguas sempre são linguagem humana, a declaração de Paulo em 14.23 não seria totalmente verdadeira. Qualquer incrédulo que conhecesse o idioma falado teria maior probabilidade de concluir que a pessoa que falava era de grande cultura, e não "louco".

Quero concluir essa consideração sobre as línguas com uma nota pessoal, dizendo simplesmente que achei esse dom profundamente útil na minha vida de oração. Só tem servido para aprofundar minha intimidade com o Senhor Jesus Cristo e aumentar meu zelo e alegria na adoração. A despeito das caricaturas, orar no Espírito não diminui nossa capacidade de pensamento racional nem nosso compromisso com a autoridade da Palavra de Deus.

D. PERIGOS

As considerações da sabedoria exigem que eu mencione resumidamente três áreas de cuidado para os que queiram abraçar o ponto de vista exposto nesse capítulo.

1) Existe freqüentemente o perigo do emocionalismo para quem procura ministrar nos *charismata* e que não somente reconhece, como também *espera* a operação muitas vezes tangível e sensível do Espírito Santo na sua vida. Entretanto, nem sempre precisa ser assim. Como diz Jack Hayford, se tomarmos

[51] *Teologia sistemática*, p. 911.

o cuidado de criar um ambiente no qual a Palavra de Deus é fundamental e a pessoa de Cristo seja o enfoque,

> poderemos confiar que o Espírito Santo fará *as duas coisas* — iluminará a inteligência e acenderá as emoções. Não custou muito para descobrir que, para lhe abrir tanto espaço assim, preciso entregar meus temores insensatos mais do que o controle sensato. Deus não está pedindo que abandonemos o raciocínio ou sucumbamos diante de algum sentimento eufórico. Está, no entanto, nos conclamando a confiar nele — o suficiente para entregar a *ele* o controle.[52]

2) Existe, também, o perigo de que o valor da pessoa seja medido pelos dons que possui. Esse certamente era o problema na Corinto da antiguidade. Nossa tendência é elevar a estima daqueles cujos dons são caracterizados por uma demonstração sobrenatural maior e mais conspícua. Talvez a resposta mais eficaz a isso seja a lembrança constante da repreensão de Paulo aos próprios coríntios (1Co 4.7): "Pois, quem torna você diferente de qualquer outra pessoa? O que você tem que não tenha recebido? E se o recebeu, por que se orgulha, como se assim não fosse?".[53]

3) Finalmente, devemos tomar cuidado para que o enfoque primário da nossa busca espiritual seja o Doador, e não os dons. Em primeiro lugar, e o mais importante, é buscamos a ele, e não a eles. Nem por isso deixo de dizer aos que estão famintos pelo poder e pelos dons do Espírito Santo: "Excelente! Deus abençoe você!". Nunca devemos nos esquecer de que Paulo disse aos culpados de abusar dos dons espirituais que deveriam estar desejosos e zelosos para receber mais deles! Por um lado, diz: "Irmãos, deixem de pensar como crianças. Com

[52]*A passion for fulness*, Waco: Word, 1991, p. 31. V. meu livreto, *Emotions versus emotionalism*: the role of feelings in times of refreshing (Kansas City: Metro Vineyard Fellowship, 1995).

[53]Antes de condenar rápido demais os coríntios, seria aconselhável atentarmos para a observação de Packer de que "muitas igrejas hoje são ordeiras por estarem adormecidas e, no caso de algumas delas, teme-se que se trate do sono da morte. Não é uma grande conquista ter ordem em um cemitério! A carnalidade e a imaturidade reais e deploráveis dos cristãos coríntios, tão fortemente censuradas por Paulo em outras partes da epístola, não devem nos cegar diante do fato de estarem desfrutando do ministério do Espírito Santo de uma maneira que nós, hoje em dia, não estamos" (*Keep in step with the Spirit*, p. 249).

respeito ao mal, sejam crianças; mas, quanto ao modo de pensar, sejam adultos" (1Co 14.20). Por outro lado, a essas mesmas pessoas, diz: "Sigam o caminho do amor e *busquem com dedicação os dons espirituais,* principalmente o dom de profecia" (14.1). E, de novo: "Gostaria que todos vocês falassem em línguas, mas prefiro que profetizem" (14.5). E, ainda: "Visto que estão ansiosos por terem dons espirituais, procurem crescer naqueles que trazem a edificação para a igreja" (14.12). E ainda mais uma vez: "Busquem com dedicação o profetizar e não proíbam o falar em línguas" (14.39).[54]

[54]O verbo *zēloute* ("busquem com dedicação" — NIV) em 12.31 é gramaticalmente ambíguo. Uma minoria acredita que seja um indicativo e, portanto, uma declaração que caracteriza o comportamento dos coríntios ("*vocês desejam* os dons maiores"). Mas esse ponto de vista "se enfraquece pois *zēloute* em 14.1,39 está no imperativo, sem ambigüidade. É difícil acreditar que o mesmo verbo, na mesma forma e no mesmo contexto, represente uma diferença tão dramática de modo gramatical nesse caso específico" (Gillespie, *The first theologians,* p. 126). É, portanto, totalmente bíblico desejarmos e orarmos pela outorga de dons espirituais adicionais (14.13) e, ao mesmo tempo, submetermo-nos aos propósitos soberanos do Espírito Santo (12.11).

Réplica

CESSACIONISTA

a C. Samuel Storms

Richard B. Gaffin Jr.

O dr. Gaffin combinou em uma só suas respostas ao dr. Storms e ao dr. Oss. A resposta combinada acha-se depois do ensaio do dr. Oss (p. 298-312).

Réplica da posição

ABERTA, PORÉM CAUTELOSA

a C. Samuel Storms

Robert L. Saucy

A defesa, por Storms, da posição da Terceira Onda não somente esboça muito bem essa teologia como também respira a paixão que a caracteriza, ou seja, o desejo de conhecer a Deus e de experimentar seu poder sobrenatural na vida. Esse fervor pelo Espírito e pelo seu ministério é elogiável. Sua influência benéfica tem permeado boa parte da igreja em que, com demasiada freqüência, a vida tem sido vivida pela força natural e o cristianismo é, primariamente, uma questão de doutrina, mais do que de vida.

Como a Terceira Onda representa um tipo intermediário na teologia do ministério do Espírito e combina aspectos do evangelho tradicional e do pentecostalismo clássico, é natural que eu, da posição evangélica tradicional, concorde com muitas coisas na apresentação de Storms. Aprecio, em especial, seu estudo de 1Coríntios 12.13, no qual demonstra que o batismo no Espírito ocorre na conversão e que a tentativa de fazer uma distinção entre um batismo "pelo" Espírito experimentado por todos os crentes e um batismo "no" Espírito, administrado por Cristo (sustentado por algumas posições pentecostais), é biblicamente impossível. Storms se refere, com razão, a qualquer experiência pós-conversão do Espírito como o "preenchimento" pelo Espírito, o qual, conforme observa com razão, pode ter dois sentidos: a qualidade consistente da vida (i.e., estar "cheio" do Espírito) e o equipamento ou revestimento de poder para uma tarefa especial.

Sua explanação fica um pouco confusa, no entanto, quando passa a falar em "encontros ou experiências com o Espírito Santo, após a conversão, que se relacionam com a plenitude, mas que não são idênticos com 'encher-se do Espírito'" (p. 183). Referindo-se a vários versículos que falam sobre a outorga do Espírito Santo aos crentes, Storms parece desejar fazer distinção entre o recebimento do próprio Espírito por aqueles que já são crentes e o recebimento do seu ministério. Referindo-se à oração de Paulo em Efésios 1.17, diz: "Alguns acham estranho Paulo orar para que o Espírito seja outorgado àqueles que já o têm" (p. 187). De forma semelhante, para ele é importante que a construção no genitivo ("e ao auxílio do Espírito de Jesus Cristo", Fp 1.19) seja interpretado como genitivo apositivo ("a ajuda ou provisão que é o Espírito") ao invés de como um genitivo subjetivo ("a ajuda que o Espírito dá"). Os comentaristas estão divididos, e a maioria adota a última interpretação, mas é duvidoso que Paulo pretendesse distinguir muito entre ambos.

As referências a Deus como aquele que outorga o Espírito não podem ser interpretadas como se estivessem a asseverar uma diferença relevante entre a outorga do próprio Espírito e a do seu ministério. Em alguns casos (e.g., Gl 3.5) o particípio presente não pode ser entendido como um suprimento atual do Espírito por Deus, mas simplesmente como uma descrição de Deus como o Doador do Espírito. Em outros casos, a ênfase pode recair no suprimento atual do Espírito para as necessidades dos crentes (e.g., 1Ts 4.8). Mas se o Espírito é uma pessoa que já habita no crente, isso significa que o Espírito é "fornecido de novo" (p. 189) à pessoa, se não for suprir de novo o ministério e o poder do Espírito para a necessidade específica? O próprio Storms nos diz que orar pelo Espírito Santo (Lc 11.13) é realmente pedir da parte do Pai mais do ministério do Espírito em nossa vida (p. 190).

Essas experiências especiais do Espírito se vinculam, aparentemente, com experiências "ressaltadas, aumentadas ou aceleradas" do ministério do Espírito na vida do crente. Dependendo do que exatamente se pretende dizer com esses adjetivos, eu concordaria que o crente normal experimentará tempos de consciência especial de Deus e de seu poder, mediante o Espírito. Mas não vejo como essas experiências seriam diferentes da experiência do "preenchimento" do Espírito,

especialmente quando consideramos os dois aspectos notados acima.

Minha preocupação primária com a posição da Terceira Onda é a aparente asseveração de que a atividade milagrosa da era apostólica deva ser norma para a igreja hoje. Digo "aparente" porque Storms parece reconhecer que "havia uma concentração notável de fenômenos milagrosos que caracterizava os apóstolos como representantes especiais de Cristo" (p. 200). Entretanto, nega a idéia de quaisquer aglomerações de milagres (p. 196-7) e alega que o retrato pintado dos dons no NT nos conta claramente "como é que o cristianismo da nova aliança deve [devia] ser" (p. 212). Isso soa muito semelhante à declaração de Jack Deere, outro defensor notável da Terceira Onda (a quem Storms cita muitas vezes), de que "Atos dos Apóstolos é a *melhor* fonte que possuímos para demonstrar qual deve ser a aparência da vida eclesiástica normal...".[1] Além disso, muitos dos argumentos apresentados no ensaio parecem apoiar essa posição, mas tenho problemas com vários desses argumentos à luz das Escrituras.

1. Os milagres, segundo se diz, têm propósitos múltiplos, de modo que, ainda que seu propósito como "sinais" (milagres com o desígnio de confirmar ou autenticar) realmente fazia referência especial a Cristo e aos apóstolos, sua continuação é válida por outras razões. Não nego que Deus opere milagres visando a outros propósitos além da autenticação e que até mesmo os milagres que eram sinais servissem a outros propósitos (e.g., os "sinais" operados por Jesus e os apóstolos eram usualmente obras de compaixão para com as pessoas que sofriam). Mas é questionável que alguém possa argumentar tão facilmente a favor da mesma atividade milagrosa independentemente do propósito como "sinal". Em primeiro lugar, esperaríamos um milagre que, de alguma forma, apontasse para Deus a fim de expressar sua natureza amorosa. O fato de um "sinal" ser obra de compaixão, portanto, não significa que existam dois propósitos no milagre. A própria outorga do "sinal" pode ser uma obra de compaixão, mas o propósito final do milagre é ser "sinal". A descrição preeminente dos milagres de Jesus e dos apóstolos como "sinais" demonstra que esse era seu propósito final. Portanto, se os

[1] *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 114.

"sinais" não são permanentemente necessários na igreja, parece razoável concluir que deveria haver menos milagres.

2. Várias vezes, é expressado o pensamento de que a igreja hoje tem as mesmas necessidades que a igreja no NT e que, portanto, a atividade milagrosa deve continuar. Storms sugere que temos hoje ainda maior necessidade de sinais para atestar nosso ministério bíblico do que Jesus. Na minha opinião, ele deixa de distinguir entre o ministério que Jesus e os apóstolos exerciam como portadores da nova revelação inspirada e o presente ministério de ensinar e pregar a revelação já outorgada nas Escrituras. A Bíblia não associa, em nenhum lugar, os milagres de "sinais" com quem ensina as Escrituras, mas, sim, com aqueles que falavam palavras inspiradas diretamente da parte de Deus. Por ser pouco provável que o cessacionista assevere que Deus está dando revelação nova hoje em uma *extensão igual* à que acontecia por intermédio dos apóstolos e profetas no século I, a necessidade de sinais é seguramente diferente. No tocante a isso, não acho que a oração por "sinais" em Atos 4.29-31 possa ser usada como indicação do padrão normal para a igreja, conforme sugere Storms. O contexto que se segue sugere com bastante clareza que os "servos" (v. 29) por meio dos quais os sinais e maravilhas aconteceriam eram os apóstolos (*v.* 4.33; 5.12).[2]

O mesmo argumento baseado nas necessidades da igreja aparece novamente em relação à edificação desta. O continuacionista argumenta que, como todos os dons eram para a edificação da igreja, e posto que a igreja ainda precisa de edificação, todos os dons devem estar presentes hoje. Mas nem tudo hoje é como naquela época. Não temos hoje apóstolos, semelhantes aos do período de fundação da igreja. De forma semelhante, o fechamento do cânon indica pelo menos alguma mudança do ministério revelador do Espírito. Quer digamos que alguns dons cessaram, quer afirmemos que simplesmente mudaram, fica claro que a manifestação dos dons espirituais hoje não é idêntica à do NT. Tem havido mudanças, segundo o desígnio de Deus, que tornam a questão da manifestação dos dons mais complexa do que simplesmente dizer

[2]C. K. Barrett, *A critical and exegetical commentary on the Acts of the Apostles*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1994, 1:243; F. F. Bruce, *Commentary on the book of Acts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 105-7.

que as necessidades são as mesmas, e, portanto, que os dons são os mesmos.

3. O terceiro argumento a favor do continuismo baseia-se na falta de ensino na Bíblia quanto à cessação dos dons. Além de se tratar de um argumento baseado no silêncio (a Bíblia tampouco ensina explicitamente a continuação dos dons), algumas coisas, conforme acabamos de notar, mudaram, e isso aconteceu sem nenhuma doutrina específica nesse sentido. Não existe doutrina específica no sentido de que a revelação canônica cessaria, mas cessou, assim como também a profecia canônica cessou nos tempos do AT, sem quaisquer palavras específicas nesse sentido. A possibilidade, em aberto, da vinda breve de Cristo impediu os escritores bíblicos de especificar o que aconteceria depois da morte deles. Mas a história da igreja concorda que mudanças realmente ocorreram. A questão da continuação dos dons espirituais exige a consideração dessas mudanças.

4. Um comentário final a respeito da posição geral do continuísmo diz respeito à sua explicação do fato de a atividade milagrosa da era apostólica, vista primariamente em Atos e 1Coríntios, não ter sido a experiência contínua da igreja. Em vez de reconhecer que mudanças como as observadas acima talvez tenham algo que ver com isso, o continuísmo indica falta de espiritualidade ou ignorância acerca da verdade bíblica, especialmente no tocante aos dons espirituais. No que diz respeito à ignorância em relação à Bíblia, é pouco provável que a história demonstre alguma relação entre o conhecimento da Bíblia e os registros de milagres. Na realidade, numerosos relatos de milagres provêm de períodos (tais como a Idade Média) nos quais o cristão comum tinha pouco acesso às Escrituras, por não haver à disposição exemplares no idioma do povo.

Não há dúvida de que a incredulidade e a apostasia possam prejudicar o recebimento do poder milagroso da parte de Deus. Deus, por certo, fará menos se as pessoas não pedirem com fé. Mas, conforme observo em meu ensaio, o pecado do povo nos tempos bíblicos não impediu que Deus enviasse profetas poderosos acompanhados por milagres. Se pôde enviar Elias e até mesmo os discípulos de Jesus (enquanto este estava na terra) para realizar muitos milagres entre o povo de pouca espiritualidade, poderia, por certo, fazer o mesmo no decurso da história da igreja. Entretanto, existem poucas

evidências de ministérios semelhantes na igreja, o que sugere que o propósito de Deus, e não o pecado do povo, explica essa diferença.

5. No que diz respeito aos dons específicos na vida da igreja, aprecio a posição (que considero moderada) da Terceira Onda no tocante às várias questões relacionadas com o exercício dos dons milagrosos. A advertência de Storms contra depender da profecia para as decisões diárias rotineiras é muito bem acolhida, assim como também seu reconhecimento de que a cura para todas as enfermidades nem sempre é a vontade de Deus. De forma semelhante, o dom de línguas não é colocado como marca de certo relacionamento com o Espírito e tampouco é sugerido como uma possibilidade para a vida de oração de cada crente individualmente.

Existe, entretanto, alguns aspectos da posição da Terceira Onda, conforme Storms a apresenta, com os quais tenho graves problemas. Definir o dom da profecia como "o *relato* humano de uma *revelação* divina" (p. 214) de modo que a manifestação do dom ou da "profecia" possa incluir erro humano é, na minha opinião, contrário ao retrato bíblico da "profecia". Se for este o verdadeiro sentido da profecia nas Escrituras, por que, então, a "profecia" no AT tem mais autoridade e é, aparentemente, mais infalível do que a "profecia" na igreja, conforme a opinião popularmente sustentada por muitos defensores dessa posição, inclusive Storms? Tal diferenciação sugere que essa posição mantém duas definições de profecia, o que é difícil substanciar nas Escrituras.

À parte da dificuldade em relação à consistência, o verdadeiro problema é a própria definição. Storms quer fazer uma separação entre a "revelação", que é divina e, portanto, sempre infalível, e a "percepção ou recepção" dessa revelação, que é humana e, portanto, passível de erro. Semelhante separação entre a revelação e seu recebimento nos leva a acreditar que a revelação não é dada em palavras, mas, segundo parece, tem mais semelhança com a revelação não-proposicional existencialista ou neo-ortodoxa. Se, pois, a revelação for dada em palavras, então, mesmo que seja deixada na própria condição humana, será difícil perceber como o profeta poderá deixar de perceber ou receber semelhante revelação e transmiti-la fielmente, a não ser que queira deliberadamente alterar as palavras. Não estou sugerindo que o profeta esteja necessariamente

capacitado para interpretar a revelação. Existem profetas bíblicos que, segundo parece, não entendiam plenamente as palavras que falavam (e.g., Dn 12.8,9; Zc 4.5; 1Pe 10,11). Entretanto, transmitiam as palavras da profecia de modo exato e infalível.

A definição de profecia feita por Storm deixa de perceber que a obra de inspiração do Espírito abrange totalmente o processo, até mesmo a profecia propriamente dita, ou seja, as palavras faladas ou escritas. Como diz Pedro a respeito da profecia: "homens falaram da parte de Deus, impelidos pelo Espírito Santo" (2Pe 1.21). Não importa quais formas a revelação de Deus ao profeta possa envolver (e.g., as visões de Ezequiel), a revelação final inclui o significado verbal. Ou seja, as palavras do profeta são a revelação da parte de Deus e, portanto, palavras de Deus, e não simplesmente o *relato* humano da revelação (v. 2Sm 23.2; Jr 1.7,9; 1Co 2.13).

Sugerir a possibilidade de falibilidade na profecia, conforme existe no ensino, deixa de levar em conta uma distinção importante entre esses dois ministérios. Independentemente do fato de as Escrituras nunca ensinarem a inspiração do mestre conforme fazem no caso do profeta, a mensagem do mestre pode sempre ser verificada por outros, pois possuímos a revelação objetiva nas Escrituras para fundamentar o ensino. Mas no caso da profecia — se aceitarmos a definição por Storms — esta não abrange uma revelação objetiva disponível a outros. Não há, portanto, maneira de as outras pessoas chegarem à revelação propriamente dita da profecia a fim de corrigir o *relato* da revelação e compreendê-la melhor.

Um problema adicional com a definição da profecia que leva em conta o erro humano é a tentativa de fundamentá-la na busca de detalhes equivocados na profecia de Ágabo a respeito de Paulo. Em vez de os judeus amarrarem Paulo e o entregarem nas mãos dos gentios, conforme declara a profecia (At 21.11), Paulo foi, na verdade, resgatado pelos gentios das mãos dos judeus, que estavam tentando matá-lo. Embora isso talvez pareça, à primeira vista, representar uma discrepância quanto aos fatos, o caso não é realmente assim. O próprio Paulo relata o que aconteceu, usando palavras essencialmente iguais à profecia: "Fui preso em Jerusalém e entregue aos romanos" (28.17). De nada adianta argumentar, conforme o faz Storms, que Paulo estava descrevendo, na realidade, a ocasião em que foi

escoltado secretamente pelos romanos de Jerusalém a Cesaréia (23.12-35), pois Paulo já havia sido "entregue aos romanos" antes de sair de Jerusalém.

Esse aparente problema é facilmente resolvido quando entendemos o conceito de "entregar alguém a outrem", tanto na profecia quanto na declaração de Paulo. Os judeus não entregaram Paulo deliberadamente aos romanos, mas foram, na realidade, a causa da detenção dele pelos romanos. Mediante suas contínuas acusações, também impediram sua libertação, levando-o a apelar, em última instância, a César. A declaração de Paulo *e a profecia* de Ágabo devem, portanto, ser entendidas como uma declaração condensada do evento de que "os judeus eram responsáveis por ele estar nas mãos dos romanos".[3] A profecia, portanto, é facilmente interpretada, isenta de erros, e assim não deixa nenhum exemplo de profecia equivocada para fundamentar o conceito de profecia falível, como proposto pela posição da Terceira Onda.

Finalmente, não vejo como a exortação de Paulo no sentido de que quem profetiza deve fazê-lo "na proporção da sua fé" (Rm 12.6) indica que "sempre haverá graus maiores e menores de capacitação profética e, como conseqüência, graus maiores e menores de exatidão profética" (p. 217-8). O empenho de Paulo é para que o profeta não vá além da sua dependência de Deus ao profetizar. Nada na sua declaração sugere que o que alguém disser além do que está de acordo com a sua fé é "profecia" genuína. Ao contrário, conforme explica Cranfield: "havia a possibilidade da falsa profecia; havia, também a possibilidade de a profecia verdadeira ser adulterada por acréscimos derivados de outra fonte que não a inspiração pelo Espírito Santo. Daí a necessidade de exortar os próprios profetas a profetizarem *kata tēn analogian tēs pisteōs* [*de acordo com a analogia da fé*]".[4]

Em suma, não acho nas Escrituras qualquer apoio, quer à definição da profecia como o *relato* da revelação quer para a profecia com erros. Isso não exclui necessariamente a manifestação da profecia na igreja hoje, mas, certamente, levanta

[3]A. T. Robertson, *Word picture in the New Testament*, New York: Harper & Brothers, 1930, p. 3.486.

[4]C. E. B. Cranfield, *A critical and exegetical commentary on Romans*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1979, p. 2.620.

questões no tocante a muita coisa que o continuísmo, em nossos dias, alega ser profecia.

6. Passando às considerações do dom de cura, concordo com a descrição geral de que Deus pode conceder de modo soberano a uma pessoa a capacidade de curar em determinada ocasião. O estudo de Tiago 5, no entanto, levanta algumas perguntas. Primeiro, não existem evidências pela manifestação do dom de cura nesse caso. A cura é resultado da oração de um grupo de presbíteros, sem nenhum indício de que a algum deles foi outorgado o dom de cura. A sugestão de que o dom de cura esteja vinculado ao dom da fé e de que "a oração feita com fé" em Tiago seja uma manifestação daquele dom é ainda mais problemática. Assumindo que (em harmonia com a ilustração pessoal de Storms) nem todos os presbíteros receberam o dom de cura, estes não receberam, tampouco, o dom da fé. Isso significa, portanto, que a oração de somente uma pessoa foi instrumental na cura? Por certo, Tiago pretende que entendamos que todos os presbíteros deviam orar "a oração da fé" e que a oração em conjunto seria eficaz.

O maior problema do estudo a favor do continuísmo do dom de cura (e também de outros dons milagrosos) é o uso inadequado do ministério de cura exercido por Jesus, conforme se vê na citação de Jack Deere. Sugerir que Deus atenderia às nossas orações compassivas e seria glorificado por meio das curas, assim como fazia por intermédio de Jesus, é desconsiderar completamente a significância das curas efetuadas por Jesus como milagres realizados para serem "sinais". Embora os evangelhos realmente façam menções freqüentes à compaixão de Jesus em relação às curas por ele realizadas, a ênfase bíblica predominante em referência a esses atos milagrosos é que atuavam como "sinais" para autenticá-lo como mensageiro da parte de Deus (v. Jo 20.30,31; At 2.22). Se o propósito primário da cura divina é a expressão da sua compaixão, como explicaremos a vasta maioria das ocasiões nas quais Deus não opta por curar milagrosamente? Teria ele sido menos compassivo nesses casos? Ou o que diremos a respeito do fato, reconhecido até mesmo por Storms, de que houve uma demonstração extraordinária de atividades milagrosas, inclusive curas, ligada a Jesus e aos apóstolos? Deus é mais compassivo em determinados momentos históricos do que em outros?

Deus pode realizar curas milagrosas hoje, e o faz mesmo. Mas sugerir que deseja mostrar compaixão por meio das curas milagrosas, semelhantes à de Jesus, deixa de levar em consideração todos os ensinos bíblicos relacionados aos milagres de Jesus. Deixa, também, de fornecer explicação satisfatória quanto à razão por que a igreja nunca experimentou atividades milagrosas semelhantes às de Jesus e não diz por que não está curando os aidéticos hoje de modo tão extensivo como Jesus curava os leprosos nos dias dele (como fica subentendido na citação de Deere).

7. Finalmente, no tocante ao dom de línguas, não entendo que a declaração do apóstolo de que as línguas são sinal para os incrédulos fale meramente a respeito "do resultado *negativo* do *abuso* das línguas...". Reconheço que é difícil determinar o que Paulo queria dizer com aquelas palavras. Mas parece certo que realmente ensinam alguma coisa a respeito do propósito divino das línguas, e não simplesmente a respeito do resultado de abuso na sua utilização. O continuísmo precisa, de alguma forma, encaixar essa declaração mais plenamente em sua teologia e na prática do dom de línguas.

Isso me leva à minha preocupação principal com relação ao debate em torno do dom de línguas. A proposição de que a função primária das línguas é a edificação de si mesmo é transmitida de várias maneiras, especialmente na oração particular e na vida devocional. A obra intercessória do Espírito em Romanos 8.26,27 é explicada como algo que envolve o dom de línguas. Conforme explico mais extensivamente no meu ensaio, é difícil perceber nas Escrituras esse enfoque no propósito das línguas. Primeiro, o ensino de Paulo a respeito da ajuda do Espírito na oração, em Romanos 8, certamente se aplica a todos os crentes. Se isso envolve falar em línguas, logo todos os crentes devem falar em línguas. A confiança plena, de acordo com o argumento de Storms — de que as línguas trazem "paz e alegria" (p. 224), de que são "profundamente [...] [útil] na [minha] vida de oração", de que servem "para aprofundar [...] [nossa] intimidade com o Senhor Jesus Cristo" e para aumentar nosso zelo na adoração (p. 230), além de nos deixar mais bem equipados para ministrar aos outros (p. 224) — sugere que, acima de tudo, as línguas servem para o crescimento espiritual pessoal.

Tudo isso é contrário à natureza das línguas como um dos "dons espirituais" que, segundo as Escrituras, se destinam à

edificação da comunidade, e não primariamente à edificação da própria pessoa, e são distribuídas entre os crentes, embora nem todos tenham o mesmo dom — ou seja, nem todos têm o dom de línguas (1Co 12.30). Essa última consideração, em especial, argumenta fortemente contra o propósito das línguas para o crescimento pessoal, pois certamente os meios da graça dados por Deus ao seu povo para que cresçam no relacionamento com ele estão igualmente disponíveis a todos.

O desejo que o defensor do continuísmo sente de experimentar tudo quanto Deus reservou para nós e de ver a manifestação da sua glória no presente mundo tenebroso é louvável. Mas sua abordagem, ao examinar todos os casos, que freqüentemente se encontra em seus estudos sobre os dons milagrosos hoje, na minha opinião, não pode ser plenamente sustentada. Tanto as Escrituras quanto a experiência sugerem que havia algo diferente na era da fundação da igreja, e esse fato deve ser considerado em relação aos fenômenos milagrosos.

Réplica

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICA

a C. Samuel Storms

Douglas A. Oss

O dr. Storms escreveu um ensaio excelente dentro do arcabouço da Terceira Onda que, em sua maior parte, está alinhado com o pentecostalismo. Existem poucas áreas, somente, nas quais discordamos, e para esses pontos de vista ofereço aqui respostas breves.

1. A terminologia. O dr. Storms rejeita a doutrina pentecostal do batismo no Espírito, mais por causa de sua terminologia do que por sua substância (p. 185). Sugere o rótulo alternativo de "cheio do Espírito" para essa obra de revestimento de poder. Os pentecostais já empregam "plenitude do Espírito Santo" como sinônimo do batismo no Espírito, mas sustentam que o emprego distintivo por Lucas da expressão em Atos 1.6-8 como programa para o livro inteiro justifica o emprego da frase "batizado no Espírito" no sentido de revestimento de poder.

2. Storms declara que não existe imperativo no NT para os crentes serem batizados no Espírito Santo. Minha sugestão aqui é a mesma dada como resposta ao dr. Saucy. Considere o que os pentecostais dizem a respeito da interpretação de Lucas—Atos e Paulo. Primeiro, o gênero literário da narrativa expressa os imperativos de modo diferente de uma carta. Qual seria o significado em Atos 1.6-8, quando Jesus diz aos discípulos que o cumprimento da profecia do Batista está se agigantando no horizonte e que devem esperar em Jerusalém até receberem *poder* (*dynamis*), quando o Espírito Santo vier sobre eles? E qual teologia é comunicada mediante o cumprimento dessa promessa por

todo o restante de Atos? Não se trata do equivalente narrativo de um imperativo? Lembre-se do sermão de Pedro: "Pois a promessa é para vocês, para os seus filhos e para todos os que estão longe, para todos quantos o Senhor, o nosso Deus, chamar" (At 2.39). Em segundo lugar, precisamos admitir que Lucas tinha licença para explicar o cumprimento salvífico-histórico em suas próprias palavras, e não tentar importar a teologia de Paulo e a sobrepor, de modo antinatural, em Lucas—Atos. A harmonização deve acontecer somente depois de as diversidades divinamente ordenadas serem entendidas, e a agenda de Lucas enfatiza o poder carismático do Espírito. Impor um teste de linguagem epistolar a uma narrativa não é hermenêutica sadia.

3. Storms, baseando-se parcialmente no seu ponto de vista de que o NT não contém nenhum imperativo a favor do batismo pentecostal no Espírito, assevera que a experiência subseqüente do estar cheio do Espírito Santo "não se trata tanto de uma experiência dramática ou decisiva que se estabelece para sempre, mas de uma apropriação diária" (p. 186). Embora os pentecostais não argumentem que o batismo no Espírito sejas uma experiência de uma vez para sempre, que estabeleça as coisas de modo definitivo, não aceitaríamos também uma descrição do revestimento de poder, quer a experiência inaugural quer uma experiência adicional (e.g., At 2.4s.; 4.31), que o defina como algo menos do que dramático e decisivo. É só considerar algumas poucas declarações de Atos: "Estes homens não estão bêbados, como vocês supõem" (At 2.15); a multidão que se reuniu "ficou perplexa", "atônitos e maravilhados" (2.6,7,12); "Depois de orarem, tremeu o lugar em que estavam reunidos; todos ficaram cheios do Espírito Santo e anunciavam corajosamente a palavra de Deus" (4.31). Isso, juntamente com a natureza das manifestações em Corinto, leva os pentecostais a definir esse derramamento em termos mais dramáticos do que o dr. Storms. Além disso, a experiência inaugural que introduz a pessoa, pela primeira vez, no âmbito do poder do Espírito Santo é notavelmente intensa, dramática e decisiva. Abre o portão, mas não determina todas as coisas para sempre. O dr. Storms tem razão em enfatizar a necessidade de sempre buscar, novamente e *diariamente*, a Deus e a presença e o poder do Espírito Santo.

Fundamentado nas evidências salvífico-históricas, existe justificativa bíblica sólida para entender que o revestimento de poder é obra do Espírito, distinta da regeneração e da santificação.

O modo de o dr. Storm entender o NT leva-o a aceitar esse princípio, embora suas definições sejam um pouco diferentes das minhas (p. 186-191). Terminologia à parte, seu argumento é persuasivo para a realidade das experiências regulares do poder espiritual na vida cristã, distintas da regeneração ou da santificação.

4. Quanto ao cessacionismo, só quero dizer "Amém" ao que o dr. Storms escreveu a respeito desse assunto. Encorajará os que já concordam e persuadirá muitos que não concordam.

1

O ponto de vista

Cessacionista

RICHARD B. GAFFIN JR.

2

O ponto de vista

Aberto, porém cauteloso

ROBERT L. SAUCY

3

O ponto de vista da

Terceira Onda

C. SAMUEL STORMS

4

O ponto de vista

Pentecostal/ Carismático

DOUGLAS A. OSS

O ponto de vista

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO

DOUGLAS A. OSS

A. INTRODUÇÃO

A mudança na comunidade evangélica no que diz respeito aos dons milagrosos alcançou proporções dramáticas até o fim da década de 1980.[1] Embora existissem indícios durante as duas décadas anteriores, muitos pentecostais não se davam conta de quão penetrante essa mudança revelaria ser. Mesmo com a publicação anterior dos livros de Wayne Grudem sobre profecia e *Showing the Spirit* de D. A. Carson, ou com acontecimentos tais como a saída de Jack Deere do Seminário Teológico de Dallas em razão de sua própria mudança de paradigmas espirituais e teológicos (descrita pormenorizadamente pelo seu testemunho publicado em *Surpreendido pelo poder do Espírito*),[2] muitos pentecostais ficaram surpreendidos com a extensão da mudança. Com as posições históricas menos entrincheiradas, raiou dentro dos maiores setores da comunidade pentecostal o reconhecimento de que agora haveria maiores oportunidades para o diálogo com evangelicais não-carismáticos. A presente obra confirma

[1]Por exemplo, o tema da reunião anual em 1989 do Grupo de Teologia Evangélica da Sociedade de Literatura Bíblica foram os dons espirituais e os milagres. Nos debates em plenário, ficou evidente o abandono geral do cessacionismo por todos ali presentes.

[2]Wayne Grudem, *The gift of prophecy in 1Corinthians*, Washington, Univ. Press of America, 1982; *The gift of prophecy in the New Testament and today*, Westchester: Crossway, 1988; D. A. Carson, *Showing the Spirit*: a theological exposition of 1Corinthians 12—14, Grand Rapids: Baker, 1987; Jack Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

a inclusão do evangelicalismo mais amplo quanto a essa questão — cinco evangélicos provenientes de estruturas teológicas diferentes estão cooperando na produção de um livro cujo assunto são os dons milagrosos.

O presente capítulo expõe uma posição típica do pentecostalismo clássico.[3] É verdade que o pentecostalismo não é monolítico quanto à teologia; realmente, existe muita diversidade no movimento pentecostal. Mas como meu próprio arcabouço é o do pentecostalismo clássico, as conclusões do presente capítulo refletirão, de modo geral, a opinião majoritária, embora alguns dos métodos talvez não se associem a ela (e.g., a abordagem salvífico-histórica). Além disso, será observada a posição carismática para algumas áreas fundamentais da doutrina, especialmente nos casos em que os carismáticos sustentam uma posição diferente dos pentecostais clássicos. Começaremos, agora, com considerações sobre "segundas experiências" e se existe, ou não uma experiência pós-conversão com o Espírito que os cristãos devem buscar.

B. DAS SEGUNDAS EXPERIÊNCIAS

Há alguns anos, durante um debate em ambiente privado, porém em uma situação formal, em mesa redonda, um estudioso cessacionista pediu que eu justificasse a definição pentecostal da frase "batismo no Espírito Santo", pois esta sempre fora bem definida como "conversão" na história da teologia. Depois da minha resposta, houve uma discussão animada a respeito de várias questões correlatas, muitas das quais também estão sendo retomadas na presente obra. A pergunta inicial que me foi apresentada naquele fórum, no entanto, merece atenção especial já no início do presente ensaio, pois ilustra um aspecto igualmente importante que se deve ressaltar nesse contexto. Especificamente, debates a respeito da validade das experiências de não-conversão no Espírito não devem

[3]Não seria possível me referir em notas de rodapé aos milhares de debates que já tive com colegas no decurso dos anos. Minhas opiniões foram formadas em uma comunidades de pastores e estudiosos pentecostais, especialmente entre meus estimados colegas dos do corpo docente da Central Bible College, no passado e no presente. A eles, o devido crédito por quaisquer contribuições positivas que meu ensaio venha a fazer a esse debate. Por quaisquer falhas, assumo pessoalmente a culpa.

deteriorar-se em debates referentes ao sentido dos termos, no tocante às definições da terminologia técnica teológica. Essa questão é demasiadamente importante para ser perdida de vista pelo dialogar por entre as grades doutrinárias e as terminologias de outros participantes do debate. Independentemente da etiqueta teológica de semelhantes experiências, permanece a pergunta: Existem experiências do Espírito diferentes da regeneração, e/ ou são subseqüentes a ela?.

I. O pentecostalismo é realmente um movimento da Segunda Bênção?

A primeira objeção que freqüentemente surge quanto à teologia pentecostal é a ênfase que esta coloca na obra do Espírito na vida do crente, que o reveste de poder, *subseqüentemente à salvação.* Essa ênfase é, muitas vezes, caracterizada, erroneamente e sem qualquer critério, pelos seus oponentes de teologia "da Segunda Bênção".[4] Os que se mostram preocupados

[4]Nessa questão, é necessário distinguir entre os ramos pentecostal e holiness do movimento. Os ramos holiness do pentecostalismo são movimentos clássicos da segunda bênção, herdeiros teológicos dos reavivamentos holiness/ wesleyano do século XIX (v. D. W. Dayton, *Theological roots of pentecostalism* [Grand Rapids: Zondervan, 1987], p. 35-60). Nas tradições pentecostal/holiness, a santificação é considerada uma experiência, definitiva após a conversão, que resulta na santificação plena e na erradicação da natureza pecaminosa, seguida pelo batismo no Espírito Santo. Essas ramificações são menores do que as tradições pentecostais não-wesleyanas. Em nossas considerações, empregaremos o termo "pentecostal" para distinguir do pentecostal/holiness. Os grupos pentecostais (e.g., A Igreja de Deus em Cristo e As Assembléias de Deus), embora tenham sido fortemente influenciados em certos aspectos pelos reavivamentos pentecostal/ holiness (da santidade) no século XIX, são teologicamente mais próximos dos conceitos evangélicos dos reformados quanto à santificação e à "Segunda Bênção". V. E. L. Waldvogel, The 'overcoming life: a study of the Reformed evangelical origins of pentecostalism (dissertação Ph.D., Universidade de Harvard, 1977), p. 1-7, 25, *passim.* As conclusões de Dayton são por demais generalizadas no tocante ao pentecostalismo e ao evangelicalismo mais amplo, ao adotar a opinião de que a influência principal no pentecostalismo, em todos os lugares, foi o metodismo da Segunda Bênção (e.g., o metodismo não era exclusivamente da Segunda Bênção). Muitos dos primeiros líderes das Assembléias de Deus provinham de outras tradições, sendo o principal deles Eudorus N. Bell, primeiro presidente do Concílio Geral das Assembléias de Deus, antes pastor batista do Sul. É impossível medir sua influência, mas certamente não foi maior do que a de qualquer pessoa, individualmente, do seu tempo. Como exemplificação breve, consideremos só mais dois: J. W. Welch (terceiro presidente do Concílio Geral das Assembléias de Deus de 1915 a 1920), e D. W. Kerr (fundador e pastor influente). Ambos eram pastores da Aliança Cristã e

com semelhante teologia estão defendendo a doutrina bíblica de que o crente recebe o Espírito no momento da salvação, e rejeitam um conceito que consideram mal-definido, o qual refere-se à eficácia da salvação. Na realidade, é muito comum o equívoco de acusar o pentecostalismo de negar que os crentes não-pentecostais receberam o Espírito. Que eu saiba, nenhum pentecostal clássico sustenta o ponto de vista de que o Espírito não é recebido na salvação (o que seria uma clara contradição às Escrituras). Os que crêem em Cristo também têm o Espírito que neles habita; se alguém não tem o Espírito, é porque não é, realmente, de Cristo. Além disso, não se trata do recebimento parcial da pessoa do Espírito; é algo absoluto e completo (v. Rm 8.14,9-17; Gl 3.1-5; 4.6; Ef 1.13,14).

Quando os pentecostais falam em "receber" o Espírito como uma experiência após a conversão, estão falando da obra do Espírito que reveste o crente com poder no sentido carismático, para o testemunho e para o serviço. Nessa questão, é necessário esclarecer vários aspectos.

1) Reiterando o que foi declarado acima, não quer dizer que alguns crentes estejam sem o Espírito.[5]

2) A ênfase na experiência após a conversão (ou, dentro do pentecostalismo, a subseqüência) não envolve *necessariamente* um lapso de tempo entre a regeneração e a "plenitude" (v. At 8.12-16, em que houve alguma demora entre a salvação e o recebimento da plenitude; 10.44-47, em que tudo começou como parte de um só conjunto de eventos), mas, pelo contrário, a separação teológica entre essas duas obras do Espírito — uma que transforma o íntimo (regeneração/santificação, e.g., Rm 8.1-11; Gl 3.1-5; 4.6; 5.16-26) e outra que outorga poder (fortalecedora/carismática, e.g., 1Co 12—14).[6] A remissão dos

Missionária que trouxeram consigo as tradições reformadas de A. B. Simpson e R. A. Torrey. Waldvogel é mais exato em sua descrição das tendências teológicas evangélicas que influenciaram o pentecostalismo e na identificação das doutrinas cujas influências se arraigaram dentro do movimento (v., e.g., The 'overcoming life', p. 22-43).

[5]Myer Pearlman, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, São Paulo: Vida, p. 305-8. Pearlman é um representante típico dos teólogos pentecostais antigos.

[6]Os pentecostais não estão isolados quanto ao seu conceito de uma experiência adicional à conversão, ou seja, a do revestimento do poder. Martyn Lloyd-Jones acreditava que havia uma experiência de revestimento de poder, diferente da conversão, que chamava de batismo no Espírito Santo. V. Tony Sargent, *The sacred anointing*: the preaching of Martyn Lloyd-Jones, Wheaton: Crossway, 1994, p. 39-101, esp. p. 40-2.

pecados precisa vir em primeiro lugar, mas nem sempre existe um lapso de tempo discernível entre a conversão e o batismo no Espírito. Na realidade, os pentecostais têm enfatizado historicamente que essa experiência está disponível desde o momento em que o Espírito Santo passa a habitar no crente, e em seus testemunhos falam, muitas vezes, em terem sido tanto salvos quanto batizados no Espírito Santo de uma só vez, ao atenderem ao convite para receber a salvação. Talvez uma expressão apropriada do conceito pentecostal seja uma "experiência adicional à conversão".

3) Os pentecostais não acreditam que ser batizado no Espírito Santo é uma experiência definitiva de revestimento de poder. A verdade é que têm historicamente enfatizado a necessidade de serem "reabastecidos", expressão tradicional que indica que a obra do Espírito Santo para o revestimento de poder, com suas diversas manifestações, acontece repetidas vezes na vida do crente.[7]

Resumindo, se o pentecostalismo realmente é um movimento da segunda bênção depende da definição adotada. A pneumatologia pentecostal não inclui a "Segunda Bênção", definida pelo reavivamento da santidade no século XIX como uma obra de santificação ou de revestimento definitiva, mas, sim, uma posição que está mais próxima do conceito de "muitos preenchimentos"[8], mas sem ser idêntica a ela. O batismo no Espírito Santo, conforme muitos pentecostais o têm definido na sua teologia sistemática, é a primeira experiência da obra do Espírito para o revestimento de poder, que inaugura uma vida caracterizada por unções contínuas do Espírito. Não é da natureza "uma vez por todas", como a regeneração. Além disso, do Espírito no revestimento está disponível ao crente desde o momento da fé, sem ser necessária nenhuma espera e sem a condição prévia de atingir determinado patamar de santificação.[9]

No entanto, se definimos a teologia da Segunda Bênção como a idéia de que os crentes têm experiências que são diferentes da regeneração/ santificação, e que essas experiências são obras

[7]Pearlman, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, p. 315-6

[8]Provavelmente por causa da influência de A. B. Simpson, R. A. Torrey e seus associados.

[9]Nas tradições holiness, a santificação inteira é a condição prévia necessária para o batismo no Espírito Santo.

distintas do Espírito (cuja natureza é habilitadora), teologicamente separáveis da conversão e inaugurada pelo batismo no Espírito Santo (conforme é definido no pentecostalismo), nesse caso, o pentecostalismo é um movimento da Segunda Bênção. Como pentecostal, minha percepção é que nossa pneumatologia inclui uma primeira, uma segunda, uma terceira, uma quarta e tantas outras unções. Em outras palavras, estar cheio do Espírito é tão característico da vida cristã quanto a santificação.

De qualquer forma, o próprio NT descreve "preenchimento" como uma experiência pós-conversão, assim como ordena o crente a "encher-se" do Espírito, subseqüentemente à salvação. Em Atos 4.31, o mesmo grupo presente no dia de Pentecoste "ficou cheio" (*eplesthesan,* o mesmo verbo e forma utilizada em 2.4) do Espírito Santo de novo, e a partir de então pregaram com ousadia e realizaram pelo menos um sinal milagroso (v. tb. At 4.8; 6.3,10; 7.55; 10.19,38; 13.1-4,9,52).[10] E Paulo exorta os efésios: "Deixem-se encher [continuamente] pelo Espírito" (Ef 5.18) e aos coríntios que profetizassem, curassem, falassem em línguas etc. (1Co 12—14). A questão em debate no tocante à legitimidade das experiências fora da conversão reduz-se, portanto, a saber que tipos de experiências são essas, não se existem experiências diferentes da salvação. Para construirmos um ponto de vista pentecostal quanto a essa questão, voltamo-nos agora a um panorama bíblico-teológico da obra do Espírito, inclusive a consideração das diferenças entre as apresentações feitas por Paulo e por Lucas.[11]

[10]Se é verdade que as experiências em At 2 não podem ser repetidas para aquele grupo étnico específico, por que temos 4.31? Além disso, se a linguagem em At 2 descreve a salvação, os crentes em At 4.31 estão sendo salvos de novo? Outra verdade a ser considerada é esta: 4.31 tem o mesmo verbo e basicamente a mesma sintaxe que 2.4. Parece-me que, se Lucas estivesse com o propósito de distinguir entre a natureza dos dois eventos, não os teria escrito com o emprego de linguagem idêntica. Mas Lucas não tem o propósito de distinguir entre os dois eventos. Ao contrário, em 4.31, está apresentando mais relatos do mesmo tipo de obra pelo Espírito — sua unção para o poder espiritual.

[11]As duas obras distintas do Espírito eram um aspecto comum da apologética pentecostal antiga, mas ninguém desenvolveu a metodologia de modo consistente e explícito nos primeiros anos do movimento (v. Gary B. McGee, Early pentecostal Hermeneutics, em *Initial evidence,* G. McGee, org. [Peabody, Hendrickson, 1991], p. 96-118). Foi o dr. Anthony D. Palma quem, como estudante pós-graduado durante a década de 1960 e o início da década de 1970, primeiro desenvolveu as evidências bíblico-teológicas de modo sistemático e detalhado (infelizmente para o mundo erudito, sua obra ainda não foi publicada).

2. Panorama bíblico-teológico da obra do Espírito

Embora possa soar anacrônico, a pneumatologia pentecostal baseia-se na abordagem salvífico-histórica à teologia bíblica. Embora seja verdade que a abordagem salvífico-histórica não faça explicitamente parte da história da hermenêutica pentecostal, não deixou de ser a abordagem intuitiva adotada pelos pente-costais antigos, ao excogitarem as implicações do plano de Deus que se desdobra, conforme revelado, por exemplo, em Joel 2.28-32 e seu cumprimento em Atos. Na hermenêutica pentecostal contemporânea, o método salvífico-histórico tornou-se explícito, e permanecerá sendo a abordagem fundamental do futuro, porque demonstra organicamente a validade da pneumatologia pentecostal. Portanto, nosso panorama seguirá as linhas salvífico-históricas, ao fazermos a comparação entre as obras habilitadoras e transformadoras do íntimo, com o propósito de descobrir se é válido hoje buscar o "revestimento de poder" da parte do Espírito.[12]

Sua erudição cuidadosa e pormenorizada demonstrou as distinções, no AT, entre as duas obras fundamentais do Espírito, bem como as diversidades entre a pneumatologia de Paulo e Lucas. Na realidade, suas preleções sobre as diferenças entre a ênfase na "transformação do íntimo" em Paulo e a ênfase no "revestimento de poder" em Lucas deitou os alicerces para a posterior erudição pentecostal no tocante ao assunto. Minhas próprias apostilas provêm de vários cursos, de 1976 a 1979, no Seminário Teológico das Assembléias de Deus em Springfield, Missouri, The Holy Spirit in the New Testament Church; New Testament theology e Greek exegesis: 1Corinthians 12—14. Depois da obra seminal do dr. Palma, ninguém acrescentou, substancialmente, coisa alguma a esse debate além dos seus discernimentos originais. Alguns pormenores foram preenchidos, tais como uma análise mais exaustiva do contexto da linguagem idiomática de Lucas, que se acha na LXX (Roger Stronstad, *The charismatic theology of Luke* [Peabody, Hendrickson, 1984]; mas o certo é que Palma realmente incluiu dados bastante substanciais do contexto na LXX em suas preleções). Mais recentemente, novos métodos têm sido usados, tais como as abordagens literárias a Lucas—Atos (e.g., Donald Johns, Some new directions in the Hermeneutics of classical pentecostalism's doctrine of initial evidence, em *Initial evidence*, p. 145-67).

[12]A frase "revestimento do poder" foi cunhada no pentecostalismo primitivo como sinônimo para batismo no Espírito Santo e tornou-se uma expressão popular (v. Pearlman, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, p. 308-13). Manteremos em pendência a questão do cessacionismo, assim como a questão mais ampla dos dons milagrosos durante os últimos dias, até a próxima seção de nosso ensaio, embora a própria matéria bíblica coincida parcialmente com esse tópico.

a. A obra do espírito no período do Antigo Testamento

A primeira questão a considerar é se existe uma obra habilitadora do Espírito no período do AT diferente da obra que transforma o íntimo. Na realidade, a obra do Espírito que reveste de poder é muito mais evidente do que a que transforma o íntimo. Por exemplo, indivíduos selecionados são ungidos pelo Espírito para profetizar (e.g., Nm 11.24-27; 1Sm 10.6,10; 19.20; 2Sm 23.2; 1Cr 12.18; 2Cr 20.14-17; 24.20; e por todos os escritos proféticos), realizar façanhas milagrosas (Jz 14.6,19; 15.14-17; 1Rs 18.12), exercer poder espiritual na liderança (Jz 3.10; 6.34; 11.29; 1Sm 16.13) ou simplesmente cumprir os deveres que lhes são determinados na casa de Deus (Êx 35.30-35). Além disso, em numerosas narrativas de milagres, em que não há menção explícita ao Espírito, os agentes humanos são profetas cuja qualificação definitiva é a unção pelo Espírito (e.g., 1Rs 17.17-24; 18.16-46; 2Rs 2.19-22; 4.17). A obra habilitadora do Espírito era limitada a certos indivíduos escolhidos e na maioria dos casos "veio sobre" eles por um período relativamente breve de tempo, para um propósito específico (e.g., a profecia, o livramento). O AT prevê que essa obra do Espírito na era nova será democratizada na família de Deus, aspecto que exploraremos a seguir.

Além desses incidentes da atividade carismática do Espírito, também achamos no AT evidências da sua obra de transformação do íntimo, cujo resultado era a conformidade moral com a vontade de Deus. É questão passível de debate se o AT apresenta explicitamente o Espírito como transformador da natureza humana nesse período. Existem casos nítidos em que fica subentendida a obra transformadora do Espírito. Por exemplo, Deus ordena aos israelitas que circuncidem o coração (Lv 26.41; Dt 10.16; v. Rm 2.28,29); declara-se que os israelitas entristeceram o Espírito Santo de Deus no deserto com sua rebelião (Is 63.10,11); o AT assevera repetidas vezes que Deus honra o espírito humilde e contrito (e.g., 2Sm 22.28; 2Rs 22.19; 2Cr 7.14; Sl 25.9; 51.17; Is 57.15; 66.2); o Espírito oferece tanto instrução moral quanto orientação (Ne 9.20; Sl 143.10).

Além disso, Deus ordena que os membros da casa de Israel se livrem da imoralidade e adquiram um novo coração e um novo espírito (Ez 18.31). Davi expressa desejo semelhante, ao pedir um um coração novo em sua oração de arrependimento

pelo caso com Bate-Seba (Sl 51.10,17; observe a associação desse pedido com a unção de Davi pelo Espírito no v. 11). Mas a transformação interior, exigida por Deus e também desejada por Davi, não é descrita como uma experiência universal entre o povo de Deus nesse período. Melhor do que isso, o AT antegoza uma era futura durante a qual a obra transformadora do Espírito se tornará uma realidade universal entre o povo de Deus. Devemos, portanto, considerar também a evidência do AT à luz de sua natureza preparatória, ao expressar a esperança de um cumprimento futuro, cumprimento que é levado a efeito no NT, tanto no tocante à transformação interior quando ao revestimento do poder.

b. A previsão no Antigo Testamento da obra futura do Espírito

No que diz respeito à obra do Espírito para revestir de poder, o AT claramente prepara o caminho para os "últimos dias", quando, o poder carismático do Espírito será universalizado entre o povo de Deus.[13] O Espírito como unção profética,[14] já não mais restringido a poucos indivíduos selecionados, será recebido, no futuro, por todos os membros do Reino de Deus.

Essa esperança é expressa pela primeira vez por Moisés em Números 11.29. Moisés se cansara de arcar com a responsabilidade exclusiva de ser líder dos israelitas rebeldes, e apelou ao Senhor para ser liberto desse fardo, que envolvesse a própria morte (11.10-16). Deus lhe mandou escolher setenta dentre as autoridades de Israel e reuni-las na Tenda do Encontro, onde, conforme prometeu o Senhor, "eu descerei e falarei com você; e tirarei do Espírito que está sobre você e o porei sobre eles. Eles o ajudarão na árdua responsabilidade de conduzir o povo, de modo que você não tenha que assumir tudo sozinho" (v. 17). Depois de as autoridades designadas terem se reunido, "o SENHOR desceu na nuvem e lhe falou, e tirou do Espírito que estava sobre Moisés e o pôs sobre as setenta autoridades. Quando o Espírito veio sobre elas, profetizaram, mas depois nunca mais tornaram a fazê-lo" (v. 25).

[13]*Há consenso geral de que a esperança do AT para esse derramamento prepara o caminho para o preenchimento do Espírito no NT.*

[14]Isso é verdadeiro mesmo com relação ao Messias; v. Is 61.1,2*a*, citado em Lc 4.18,19.

O propósito dessa unção era designar as setenta autoridades para os papéis de liderança, assim como dar início a essa função, que aliviaria o fardo de Moisés. A profecia funcionou como "sinal" de que realmente foram assim designados e ungidos.[15]

Mas o Espírito também veio sobre Eldade e Medade, duas autoridades que não foram selecionadas entre as setenta, e esses dois homens profetizaram no acampamento. Diante do pedido queixoso de Josué, que pretendia impedi-los de profetizar, Moisés disse: "Você está com ciúmes por mim? Quem dera todo o povo do SENHOR fosse profeta e que o SENHOR pusesse seu Espírito sobre eles!" (v. 29). Portanto, a narrativa expressa uma experiência carismática universalizada na qual não existe controle meramente humano sobre a atividade do Espírito, mas, sim, liberdade para o Espírito vir sobre todos quantos quiser.[16] Esse desejo de Moisés é, também, um presságio de final expansão canônica na predição de Joel de que "todos os povos" virão um dia a profetizar.

A esperança da universalização da atividade carismática adota uma forma mais específica em Joel 2.28-32. Depois de um período de juízo (2.11) e de arrependimento (2.12-17), Israel será restaurado (2.18s.). Como parte dessa restauração, Deus "derramará" (heb. *shāfaḳ;* LXX *ekcheō)* seu Espírito sobre todos os povos (v. 28*a*,29*b*), e o resultado será atividade carismática universalizada (v. 28*b*,29; e.g., filhos, filhas, velhos, jovens e até mesmo servos) e "maravilhas no céu e na terra" (v. 30,31*a*), antes do "dia do SENHOR" (v. 31*b*).[17] Durante esse período, todo aquele que invocar o nome do Senhor, e a quem o Senhor chamar, será salvo (v. 32). Em contraste com a era antiga, em que a obra do Espírito que reveste de poder era restrita a indivíduos selecionados, o derramamento do Espírito Santo nessa era futura se estenderá à totalidade do povo

[15]V. S. B. Parker, Possession trance and prophecy in pré-exilic Israel, VT 2B (1978), p. 271-85, esp. p. 276-7.

[16]Parker, p. 279-80, argumenta que a narrativa representa tentativas da liderança tradicional para controlar a atividade profética dos que não eram oficialmente reconhecidos como profetas. Assim também Martin Noth, *Numbers* (Philadelphia: Westminster, 1968), p. 90. A ideologia da própria narrativa, conforme expressa na repreensão que Moisés dirigiu a Josué, opõe-se a semelhante controle.

[17]Observe o emprego cuidadoso de *ekcheō* em Atos, na LXX, tanto na citação de Joel (At 2.17,18) e nas descrições posteriores (2.33; 10.45).

de Deus e será caracterizada pela obra do Espírito para revestir de poder.[18]

O AT também prevê a obra futura do Espírito na transformação do íntimo. As evidências que passamos em revista acima no tocante à circuncisão do coração e da obra do Espírito para transformar a natureza humana no período do AT (e.g., Lv 26.41; Dt 10.16; Ne 9.20; Sl 143.10; Is 63.10,11) prenunciam a expansão canônica desse aspecto da obra do Espírito na esperança expressada pelos profetas. Jeremias prevê o dia em que o Senhor fará uma nova aliança com seu povo, e nessa ocasião porá na mente deles a sua lei e a escreverá no coração de seus servos (Jr 31.31-34, esp. 33; v. Hb 8.7-13). Ezequiel prevê especificamente essa transformação futura como obra do Espírito. Segundo sua descrição, essa era nova será um período no qual Deus colocará "um novo espírito" no seu povo e lhe dará um novo coração para seguir a sua lei (Ez 11.19,20). Essa transformação moral será também levada a efeito pelo próprio Espírito de Deus, passando a residir em cada indivíduo (36.26,27; 37.14). A esperança da regeneração, portanto, foi estabelecida mediante a promessa do Espírito que habita no íntimo.

Em suma, o AT contém duas funções primárias do Espírito Santo, uma que reveste de poder e outra que transforma o íntimo. 1) Os relatos que descrevem o revestimento de poder pelo Espírito retratam, de modo consistente, a capacitação de indivíduos selecionados para profetizar, para realizar milagres, para livrar ou para cumprir quaisquer outros serviços que lhes forem determinados. O AT também prevê uma era nova em que essa operação do Espírito será universalizada entre o povo de Deus, sem ficar restrita a uns poucos selecionados, e que continuará a ser caracterizada por manifestações carismáticas. 2) O Espírito transforma a natureza humana e leva a efeito a circuncisão do coração e a obediência à lei de Deus. O cumprimento dessa obra do Espírito também é previsto no AT, a era na qual Deus colocará seu Espírito no seu

[18]Assim também Douglas Stuart, *Hosea—Jonah*, WBC (Waco, Tex.: Word, 1987), p. 260-1. Explica: "Na era nova, a *totalidade* do povo de Deus terá *tudo* quanto precisa do Espírito de Deus. A era antiga caracterizava-se pela influência seletiva e limitada do Espírito sobre *alguns* indivíduos: determinados profetas, reis etc. Mas, por meio de Joel, o povo está recebendo notícias de um novo modo de viver, no qual todos podem ter o Espírito".

povo e lhe dará novo coração e nova mente, nos quais estará escrita a sua lei.

Agora passemos a considerar o NT, que revela como a obra prometida do Espírito foi cumprida em Cristo e no corpo deste, a igreja.

c. *O cumprimento da obra do Espírito no Novo Testamento*

No NT, as duas obras do Espírito continuam, mas agora na plenitude cristológica. Não precisamos demonstrar aqui o cumprimento, no NT, da obra do Espírito Santo na transformação do íntimo das pessoas; qualquer introdução-padrão à teologia trata com eficiência esse assunto, que não é uma questão em debate entre evangélicos pentecostais e não-pentecostais. Os dois grupos concordam que o lavar regenerador é a experiência transformadora na salvação e que o Espírito que em nós habita é definitivo para o cristão (e.g., Rm 8.9; Tt 3.5-7). Cristo, ao cumprir a esperança expressa no AT — a obra do Espírito que habita nos crentes — tornou disponível a todos quantos nele têm fé o novo nascimento pelo Espírito (e.g., Jo 3.5-8).

Antes, nosso propósito é descobrir se existe, também, uma experiência no Espírito que revista o cristão de poder, distinta da regeneração, que é apresentada no NT como o cumprimento da esperança da era nova do Espírito, prevista no AT. Os debates sobre esse aspecto da pneumatologia giram inevitavelmente em torno das ênfases, distintas, que se encontram na literatura de Lucas e em partes das espístolas de Paulo.

D. A. Carson escreveu o seguinte, ao avaliar a abordagem de Roger Stronstad à distinção entre as pneumatologias de Paulo e de Lucas:

> Se Lucas e Paulo desenvolvem teologias complementares, é uma coisa (e.g., se Paulo ressalta uma só conversão, mas não exclui o revestimento de poder espiritual depois da conversão, Lucas ressalta esse último); mas se Lucas e Paulo desenvolvem teologias contraditórias entre si, é coisa completamente diferente (e.g., se Paulo não permitir qualquer forma de teologia da Segunda Bênção, mas Lucas insistir nela). Semelhante polaridade talvez agrade aqueles participantes da mentalidade moderna que vê no NT uma coletânea de teologias diversas e, até mesmo, mutuamente contraditórias, em que o cânon fornece a *gama* de opções permissíveis, mas o preço a pagar é alto. Já não se pode, nesse caso, falar da teologia

> canônica em sentido holístico. Pior ainda, as teologias mutuamente contraditórias não podem ser todas verídicas, e, nesse caso, nem sequer poderíamos dizer que o cânon estabelece a gama permissível de teologias, pois uma — ou mais — deve forçosamente ser falsa.[19]

A advertência de Carson no tocante à tese de Stronstad é, ao mesmo tempo, uma advertência a respeito da abordagem pentecostal histórica às diferenças canônicas entre as duas obras do Espírito, posto que, durante décadas, os pentecostais têm incluído em sua pneumatologia as diferenças entre Paulo e Lucas.[20]

A pura verdade é que a primeira declaração de Carson (a respeito de Lucas e Paulo desenvolverem teologias complementares entre si) é exata com relação ao pentecostalismo clássico; isto é, embora Paulo e Lucas tenham ênfases diferentes quanto à natureza da obra do Espírito, nenhuma delas exclui teologicamente a outra.[21] Além disso, a abordagem antitética

[19]D. A. Carson, *Showing the Spirit*, Grand Rapids: Baker, 1987, p. 151, comentando a respeito da obra de Roger Stronstad, *The charismatic theology of Luke*.

[20]V., e.g., Pearlman, *Knowing the doctrine of the Spirit*, p. 290-320; Palma, Holy Spirit.

[21]Cf. Robert Menzies, The development of early Christian pneumatology with special reference to Luke-Acts, dissertação de Ph.D, Universidade de Aberdeen, 1989 (posteriormente publicada: JSNT Sup 54 [Sheffield: JSOT Press, 1991]; minhas citações são tiradas da dissertação original). Menzies argumenta que a pneumatologia de Lucas "exclui" quaisquer aspectos soteriológicos da obra do Espírito e assim exclui, teologicamente, o conceito de Paulo da obra do Espírito na salvação (p. 309). Na realidade, argumenta que a pneumatologia soteriológica era desconhecida em outros setores da igreja primitiva antes de 70-80 d.C. (p. 310) e que "nem Lucas nem a igreja primitiva atribuem relevância soteriológica ao dom pneumático de modo análogo a Paulo" (p. 37; perguntamo-nos, então: como fica a declaração do próprio Jesus em Jo 3.5-8?). Conclui, também, que "Lucas, segundo parece, não conhecia as epístolas de Paulo" (p. 310). De modo inverso, a pneumatologia de Paulo exclui a perspectiva de Lucas. Portanto, no tocante a At 19.1-6, Menzies argumenta que Paulo nunca perguntaria, e nem poderia ter perguntado aos discípulos efésios que achamos nesse texto, porque nunca teria concebido que alguém pudesse ser salvo sem ter recebido o Espírito (p. 262-8, esp. p. 268; aqui, Menzies não distingue entre receber o Espírito como "regenerador", por um lado, e como "unção", por outro). Portanto, segundo Menzies, o diálogo em At 19.1-6 é uma "construção de Lucas"; "Paulo, por certo, teria relatado a história de modo diferente" (p. 268); e "Paulo não teria — nem poderia, segundo acredito — ter interpretado e narrado" os eventos em At 19.1-6 conforme são apresentados por Lucas (essa última declaração está em R. Menzies, Coming to terms with an evangelical heritage-part 2: pentecostals and evidential tongues. *Paraclete* 28 [1944], p. 4).

que Carson descreve não caracteriza nem Stronstad, nem o pentecostalismo histórico. A advertência de Carson a respeito da autoridade e infalibilidade das Escrituras, no entanto, não deixa de ser relevante e deve ser levada em conta pelos pentecostais, para que não haja nenhum desvio, no evange-licalismo, de nossas raízes e, tampouco, de nosso compromisso inabalável com a autoridade da Palavra de Deus. Carson não está conclamando os pentecostais a abandonarem sua opinião a respeito das distinções entre Paulo e Lucas; ele está simplesmente conclamando-os à formulação cuidadosa, de modo que nem rejeite a autoridade bíblica nem a subverta por meio de conclusões dialéticas.

Mesmo assim, as diferenças entre Paulo e Lucas são cruciais para responder à nossa pergunta. Afinal das contas, se não existem diferenças e Lucas está simplesmente usando um gênero literário diferente para expressar a teologia da regeneração de Paulo, a pneumatologia pentecostal está claramente fora dos eixos. Os pentecostais sustentam que cada autor bíblico deve ter licença para falar por conta própria antes de integrar sua perspectiva à totalidade. O intérprete não deve nivelar as diversidades bíblicas legítimas para impor as categorias tradicionais da teologia sistemática; as diversidades no NT são diversidades ordenadas por Deus. E, no caso do enfoque de Lucas à obra do Espírito que reveste de poder, incorporar sua contribuição distintiva é essencial para o entendimento holístico do ensino do NT a respeito do Espírito. Portanto, os pentecostais lidam com a questão deixando Lucas levar a efeito sua própria agenda teológica; o enfoque de sua interpretação recai no uso feito pelo próprio Lucas da terminologia e das ênfases teológicas.[22]

Em seus escritos posteriores à sua dissertação, Menzies continua a insistir na reconstrução tipo história-das-religiões, mas acrescenta que as pneumatologias de Paulo e de Lucas são, em última análise, "compatíveis" e "complementares" entre si (Coming to terms with an evangelical heritage-part 2:, p. 1-10; The distinctive character of Luke's Pneumatology, *Paraclete* 25 [1991], p. 17-30). À luz de uma reconstrução tão antitética do relacionamento entre Lucas e Paulo, seu emprego do termo "complementar" causa estranheza, pois não deixa de haver um compromisso formal com a autoridade das Escrituras, mas talvez a formulação venha a se corrigir no decurso do tempo a fim de ficar de acordo com esse compromisso.

[22]I. H. Marshall *(Luke: historian and theologian* [Grand Rapids: Eerdmans, 1970], p. 75) define a questão nesses mesmos termos, e argumenta que Lucas difere de Paulo em certos aspectos, e que deve ter o direito de falar como teólogo por conta própria.

Para ilustrar esse argumento, citaremos alguns exemplos dos escritos de Lucas, a começar com elementos do seu Evangelho.[23] O relato de Lucas acerca da vida ungida de Jesus contém várias descrições cruciais que são exclusividade dele; ou seja, não se acham em outros relatos dos evangelhos. Sua maneira exclusiva de tratar do Espírito Santo no ministério público de Jesus começa com o relato do batismo (Lc 3.21,22). Nos outros evangelhos, o Espírito Santo desce sobre Jesus depois do seu batismo, mas somente Lucas diz que o Espírito desceu "enquanto ele estava orando" (v. 21). Essa é uma parte importante do alicerce que Lucas lançou no tocante à obra do Espírito; sua obra de revestimento de poder está estreitamente vinculada à oração (v. At 4.31; 13.1-3).

Além disso, quando Jesus foi "levado pelo Espírito ao deserto" a fim de ser tentado por Satanás, somente Lucas diz que estava "cheio do Espírito Santo", e assim enfatiza claramente que derrotou Satanás pelo poder do Espírito (Lc 4.1). Lucas, também, com exclusividade, atribui o poder do ministério público de Jesus ao fato de ele ministrar "no poder do Espírito" (4.14). Em outras palavras, Lucas enfatiza o poder capacitador do Espírito na vida de Jesus e claramente retrata o Espírito como a fonte do poder espiritual que possibilitou a ele derrotar Satanás e proclamar o Evangelho com autoridade (e.g., 4.15-30,31-37; v. At 10.38).[24] Essa mesma unção com o Espírito para o testemunho e o serviço é outorgada à igreja em Atos.

[23]Cf. R. F. O'Toole, *Unity of Luke's theology*, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1984. Indica os muitos paralelos entre a vida e ministério de Jesus em Lucas e o ministério da igreja primitiva em Atos. Stronstad ("The influence of the Old Testament on the charismatic theology of st. Luke", *Pneuma* 2 [1980], p. 46) também ressalta as semelhanças entre Jesus e a igreja, e argumenta que a transferência do Espírito de Jesus para os discípulos evoca a transferência profética nocorrida no AT.

[24]J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, Philadelphia: Westminster, 1970, p. 32). Ele argumenta que o "revestimento do poder para o serviço" de Jesus mediante a unção com o Espírito é "mero corolário" e não seu propósito primário. Para Dunn, o propósito primário é "iniciar o indivíduo na era e aliança novas, 'cristianizar' (= ungir) o cristão e, ao assim fazer, equipá-lo para a vida e serviço nessa era e aliança novas. Nisso, a entrada de Jesus na era e na aliança novas tipifica a entrada de todo iniciado na era e na aliança novas". Vale a pena fazer duas observações. 1) Dunn declara que o revestimento do poder é mero corolário da unção, mas as descrições de Lucas estão lavradas exclusivamente em termos de revestimento de poder, e não de regeneração. 2) Dunn observa que a unção tanto inicia quanto equipa para a vida na era nova. Nessa questão,

A partir da ordem de Jesus aos apóstolos em Atos 1.5, no sentido de aguardarem o batismo no Espírito Santo (v. Lc 3.16), vemos que a ênfase de Lucas recai sobre a obra do Espírito que reveste de poder para o testemunho.[25] O batismo no Espírito em Atos não é definido em termos de regeneração/santificação mas em termos de poder para testemunhar (At 1.8). Quando ocorre o cumprimento da expectativa do AT (e.g., Nm 11.29; Jl 2.28-32) e os discípulos ficam cheios do Espírito Santo (At 2.1-4), Lucas descreve a experiência de uma maneira que relembra as unções proféticas no AT, acompanhada por linguagem do tipo profético e por outros sinais (e.g., ventos fortes, fogo).[26] Na realidade, a multidão que observava os eventos ficava pasmada e atônita (v. 6,7,12), e alguns até mesmo

não está necessariamente em desacordo com os pentecostais, que sustentam que a unção para o serviço, além da regeneração, era a experiência comum do iniciado no NT (nesse sentido, por exemplo, temos a pergunta de Paulo aos discípulos em At 19.1-6). Além disso, equipar para o serviço não é a mesma obra do Espírito que a transformação moral. Nisso, Dunn parece estar apoiando a posição pentecostal, embora a esteja rejeitando explicitamente, pois aqui reconhece que a dimensão capacitadora da obra do Espírito é distinta da regeneração. Até mesmo a referência que o próprio Pedro faz a Jesus como exemplo, focaliza-se no revestimento de poder (10.38). V. tb. Howard M. Ervin, *Conversion—initiation and the baptism in the Holy Spirit*, Peabody, Hendrickson, 1984, p. 161.

[25]Trata-se de uma referência à profecia de João Batista em Lc 3.16. O emprego do fogo no AT (e.g., Ml 3.24) e em Qumran (e.g., 1QS 4) como símbolo da purificação é freqüentemente empregado como contexto histórico para a linguagem empregada por Lucas. Esse contexto é usado para argumentar que Lucas está falando da purificação e, portanto, da salvação, quando escreve a respeito do derramamento do Espírito em Atos. No AT, porém, o fogo também se associava com a sanção divina da atividade profética (e.g., Ez 1.4—2.8), com a fala profética (e.g., Jr 5.14; 23.29) e com o juízo (e.g., Ez 15.4-8; 19.12-14). Durante o período interbíblico, a associação entre o fogo e a atividade profética ainda existia. A palavra profética podia ser descrita com uma tocha, e o próprio profeta, retratado como o fogo que se levanta para proclamar a palavra de Deus (Sir. 48.1; v. 1QH 3.28-36). Durante esse período, o fogo também era usado como símbolo da presença de Deus e/ ou sua aprovação de determinados indivíduos e de suas atividades, inclusive a profecia e o ensino (e.g., 1Enoque 14.17; 71.5; *Ber. Rab.* 59.4; *b., Hag.* 15b; *Pesiq. Rab Kah.* 88b; *m., 'Abot* 2.10; *b., Ta'an. 7a*; *y., Hag.* 2.1.1). Portanto, o fundamento conceitual do batismo com fogo pode ter sido, com igual probabilidade, essa associação profética. Lucas está descrevendo o início da igreja como uma comunidade ungida na qual a fala profética, bem como outras obras poderosas do Espírito (e.g., a cura, o exorcismo etc.) dão testemunho do evangelho de Jesus Cristo, e as "línguas de fogo" em At 2.3 podem muito bem ter simbolizado a sanção dada por Deus à atividade profética da igreja.

[26]V. Stronstad, Influence, *passim*, esp. p. 46.

diziam que aqueles que estavam sendo batizados estavam bêbados (v. 13).

Quando Pedro explica, subseqüentemente, os eventos daquele dia, apela a Joel 2.28-32, profecia que descreve a obra de revestimento de poder do Espírito (e.g., profecia, sonhos, visões). Além disso, a frase introdutória a essa profecia, "e, depois disso" (Jl 2.28), é mudada no sermão de Pedro para "nos últimos dias" (At 2.17), enfatizando assim a obra característica de poder pelo Espírito durante os "últimos dias." A conclusão do sermão de Pedro (2.38,39), portanto, deve ser entendida à luz desse contexto, e não por meio de um contexto paulino, importado.[27] O arrependimento e o batismo no nome de Jesus realmente trazem a salvação (2.38), mas Lucas toma o cuidado de enfatizar a obra capacitadora do Espírito mais do que a transformação interior.[28] Aqui, dificilmente precisa ser reiterado que o Pentecoste é o início da missão da igreja e a etapa final na inauguração da era nova. A unção com o Espírito levou à plenitude a experiência do evangelho para o crente de então. Contudo, a inauguração da era nova não deve ser confundida com os distintos trabalhos do Espírito que foram antecipados para esse período. Embora a unção com o Espírito fosse a experiência comum do principiante no NT, é diferente da regeneração e não deve ser teologicamente absorvida por ela.

Do mesmo modo, não é necessário para a pneumatologia pentecostal desassociar da salvação a obra do Espírito de revestimento de poder, tampouco isso é justificável pelas evidências em Lucas—Atos. O sermão de Pedro liga explicitamente o derramamento ao arrependimento e ao batismo em nome de Jesus (At 2.38), e, à medida que o Reino avança segundo o programa de 1.8 (Jerusalém, Judéia, Samaria, os confins da Terra), cada pivô inclui a salvação de outro grupo importante

[27]Dunn (*Baptism*, p. 38-54) interpreta de modo consistente At 2 através das lentes paulinas (e.g., p. 47-8). Não leva em conta, apropriadamente, o emprego, por Lucas, de linguagem idêntica a 2.4 para descrever "o ficar cheio do Espírito" de pessoas que já tinham sido batizadas (e.g., 4.31; 13.52). Dunn conclui que em Atos o batismo no Espírito "é a dádiva da graça salvífica mediante a qual a pessoa entra na experiência e na vida cristãs, na nova aliança e na igreja. É isso, em última análise, que torna cristã uma pessoa" (p. 226). Atos realmente descreve a entrada normal no Reino, que não é colocada em termos de regeneração.

[28]Observe, no entanto, que a regeneração não está ausente de Atos (v. 15.9).

de povos (e.g., samaritanos no cap. 8; gentios no cap. 10). O ponto de vista comum que foi transmitido a mim, como pessoa criada no pentecostalismo, foi que no NT, tanto a salvação quanto o batismo no Espírito Santo ocorriam freqüentemente como parte de um só conjunto de eventos da conversão—iniciação. Portanto, o paradigma "ideal" para a fé neotestamentária era que o novo convertido também fosse batizado no Espírito Santo no início de sua vida cristã. Os pentecostais mais antigos do que eu, muitas vezes, lamentam a perda desse padrão, cujo resultado é um ambiente contemporâneo no qual as duas obras do Espírito freqüentemente ficam separadas por um espaço significativo de tempo. Sua ênfase tem sempre recaído na separação teológica, e não na subseqüência temporal.

Mais evidência da distinção teológica da obra capacitadora do Espírito acha-se em Atos 4.31. Aqui, não pode haver debate sobre a situação salvífica dos indivíduos, pois foram cheios do Espírito Santo no dia de Pentecoste. Mesmo assim, Lucas emprega aqui exatamente a mesma linguagem que observamos em 2.4 para descrever o "preenchimento" inicial (v. tb. linguagem semelhante em 4.8; 9.17; 13.9,52). Lucas enfatiza, de modo consistente, a experiência capacitadora do Espírito mais do que sua obra de transformar o íntimo, mesmo quando os contextos mais amplos dos relatos registram a conversão-iniciação de novos grupos de povos (e.g., 8.14-19; 10.44-46; 11.15-17; 19.1-7). Suas descrições desses eventos retratam unções no Espírito e com poder, de modo coerente com o testemunho do AT e com sua expectativa da era nova.[29]

[29]Em contraste com a própria formulação errônea da teologia pentecostal, Dunn (*Baptism*, p. 62-3, 79-82) argumenta que Lucas está apresentando o Espírito como a condição prévia para ser salvo e incorporado no corpo de Cristo. Assevera que os pentecostais, assim como os católicos, levam em conta a possibilidade da conversão sem o recebimento do Espírito, o que é impossível. Os pentecostais não sustentam semelhante tese, e nenhum pentecostal clássico chegou a apoiar esse ponto de vista. Na teologia pentecostal tradicional, o crente, ao ser salvo, recebe o Espírito regenerador que habita nele, mas, depois da salvação, o recebe para a unção (v. Pearlman, *Knowing the doctrine of the Spirit*, p. 305-8; Ralph M. Riggs, *The Spirit himself* [Springfield: Gospel Publishing House, 1949], p. 4246). Riggs (p. 44) inclui uma manchete que diz: "TODOS OS CRENTES TÊM O ESPÍRITO SANTO", e explica que "os que são de Cristo têm o Espírito de Cristo. O Espírito Santo os batiza no corpo de Cristo, e o Espírito Santo reside no coração deles. Vemos, portanto, que todos os crentes verdadeiramente nascidos de novo têm o Espírito Santo".

Portanto, cumprindo a esperança do AT, Lucas retrata a igreja como uma comunidade carismática, chamada por Deus para dar testemunho do Senhor Jesus Cristo durante os últimos dias e revestida do poder do Espírito Santo a fim de realizar essa tarefa. Equiparar meramente a apresentação feita por Lucas com a regeneração paulina é perder uma dimensão vital do testemunho do NT em relação à obra do Espírito na igreja.

Os pentecostais, portanto, interpretam Atos no contexto da unção para o testemunho e o serviço mais do que para a regeneração. Esse contexto começa (conforme delineamos acima) com a obra capacitadora do Espírito no AT e com sua expectativa de que, na era nova, essa experiência estaria à disposição de *todo* o povo de Deus. Atos registra a realização histórica da esperança do AT de maneira diferente dos ensinos de Paulo a respeito da regeneração, embora o próprio Paulo esteja bem consciente da unção do Espírito para revestir de poder (e.g., 1Co 12—14). Lucas, especificamente, descreve consistentemente a obra do Espírito de modo análogo às unções no AT, associadas com os cargos teocráticos (profeta, sacerdote e rei), em vez de exclusivamente em termos da transformação moral, embora essa última seja, provavelmente, assumida como cumprimento da obra transformadora do íntimo prevista no AT, realizada pelo Espírito (At 2.38; 10.9-16, 34,35,43). A regeneração certamente *não* é excluída na pneumatologia de Lucas; argumentar assim seria argumentar fundamentado no silêncio. Em linguagem simples, a narrativa de Lucas expressa sua agenda teológica distintiva — a unção carismática do Espírito.

Diferentemente do pentecostalismo, que sustenta que o batismo no Espírito é uma experiência distinta do Espírito, que inaugura uma vida de testemunho revestido de poder, o movimento carismático inclui uma variedade de posições no tocante à questão da segunda experiência. Alguns dentro do movimento carismático mantêm uma posição praticamente idêntica à do pentecostalismo.[30] Outros sustentam que tudo quanto o Espírito tem reservado para o cristão é recebido na conversão e que, desse momento em diante, a vida cristã é

[30]V. J. Rodman Williams, *Renewal theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1990, 2:177-9, 198-200. V. o panorama das várias questões e posições em Grudem, *Teologia sistemática*, p. 637-42.

questão de efetivar aquilo que existe em potencial no interior do crente. Mas todos dentro do movimento carismático concordam que o Espírito reveste o crente de poder e que esse revestimento inclui manifestações milagrosas.

d. Excurso sobre 1Coríntios 12.13

> Pois em um só corpo todos nós fomos batizados em um único Espírito: quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um único Espírito.

Aqueles que discordam da teologia pentecostal quanto ao batismo no Espírito apelam com freqüência para o texto de 1Coríntios 12.13. Argumentam que, nesse texto, Paulo define o batismo "em um único Espírito" como a conversão, e isso exclui a possibilidade de a frase, conforme usada em outras passagens no NT, referir-se a um revestimento de poder subseqüente à salvação. Semelhantemente, os pentecostais têm oferecido interpretações que enfatizam a atuação do Espírito para fazer do indivíduo membro do corpo de Cristo, e assim demonstram que a teologia de Paulo não exclui o batismo no Espírito. Consideraremos de modo breve o significado desse versículo no seu contexto e passaremos em revista as linhas principais das interpretações sugeridas. Em última análise, o sentido desse versículo não afeta as conclusões que já tiramos, porque Paulo não está lidando especificamente com o revestimento de poder que a pessoa recebe. Reconhece-se que sua linguagem é semelhante à de Atos, mas está empregando essa linguagem para chegar a uma conclusão a respeito da união no corpo de Cristo.

Boa parte dos debates em torno desse versículo giram em torno do significado da expressão grego: "em/ por um só Espírito" (*en heni pneumatí*). Uma opção é que significa *esfera* ou *elemento* no qual os coríntios foram batizados; nesse caso, seria traduzido "em um só Espírito".[31] A outra opção é que demonstra a *agência do Espírito* no batismo no corpo de Cristo,

[31]Assim, Gordon Fee, *God's empowering presence*: the Holy Spirit in the letters of Paul (Peabody, Hendrickson, 1994), p. 181; idem, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eadmans, 1987), 6036; Wayne Grudem, *Teologia sistemática*, p. 638-9.

com a tradução concomitante por "um só Espírito".[32] Não pode haver nenhuma dúvida de que a ênfase de Paulo recai no batismo que todos os coríntios têm em comum, que fornece a base para sua unidade como membros de um só corpo. Além disso, as metáforas do versículo — o batismo, um só corpo e o beber de um único Espírito — devem ser entendidas à luz do propósito exclusivo do contexto mais amplo — a unidade entre os membros do corpo de Cristo (e.g., v. 27).[33] Observe que a ênfase do contexto recai na unidade dos que são batizados no único corpo de Cristo, e não dos que são batizados no Espírito, expressão que não ocorre de nenhuma forma em outras passagens de Paulo, e não ocorre necessariamente aqui.[34] Na minha opinião, os tradutores da NIV e da NASB capturaram a ênfase do versículo, que é um só batismo no corpo de Cristo, e a obra do Espírito Santo como o meio através do qual isso é realizado (v. acima).

Entretanto, o significado específico de *en heni pneumati* permanece assunto de debate. Seja qual for o conceito que

[32]Assim F. W. Grosheide, *Commentary on the first epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1953, p. 292-3, que argumenta que a expressão se refere à obra do Espírito mediante a qual o indivíduo é colocado no corpo de Cristo e que *en* é usado porque o Espírito não realiza o rito propriamente dito do batismo; James Moffat, *The first epistle of Paul to the Corinthians*, New York: Harper, 1938; O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trad. J. Reid, London: SCM, 1950.

[33]Alguns pentecostais têm proposto o ponto de vista de que as metáforas se referem a duas experiências diferentes do Espírito: o batismo no corpo se refere à conversão, ao passo que beber de um só Espírito se refere ao batismo no Espírito (e.g., Ervin, *Conversion—Initiation*, p. 98-102); R.E. Cottle, All were baptized, JETS 17, 1974, p. 75-80). Não existe evidência no contexto de que Paulo tivesse em mente duas experiências. Além disso, o emprego de uma metáfora estreitamente correlacionada em 1Co 10.1-4 não pode ser interpretado dessa maneira.

[34]Na realidade, tanto a NIV quanto NASB optam por traduzir por 'agência'". Fee (*God's empowering presence*, p. 180-1) argumenta que Paulo está enfatizando o recebimento em comum do Espírito, o "elemento mais crucial" na conversão. Certamente, em sentido mais amplo, não se pode usar esse argumento, como parte da teologia paulina. Entretanto, nesse contexto específico, o interesse primário de Paulo recai não na ordem da salvação (chamado, fé, regeneração, justificação etc.) mas na natureza do corpo de Cristo, no qual todos os crentes foram batizados. Paulo está ressaltando a salvação entendida a partir do ponto de vista do *status* outorgado ao crente como membro do corpo de Cristo. Além disso, a sintaxe da construção grega exige que a frase preposicional "para dentro de um só corpo" funcione como o referente imediato à passagem "todos nós fomos batizados" e não à "em um só Espírito".

adotarmos do versículo 13 (esfera ou agência), isso não alterará o argumento a favor da obra capacitadora do Espírito, que é distinta da salvação (baseado na teologia bíblica e na pneumatologia de Lucas). Obviamente, o ponto de vista da "agência" em 1Coríntios 12.13 não apresenta problemas para a teologia pentecostal. O ponto de vista da "esfera" também não, como fica claro segundo a evidência, previamente apresentada, que Lucas e Paulo empregam linguagem semelhante para falar em obras diferentes do Espírito. Ainda que Paulo tenha em vista aqui o "batismo no Espírito" que leva a pessoa a fazer parte do corpo de Cristo (conversão), isso não altera o fato de que Lucas apresenta a obra do Espírito para revestir do poder, que é distinta da salvação.

Além do mais, Paulo não desconhece a obra do Espírito que reveste de poder (e.g., 1Co 12.4-11). O contexto inteiro de 1Coríntios 12—14 trata de abusos que surgiram entre os crentes coríntios, especialmente a tendência de abusar das línguas, em razão de desentendimentos a respeito da obra milagrosa do Espírito à parte da conversão. Paulo, longe de pedir desculpas, era grato a Deus pelas suas muitas experiências de falar em línguas, que eram maiores mesmo do que a experiência dos coríntios (14.18). E a lista de dons em 12.4-11 exibe amplo conhecimento das variedades de manifestações que o Espírito opera segundo sua própria vontade. Em suma, não existe nada nesses capítulos, e nada em 12.13 em especial, que exclua a doutrina pentecostal do batismo no Espírito.

Portanto, o único argumento que poderia possivelmente ser levantado a partir de 1Coríntios 12.13 contra o ponto de vista pentecostal da obra do Espírito em relação ao revestimento de poder (mas não de modo persuasivo, na minha opinião) é que os pentecostais usaram o rótulo errado ao adotar "batismo no Espírito Santo" dentre as opções no NT. Mas nenhum argumento pode ser levantado, tomando por base esse versículo (nem em qualquer outro texto das Escrituras, na minha opinião), contra a substância da doutrina pentecostal de um revestimento do Espírito e de poder distinto da conversão. Muitos argumentos contra a doutrina pentecostal do batismo no Espírito militam somente contra o rótulo; não tratam realmente da substância da questão. Os não-pentecostais que consideram seriamente a questão devem tomar a resolução de não usar o rótulo que a teologia sistemática pentecostal

aplica a essa experiência como pretexto para desviar o foco do debate da *substância* da doutrina bíblica, focalizando o próprio rótulo e utilizando-o como desculpa para desconsiderar o ponto de vista pentecostal.

e. *Excurso sobre a evidência física inicial*

Os pentecostais clássicos sustentam que a evidência física inicial (doravante, EFI) do batismo no Espírito é falar em línguas (se não houver manifestação em línguas, não houve batismo no Espírito). É sabido que a prova histórica pentescostal dessa doutrina está fundamentada no padrão histórico de Atos dos Apóstolos. Ou seja, Atos retrata consistentemente o falar em línguas como a manifestação que acompanha o batismo no Espírito. Mas, em anos recentes, outras abordagens têm providenciado mais discernimento dessa doutrina específica. O propósito desta breve resenha é fornecer dados que facilitarão investigações adicionais, apesar de não as podermos analisar profundamente. Este breve sumário fornecerá informações que facilitarão investigações posteriores.

O argumento tradicional da EFI baseia-se no precedente histórico em Atos dos Apóstolos.[35] Os pentecostais têm sustentado, desde longo tempo, que a narrativa histórica é, em si só, um modo legítimo de escrever teologia. E, na erudição contemporânea, ninguém duvida de haver propósito ideológico na historiografia bíblica. A história bíblica não é história positivista; é história com uma agenda teológica.[36] Mas essa conclusão ainda deixa em aberto duas questões: a imitação do precedente bíblico *positivo* e a demonstração da intenção do autor.

Atos indica claramente que as línguas estavam associadas com o batismo no Espírito e que as línguas também funcionavam como evidências dessa obra do Espírito (v. At 2.4-11). Note que os crentes circuncidados na casa de Cornélio sabiam que o Espírito tinha sido derramado sobre os gentios exatamente porque os ouviram falar em línguas (10.46). Nenhuma outra manifestação associada com o batismo no Espírito em Atos é apresentada explicitamente como evidência a favor da autenticidade da experiência.

[35]V. Roger Stronstad, The biblical precedent for historical precedent, *Paraclete* 27/3 (1993), p. 1-10.

[36]V. I. H. Marshall, *Luke*: historian and theologian, p. 22-8.

Mas a razão de ser da objeção às línguas como EFI não se concentra na função das línguas conforme apresentadas em Atos, mas no fato de se Lucas pretendia que a função das línguas no seu livro fosse um paradigma contínuo e obrigatório para essa experiência.[37] Posto que o relato histórico, apresentado com cuidado pelo autor (conforme ele mesmo declara, v. Lc 1.1-4; At 1.1,2), vincula somente a função de servir de evidência às línguas, os pentecostais argumentam que a intenção de Lucas é tornar obrigatório esse relacionamento entre o derramamento do Espírito e as línguas.

Além da interpretação tradicional dos pentecostais, dois discernimentos específicos da narratologia de Atos têm se comprovado úteis nos anos mais recentes para a descoberta da intenção de Lucas: a idéia da narrativa como o "mundo narrativo" e a analogia narrativa.[38] Esses dois aspectos da análise narratológica são modos de olhar para "padrões" como evidência da intenção do autor ao criar uma narrativa.

1) No que diz respeito à noção do "mundo narrativo", em qualquer narrativa histórica, o modo de recontar a história tem um propósito: informar uma comunidade a respeito das suas tradições, identidade, experiência em comum e qualidades essenciais. Ao mesmo tempo, o narrador está informando a comunidade a respeito do seu próprio mundo, como deve se estruturar e, em alguns casos, como não deve se estruturar. No caso da narrativa bíblica, portanto, os relatos fornecem ordem ao nosso "mundo" e têm a intenção de nos dizer como devemos viver a nossa vida, como devemos experimentar a presença do Espírito etc.[39] O autor emprega o "mundo narrativo" bíblico para moldar a comunidade dos crentes.

2) A segunda perspectiva útil no tocante à intenção do autor é fornecida pelo que Meir Sternberg chama "analogia

[37]Existem muitas peças nesse quebra-cabeça e muitas perguntas fascinantes que não recebem respostas claras nas Escrituras. Por exemplo, qual foi a origem da obsessão pelas línguas, mal-orientada e abusiva, que os coríntios tinham? Seria possível que esse abuso tivesse sua origem na deturpação comprobatória da função das línguas? Ou seja, depois de terem entendido que as línguas eram a evidência da obra do Espírito para revestir de poder, começaram a abusar da manifestação das línguas como meio de conquistar *status* espiritual na congregação?

[38]Segundo a análise de Atos como "mundo narrativo", v. Johns, Some new directions, p. 153-6.

[39]Ibid., p. 154.

narrativa".[40] Refere-se a um relacionamento específico entre os eventos, em uma narrativa, que convida os leitores a ler uma história em termos de outras histórias semelhantes. Assim, um evento fornece um "comentário oblíquo" sobre outro. O narrador leva a efeito esse fenômeno específico mediante padrões ou "ecos" cuidadosamente desenvolvidos. A repetição de eventos semelhantes ou contrastantes estabelece os pontos de comparação para o leitor. Repetir temas, pormenores, frases, comportamentos etc. chama a atenção do leitor para a analogia. O "efeito eco" serve, portanto, para controlar a interpretação, acrescentar ênfase e especificar a comunicação dos significados centrais.[41]

A composição de Lucas—Atos certamente não foi um processo aleatório. As analogias, ou "efeitos eco", na narrativa ficam evidentes por causa do artesanato cuidadoso que o autor usou na narrativa. Incluía certos pormenores por serem centrais para o seu propósito. No caso das línguas e do batismo no Espírito em Atos, parece improvável que Lucas estivesse inconsciente do eco que criava. Ao contrário, criou deliberadamente na sua narrativa o relacionamento entre as línguas e o batismo no Espírito, juntamente com a função específica das línguas como evidência, a fim de comunicar aos seus leitores aquele relacionamento como um paradigma recomendado.

3) Uma abordagem salvífico-histórica à doutrina da EFI é o terceiro acontecimento na hermenêutica pentecostal. É descrito de forma simples: no AT, quando o Espírito vinha sobre os profetas, a fala profética sempre acompanhava a unção pelo Espírito. Semelhantemente, em Atos, quando o Espírito vem sobre um indivíduo pela primeira vez, ocorre expressão verbal induzida pelo Espírito, só que em Atos essa fala é em línguas. Outra dimensão desse acontecimento salvífico-histórico pertence especificamente a Atos 10.44-46, em que as línguas são mais do que evidências de uma experiência individual (embora esta também esteja incluída). Ali, a glossolalia também funciona como evidência da inclusão dos gentios na unção do Espírito. Declarado como um princípio,

[40]*The poetics of bible narrative*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985, p. 365.

[41]R. C. Tannehill, The composition of Acts 3-5: narrative development and echo effect, SBLSempap 23 (1984), p. 229.

é evidência de que o poder do Espírito é para *todos* os que entrarem no Reino.

Os carismáticos, em sua maioria, divergem dos pentecostais a respeito dessa questão. Entre os que sustentam uma obra distintiva da unção no Espírito Santo subseqüente à salvação, poucos argumentam que as línguas sejam ordenadas biblicamente como evidência da experiência. Embora o falar em línguas esteja normalmente associado com essa experiência, não é necessariamente manifestado em todas as ocasiões do batismo no Espírito.[42]

3. Os cristãos devem buscar hoje a obra capacitadora do Espírito?

Os pentecostais acreditam, fundamentados em seu entendimento do cumprimento do AT no NT, que *ambas* as obras do Espírito são para o crente contemporâneo e que, portanto, cada crente deve desejar ambas as experiências. Na realidade, todo crente deve desejar tudo quanto o Senhor tem para ele e isso não é, de forma demonstrável, restrito à conversão, tampouco ao batismo inaugural no Espírito segundo o pentecostalismo. A obra do Espírito na transformação do íntimo continua na santificação, e sua obra de revestimento de poder continua, depois do preenchimento inicial, seguido de muitos mais deles. Os pentecostais expressam a mesma esperança que Moisés expressou em tempos passados: "Quem dera todo o povo do SENHOR fosse profeta e que o SENHOR pusesse o seu Espírito sobre eles!" (Nm 11.29).

Como existem duas obras do Espírito claramente reveladas nas Escrituras, fica igualmente claro que não se encontra nenhuma injunção contra qualquer uma delas. Pelo contrário, o conceito exclusivista das Escrituras indica ambas como bênçãos desejáveis da parte de Deus; a narrativa de Atos retrata para nós uma cosmovisão que se harmoniza com isso, da mesma forma que outras porções do NT (e.g., Rm 6—8; 12; 1Co 1.4-9; 12—14; Gl 3.5; Ef 1.1-14; 5.15-20; Tg 5.13-18). Além disso, no que diz respeito à obra capacitadora do Espírito Santo, recebemos ordens expressas de buscar tais experiências (e.g., 1Co 14.1-5) e de não proibi-las, nem tratá-las com desprezo

[42]V. Williams, *Renewal Theology*, 2:211-12. Argumenta que as línguas são a evidência primária, mas não a única, e que tampouco esta é obrigatória.

(e.g., 14.39; 1Ts 5.19-21). Os pentecostais acreditam que o batismo no Espírito, conforme apresentado em Atos, é a primeira experiência em uma seqüência de experiências semelhantes de revestimento de poder pelo Espírito, que Deus providenciou para equipar os crentes para o testemunho e o serviço — não desassociada da regeneração que abre a porta para o poder espiritual, já de início, mas diferente dela como operação separada do poder pelo Espírito Santo de Deus.[43]

Até aqui, fica óbvio que esse estudo volta inevitavelmente à questão estreitamente correlacionada do cessacionismo. Assim, passamos para a seção seguinte das nossas considerações.

C. DA CESSAÇÃO DOS DONS MILAGROSOS

Jack Deere escreveu a respeito da origem da doutrina do cessacionismo:

> Nenhum cessacionista chegou à conclusão de que Deus não opera mais sinais e maravilhas, e que os dons do Espírito Santo já passaram, pela simples leitura da Bíblia. A doutrina do cessacionismo não se originou do estudo cuidadoso das Escrituras. Ela nasceu da *experiência*.[44]

Deere passa a explicar que a *falta* de milagres na experiência cristã levou a várias tentativas, na história eclesiástica, de explicá-los como doações temporárias que já não deviam ser esperadas na vida da igreja e que o leitor sem preconceitos nunca chegaria às conclusões cessacionistas — muito pelo

[43]Contra Dunn, *Baptism*, p. 226-7, *passim*. A teologia pentecostal não sustenta que o batismo no Espírito seja condição prévia absoluta para a experiência de poder na vida cristã. Contudo, os pentecostais entendem que a teologia de Lucas em relação à obra do Espírito para revestir com poder é a vontade de Deus para todos os crentes. Portanto, durante os tempos do NT, os crentes já teriam experimentado o revestimento com poder na ocasião em quem ocorriam quaisquer manifestações do Espírito. A combinação entre a regeneração e a unção *deve* continuar sendo a experiência universal da vida cristã. Além disso, deve ser observado que os pentecostais adotam tradicionalmente um alto conceito da soberania de Deus nessas questões e aceitam a atuação soberana do seu Espírito, mesmo quando esta não se alinha necessariamente com seus próprios aspectos distintivos da fé e da prática.

[44]*Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 101.

contrário.[45] A presente seção oferece evidências da observação de Deere a respeito da leitura natural das Escrituras. O propósito na apresentação de semelhantes evidências não é refutar argumentos cessacionistas oferecidos na história eclesiástica mas, ao contrário, apresentar um argumento bíblico a favor da obra contínua de revestimento de poder do Espírito na igreja no decurso dos "últimos dias".[46] A fim de alcançarmos esse propósito, 1) procederemos ao longo das linhas salvífico-históricas. As evidências da teologia indicam três questões fundamentais que exigem nossa atenção e nas quais se fundamenta o ponto de vista pentecostal: a) a natureza e a duração dos "últimos dias"; b) o estabelecimento do reino davídico, que forma o fundamento para o derramamento do Espírito durante os últimos dias; e c) a teologia bíblica do Espírito. 2) Ao enquadrar a questão dentro da história da redenção, passaremos para os textos do NT que ensinam especificamente a respeito dos dons milagrosos. 3) Finalmente, serão consideradas as questões mais amplas da formação do cânon e do apostolado.

I. A continuidade dos dons milagrosos na perspectiva da história da Redenção

O movimento pentecostal moderno tem enfatizado, desde o início, a definição de Pedro, "isto é o que foi predito" no tocante aos "últimos dias" como o fundamento primário dos aspectos capacitadores do poder em sua pneumatologia. Animados por esse modo de entender o cumprimento, os pentecostais têm proclamado de modo inabalável a natureza carismática contínua da igreja revestida pelo poder do Espírito. Na minha opinião, a teologia bíblica não somente apóia

[45]Ibid., p. 101-5, 116. Às razões históricas pela doutrina cessacionista, ele acrescenta a reação dos reformadores contra Roma, embora essa não fosse primária — a falta de experiência foi a motivação proeminente. Sob minha perspectiva, também parece que muitos argumentos cessacionistas foram produzidos como reação contra o reavivamento pentecostal do século XX.

[46]Deere ressalta (ibid., p. 102) que esse debate inteiro é obtuso por não existir um único texto específico das Escrituras que ensine que os milagres foram limitados ao período do NT. Ao mesmo tempo, o assunto nem sequer estava em dúvida para os autores do NT, que tampouco defenderam especificamente a continuidade.

semelhante interpretação como também a preceitua. Além disso, como a narrativa fornece o contexto para a concretização da antiga aliança (e.g., Dt 6—11), também fornece o contexto para a concretização da nova aliança. A narrativa de Lucas retrata os resultados do cumprimento da aliança mediante o derramamento do Espírito por Jesus.

a. *Os "últimos dias"*

Embora Pedro cite Joel 2.28-32 para explicar os eventos do dia de Pentecoste, os próprios eventos teriam provavelmente sido entendidos de modo mais amplo como o cumprimento da expectativa mais abrangente do AT, de que a unção no Espírito seria universalizada na era nova (v. acima). A citação de Joel por Pedro segue a LXX com poucas modificações, basicamente a substituição de "nos últimos dias" por "depois dessas coisas" como Joel disse (LXX; v. Jl 2.28; At 2.17). Com essa modificação, Pedro equipara o Pentecoste com o surgimento da nova era e identifica especificamente esse evento com a expectativa veterotestamentária dos "últimos dias" como período de bênção messiânica (v. Is 2.2s.; Jr 31.33,34; Ez 36.26,27; 39.29; Os 3.5; Mq 4.1s.).[47] Portanto, com o derramamento do Espírito, chegou a era esperada.[48]

Além disso, os últimos dias são caracterizados por "maravilhas em cima, no céu, e *sinais* em baixo, na terra" (At 2.19); Pedro modifica a expressão de Joel "maravilhas no céu e na terra" (Jl 2.30), provavelmente com o intuito de chamar a atenção para a atividade milagrosa (o fogo, o vento e, em especial, a glossolalia) que significa o cumprimento da esperança veterotestamentária do derramamento do Espírito nos "últimos dias". Freqüentemente, ressalta-se, como objeção a esse modo de compreender o texto, que os eventos mais cósmicos (At 2.19*b*,20), simplesmente não ocorreram e, portanto, que Atos 2 não é o cumprimento da profecia de Joel.[49] Entretanto,

[47]Observe que em Is 2.2s. e Mq 4.1s. as pessoas provenientes de todas as nações se reúnem no monte Sião (v. At 2.5).

[48]F. F. Bruce, *The book of Acts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981, p. 68; I. H. Marshall, *Atos, introdução e comentário*, trad. Gordon Chown, São Paulo: EVN, 1982, p. 73-4; e Significance of Pentecost, SJT 30 (1977), p. 358.

[49]V., e.g., T. R. Edgar, *Miraculous gifts*, Neptune: Loizeaux Brothers, 1983, p. 75.

à luz da linguagem clara de cumprimento usada por Pedro (e.g., "isto é o que foi predito"), é melhor entender que os sinais que ocorreram no dia de Pentecoste marcaram o início dos últimos dias e que os sinais mais cósmicos pertencem ao fim dos últimos dias, imediatamente antes do dia do Senhor.[50] De qualquer modo, entender Atos 2 de maneira que exclua sua significância do raiar da era em que todos os crentes seriam profetas viola o arcabouço salvífico-histórico do sermão de Pedro, bem como o contexto de Lucas.

Essa mesma caracterização é confirmada por outra modificação da citação. Em Atos 2.18, Pedro enfatiza a natureza profética e universal do derramamento reiterando o tema profético do versículo 17 com o acréscimo de "e profetizarão" (v. 18*c*; que não se encontra em Joel); ao fazer isso, Pedro expande o dom profético a uma variedade ainda maior de pessoas (e.g., servos e servas) do que observamos no texto original de Joel. Na nova era, o dom de profecia já não se restringe a grupos específicos, tais como os profetas, sacerdotes e reis institucionais; ao contrário, é derramado sobre a totalidade do povo de Deus e lhe outorga poderes proféticos.[51]

A presença e a atividade capacitadora do Espírito Santo caracteriza, portanto, a vida do povo de Deus durante os últimos dias, fato teológico que Lucas enfatiza (v. At 4.8, 31; 6.3,10; 7.55; 8.14-19; 10.19,38,44-46; 13.1-4,9; 19.16). Não fica excluída, com isso, a obra igualmente característica do Espírito que transforma o íntimo na regeneração e na santificação, mas essa é claramente uma dimensão diferente. Deixar de incorporar à pneumatologia a dimensão da obra do Espírito que reveste de poder, significa não aceitar o Espírito integralmente e também considerá-lo deficiente.

Finalmente, os últimos dias não terminam antes da Segunda Vinda do Senhor (At 2.20*b*). Não existe o mínimo vestígio na Bíblica a de que os últimos dias serão subdivididos, adiados ou mudados antes do dia do Senhor. Na realidade, todas as evidências indicam que os últimos dias continuam de modo característico *sem* quaisquer mudanças cruciais, até que o Senhor os

[50]Marshall, *Acts of the Apostles,* in loc.

[51]V. M. M. B. Turner Jesus and the Spirit in Lukan perspective, *TynBul* 32 (1981), p. 38; Marshall, Significance, p. 358; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles,* Philadelphia: Westminster, 1971, p. 179.

interrompa com sua volta (v. 1Tm 4.1; 2Tm 3.1; Hb 1.2; Tg 5.3; 1Pe 1.20; 2Pe 3.3; 1Jo 2.18). E, para sustentar a igreja durante os últimos dias, o Senhor lhe tem dado o Espírito, *tanto para a regenerar quanto para a ungir.*

b. O reino davídico

Em Lucas—Atos, o reino davídico está integralmente relacionado com a natureza dos "últimos dias" e fortalece a perspectiva salvífico-histórica daqueles dias como uma fase do Reino (e.g., Lc 1.32,33,68-79; At 2.25-39). Em Atos 2.25-39, é Cristo que cumpre as promessas davídicas e é por intermédio dele que o reino davídico eterno é iniciado, mediante o derramamento do Espírito sobre todos os povos. Na verdade, a fase dos "últimos dias" do reino davídico é *definida* pelo Espírito Santo derramado — Cristo, como Rei davídico, foi quem levou a efeito o que aconteceu no dia de Pentecoste, e essa obra continuará por meio da igreja sobre a qual ele reina (At 1.6-8; 2.25-39).[52] Não somente o reino davídico é central para Lucas—Atos, como também é central para o conceito do Reino no NT (e.g., Lc 1.32,33; Rm 1.2s.; Ap 22.16s.). Em outras palavras, a atividade do Espírito para revestimento de poder, juntamente com a diversidade da obra do Espírito, caracterizam o reino davídico de Jesus.

Para transmitir sua mensagem no dia de Pentecoste, Pedro cita Salmos 16.8-11, e a interpreta como declaração a respeito da ressurreição do Messias à luz da morte, do sepultamento e da decomposição de Davi (v. At 13.32-37). Como Davi não falava a respeito de si mesmo, mas, sim, de Cristo, estava falando profeticamente a respeito de um descendente seu que se

[52]V. tb. D. L. Bock, The reign of the Lord Christ, em *Dispensationalism, Israel, and the church*: the search for definition, orgs. C. Blaising e D. Bock, Grand Rapids: Zondervan, 1992, p. 47-55, que aplica essa perspectiva de Lucas ao debate atual dentro do dispensacionalismo. Também vale a pena ser observada, para nossos propósitos, sua consideração no tocante às ocorrências milagrosas (exorcismos, curas etc.): essas ocorrências se constituem na vinda do reino na forma nascente, porém poderosa (p. 53-5). Quanto a pontos de vista similares, v. J. Ruthven, *On the cessation of the charismata*: the Protestant polemic on postbiblical miracles, Sheffield: Sheffield Academic, 1993, p. 115-23, que argumenta que uma teologia bíblica do Reino é "inimiga" do cessacionismo; R. E. Brown, *The Gospel according to John*, New York: Doubleday, 1980, 1:528-30; D. Williams, *Signs, wonders and the Kingdom of God*, Ann Arbor: Servant,1989, *passim*; G. E. Ladd, *Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Êxodo, 1997, p. 67-9, 76-7.

assentaria eternamente no seu trono (2.30).[53] A referência ao trono eterno de Davi (v. 30*b*) reflete uma série de textos veterotestamentários que estão, conceitualmente, vinculados entre si por esse tema (e.g., 2Sm 7.11*b*-16; Sl 89.3,4,35-37; 132.11-18), cujo cumprimento Pedro identifica com a ressurreição de Jesus e sua exaltação à "direita de Deus" (At 2.33-35).[54] Ao citar os Salmos 110.1, Pedro reforça o Reino presente de Cristo ao vincular sua posição à direita de Deus com o "trono" davídico, uma imagem da autoridade governante. Portanto, a ressurreição de Cristo se constituiu em sua entronização como o Rei davídico eterno e inaugurou seu Reino eterno.[55] No que diz respeito à questão de cessacionismo, a relevância desse cumprimento encontra-se em Atos 2.30. Em sua condição de Rei davídico, Jesus derramou o Espírito Santo. Essa é a dimensão central da fase atual do reino davídico, a qual Lucas continua a demonstrar por todo o livro de Atos ao pormenorizar a vida nova no Espírito. Por exemplo, Jesus, o Filho de Davi que reina eternamente, continua a derramar o Espírito Santo sobre diversos grupos de pessoas (caps. 8, 10 e 19), cujas experiências são semelhantes ou idênticas às das pessoas sobre as quais o Espírito foi derramado no início (e.g., 10.44-46; 11.15; 19.1-6). Até mesmo no caso do derramento sobre os gentios, no capítulo 10 (a família de Cornélio), a unção davídica de Jesus torna-se explícita (10.36-38; v. 1Sm 16.13). Assim, vemos de novo que o Espírito derramado define o reino davídico nos últimos dias, e as manifestações de poder realizadas pelo Espírito Santo em nome de Jesus manifestam a autoridade do seu Reino (e.g., At 3.12s.; 4.7-12,33; 6.8-15; 9.1-19; 10.1-48; 14.8-18; 19.1-22).

[53]Bock (The reign of the Lord Christ, p. 49-53) argumenta que Jesus reina no trono de Davi e que sua obra presente é levada a efeito na sua condição de descendente eterno de Davi, opinião da qual compartilho. Os últimos dias introduzem as bênçãos espirituais do reinado davídico. Aqui, nosso propósito é aplicar esse princípio à continuidade dos dons milagrosos, mas também tem outras implicações (v. o excelente artigo de Bock).

[54]V. tb. Lc 1, que anuncia o nascimento de Jesus primariamente em termos da sua identidade davídica, e 3.21,22 (uma tradição tríplice que se acha também em Mt 3.13-17 e Mc 1.9-11), que liga o batismo de Jesus com seu papel de descendente de Davi empregando uma linha conceitual de Sl 2 e Is 42.1.

[55]V. tb. The reign of the Lord Christ, 49-51; Marshall, *Acts*, p. 76-80. Nem toda dimensão do reinado davídico é cumprida no Pentecoste (e.g., aspectos sócio-políticos), mas o reinado descendente eterno já começou mesmo e foi colocado em movimento em direção à consumação.

Além disso, as experiências da igreja primitiva também são semelhantes às de Jesus, especialmente no tocante ao revestimento do Espírito para o evangelismo. Existem paralelos em demasia para pormenorizá-los aqui, embora análises mais detalhadas tenham sido feitas.[56] Aqui, nosso propósito é observar a transferência, por Jesus, da unção com o Espírito e com poder que recebeu no rio Jordão para a igreja que foi fundada no Pentecoste. Ao receber a mesma unção que Davi, a unção com o Espírito e com poder (v. 1Sm 16.13; Lc 3.21,22; 4.1,14,16-21,31,32; At 10.38), Jesus retransmite aquela unção à igreja, a fim de revestir os crentes com poder para testemunhar (At 1.6-8; 2.4s.,33; 4.8,31 etc.). A pregação do Reino de Cristo pelos discípulos é caracterizada pela mesma ousadia da pregação do próprio Jesus,[57] e eles realizam os mesmos tipos de curas e exorcismos — não somente nos seus próprios ministérios, mas também por outros.[58] Em outras palavras, Jesus, o filho de Davi ungido, repassa a própria unção aos que passam a ser súditos do Reino.[59]

Não pode haver dúvida de que um dos propósitos primários de Lucas seja demonstrar a inclusão de todos os povos no reino davídico (e.g., samaritanos e gentios em At 8 e 10 respectivamente). E sua inclusão no Reino é marcada pelo derramamento do Espírito sobre eles. Mas isso não reduz o modo de Lucas entender a natureza do Reino como revestidora de poder durante os últimos dias, para tornar-se somente a teologia paulina da regeneração. Sabemos por meio de outros autores do NT (e.g., Paulo) que a regeneração é a experiência no Espírito que *faz a pessoa nascer* no corpo de Cristo. Sabemos por meio de Lucas (mas não exclusivamente da parte dele) que a unção carismática com o Espírito *tipifica a vida dentro*

[56]V. O'Toole, *Unity of Luke's theology.*

[57]Considere a ligação da proclamação do Reino, na unção do Espírito, por João Batista (Lc 1.41,67,80; 3.1-20), por Jesus (e.g., 4.14,16-21,31,32), por Pedro (e.g., At 4.8; 10.34-46), por Filipe (6.3-6; 8.4-13,26-40), por Paulo (e.g., 9.1-31; 13.1-3,9; 19.1-7,11,12), e por Barnabé (e.g., At 11.22-26).

[58]Esses ocorrem em todo o livro de de Atos (e.g., At 8; 9.17; 11.27s.; 13.3), e existem evidências em outros textos do NT (e.g., 1Co 12—14). Na erudição neotestamentária contemporânea, esse fato se tornou tão axiomático que dificilmente precisa de documentação.

[59]V. tb. Craig L. Blomberg, Healing, em *Dictionary of Jesus and the gospels* (Downers Grove, InterVarsity, 1992, p. 305-6.

do corpo de Cristo como cumprimento da expectativa da história da salvação.[60] As categorias tradicionais da teologia sistemática não devem ser aplicadas de maneira que aplanem as perspectivas legítimas da teologia bíblica.[61] Portanto, quanto ao cumprimento durante os últimos dias, a pneumatologia de Lucas fundamenta-se na aliança davídica e na sua natureza encontrada na tradição profética do AT.

c. *O Espírito na história da redenção*

Conforme já foi observado, o Espírito nas Escrituras opera de modo carismático. Essa atividade consistente fornece ainda outra linha para o arcabouço salvífico-histórico da posição do continuísmo e questiona as formulações pneumatológicas contemporâneas que omitem essa expressão bíblica predominante do caráter do Espírito. Aqui tiraremos algumas conclusões em relação à teologia bíblica do Espírito, baseadas no alicerce que já lançamos.

Em primeiro lugar, me parece irreconciliável com o registro bíblico da pessoa e obra do Espírito a restrição que fazem os teólogos contemporâneos, confinando, as evidências, a tal ponto, que a pneumatologia resultante tenha pouca semelhança com o poderoso e *imutável* Espírito Santo da Bíblia.[62] De fato, confinar de modo tão estreito a aplicação contemporânea dos ensinos bíblicos a respeito do Espírito Santo desnatura o terceiro membro da Trindade. Levando-se em conta a total falta de evidências, é uma violação da credulidade postular um momento (a morte do último apóstolo, o fim da formação do cânon do NT, o complemento da fundação da igreja, ou qualquer outro evento) que leve a efeito uma mutação dramática

[60]V. tb. Grudem, *The gift of Prophecy in the New Testament*, p. 250-2; Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 99-115, 229-52; Ruthven, *Charismata*, p. 115-23.

[61]Mesmo um levantamento básico indica que a maioria das referências bíblicas à presença e atividade do Espírito são geralmente carismáticas em sua natureza (proféticas, capacitadoras etc.); as referências à sua obra de transformação interior são muito menos freqüentes. V. Ruthven, *Charismata*, p. 114-5, nota de rodapé 2. A expressão "história da salvação" refere-se ao desdobramento histórico dos eventos centrais no plano divino da salvação, e.g., a criação, a Queda, a história de Israel, a Encarnação, a cruz, a Ressurreição, a Ascensão e a Exaltação, o Pentecoste, a Segunda Vinda e a nova criação.

[62]V. tb. *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 45-76, *passim*; Grudem, *Prophecy in the New Testament*, p. 250-2; Ruthven, *Charismata*, p. 114-5.

na pessoa e na obra do Espírito, de modo que ele deixa de ser a pessoa carismática que unge com poder, conforme era no passado, que agora se limite exclusivamente à transformação interior. Semelhante descrição não somente perverte as evidências bíblicas esmagadoras quanto à natureza e à obra do Espírito como também fracassa inevitavelmente como explicação do cumprimento da esperança salvífico-histórica no tocante à vida no Espírito na era da nova aliança.[63]

Em segundo lugar, os cessacionistas habitualmente usam a espada da *ordo salutis* para decepar todas as obras do Espírito que Deus não determinou para a igreja contemporânea. Condicionados pela teologia sistemática tradicional (e.g., reformada, batista, dispensacionalista), limitam-se a um conjunto muito reduzido de perguntas no tocante à obra pós-apostólica do Espírito (e.g., as questões da natureza, da regeneração e da santificação) e deixam de reconhecer que a maior parte das evidências bíblicas define o Espírito como um ser carismático e indica a continuidade da sua obra de revestimento de poder durante o período da nova aliança.[64] Esse argumento não pretende excluir a transformação moral, que também faz parte da pessoa e da obra do Espírito, mas simplesmente expandir o debate além das fronteiras estreitamente delineadas da linguagem tradicional da *ordo salutis*.

Em terceiro lugar, conforme Jack Deere indica de modo apropriado no tocante aos dons milagrosos, "a pura objetividade bíblica" é mito.[65] Cornelius Van Til argumenta que não existem "fatos brutos" porque os compromissos ulteriores (e.g., compromissos regenerados ou não-regenerados) colorem tudo quanto o indivíduo percebe.[66] Na realidade, pelo menos a partir do conhecido ensaio de Rudolf Bultmann, "é possível a exegese sem pressuposições?", não tem havido mais nenhum debate relevante para saber *se* nossos compromissos ulteriores influenciam nosso modo de entender os textos

[63]V. tb. Grudem, *Prophecy*, p. 250-2; Ruthven, *Charismata*, p. 114-5.

[64]V. Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 45-56; Ruthven: *Charismata*, p. 114-5. A discussão feita por Ruthven avalia especificamente o conceito cessacionista de B. B. Warfield; o escopo da discussão de Deere, sobre esse assunto, é mais amplo.

[65]*Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 45-56.

[66]C. Van Til, *The defense of the faith*, 2. ed., Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1963.

bíblicos.[67] Ao contrário, o debate tem se centralizado em como somos influenciados e por quais compromissos (pressuposições) ulteriores, e até que ponto isso acontece. Aplicando esse fato aos dons milagrosos e à questão do cessacionismo, Deere demonstra que a *falta* histórica de experiência milagrosa leva ao desenvolvimento da doutrina cessacionista. A isso deve ser acrescentado o condicionamento teológico da abordagem que opera exclusivamente em termos das categorias tradicionais da salvação segundo a teologia sistemática.

No entanto, aqueles cujos compromissos incluem a experiência carismática não devem desconsiderar a verdade proposicional objetiva das Escrituras. Embora seja inevitável que cada leitor seja influenciado por sua crença, Deus também consegue vencer a falibilidade humana no decurso da leitura e imprimir na pessoa a veracidade da revelação objetiva concedida por ele. O desejo deste escritor e de muitos outros no movimento pentecostal é que não degeneremos a ponto de sermos uma seita baseada na experiência, com pouco respeito pela Palavra inspirada que é, em si mesma somente, suficiente para a fé e prática. Não devemos buscar a experiência, mas, sim, o próprio Deus que outorga as boas dádivas. E devemos agir em conformidade com as Escrituras, em vez de nos afastarmos, delas para uma espécie de neo-ortodoxia pneumática.

Em suma, o progresso da redenção estabelece *igualmente* a esperança das dimensões que nos transformam o íntimo e nos revestem de poder — obra do Espírito nos últimos dias — e a seguir declara o cumprimento dessa esperança em Jesus, o ungido Filho de Davi. Além disso, a maior parte da revelação bíblica diz respeito à natureza carismática do Espírito e da sua obra. Não existe, portanto, nenhuma justificativa bíblica para concluir que o Espírito mudou, agora que os últimos dias chegaram.

2. O cessacionismo à luz dos ensinos do Novo Testamento no tocante aos dons milagrosos

Após apresentar a defesa da causa salvífico-histórica pela obra milagrosa contínua do Espírito, voltamos nossa atenção para a consideração de mais evidências, no NT, a respeito dos dons

[67]Is presuppositionless exegesis possible?, em *Existence and faith*: shorter writings, ed. S. Ogden, New York: Meridian, 1960, p. 289-96.

milagrosos dentro da era do cumprimento.[68] Nosso propósito ao examinar essas passagens não é expor análises gramático-históricas pormenorizadas, mas, sim, lidar com elas no âmbito de sua relevância para o cessacionismo. Além disso, existe certa dificuldade em selecionar textos relevantes, por causa dos muitos argumentos que incorporam textos com pouca relevância para os *charismata*. Portanto, os textos bíblicos que consideramos neste breve resumo certamente não esgotarão o assunto, mas se destacam para a questão em pauta e exemplificam os ensinos mais amplos do NT no tocante ao assunto.

a. Passagens que instruem quanto ao uso dos dons milagrosos

Muita coisa foi escrita a respeito de 1Coríntios 13.8-13 e sobre se ensina que os dons milagrosos temporários (e.g., línguas, profecia, palavras do conhecimento, v. 8) continuam até a Segunda Vinda (v. 10-12); não repetiremos aqui, portanto, os debates exegéticos já bastante conhecidos.[69] Paulo, no referido contexto, está comparando a natureza eterna do caminho mais excelente do amor com a natureza temporária de certos dons que atualmente preenchem as necessidades da igreja, mas que passarão quando chegar a "perfeição" (v. 10). O próprio Paulo define a transição do "imperfeito" para a "perfeição" nos versículos 11 e 12, e a característica primária que define essa transição é a mudança do conhecimento parcial para o conhecimento perfeito, da percepção imperfeita ("reflexo obscuro", v. 12*a*) para a percepção clara ("face a face", v. 12*b*). Essa

[68]A perspectiva de Lucas recebeu atenção adequada durante nosso exame do cumprimento da história da Redenção, de modo que nos restringimos aqui a outros autores do NT.

[69]E.g., o senso de "perfeição" no v. 10. V. Carson, *Showing the Spirit*, 66-72; G. Fee, *The first epistle to the Corithians*, p. 641-52; W. Grudem, *The gift of prophecy in 1Corinthians*, p. 210-9; idem, *Prophecy in the New Testament*, p. 224-52; J. Ruthven, *Charismata*, p. 131-51; M. M. B. Turner, Spiritual gifts then and now, *VoxEv* 15 (1985), p. 764. R. Gaffin, (*Perspectives on Pentecost*: studies in New Testament teaching on the gifts of the Holy Spirit Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1979), p. 109-12, cessacionista, assevera a respeito de 1Co 13.10-12: "A vinda do que é perfeito' (v. 10) e o 'então' do conhecimento pleno pelo crente (v. 12) refere-se, sem dúvida, aos tempos da Segunda Vinda de Cristo. O ponto de vista que descreve o momento em que o cânon do NT fica completo não pode ser aceito como exegeticamente crível" (p. 109). Nem exclui a continuidade até à Parúsia, segundo Gaffin.

transformação profunda no modo do crente perceber e saber pode antecipar um só evento: a Segunda Vinda do Senhor.

Embora seja aceitável a ressalva de Richard Gaffin de que esse texto não insiste exclusivamente na continuidade, parece que Paulo está ensinando a continuidade dos dons até a Parúsia.[70] Porém, Paulo *certamente* não está estabelecendo a doutrina da cessação. Além disso, 1Coríntios 1.7 é conceitualmente vinculado a 13.8-12 e apóia a interpretação do "continuísmo", pois ali, também, os dons estão associados com um período interveniente na vida da igreja, durante o qual os crentes "aguardam que o nosso Senhor Jesus Cristo seja revelado".

No entanto, é o contexto mais amplo 1Coríntios 12—14, que finalmente resolve a questão. O exame dos dons por Paulo nesses capítulos identifica seu propósito como o bem comum da congregação (12.7; 14.1-19). Não há nenhum indício de que, em Corinto, os dons *em si mesmos* eram anormais. Parece que, de acordo com Atos e com o testemunho do próprio Paulo ("Dou graças a Deus por falar em línguas mais do que todos vocês", 14.18) de que são uma característica aceita e normal na vida da nova aliança, o problema em Corinto era o abuso dos dons, e não o uso deles em si.

Não existe, tampouco, qualquer conexão nesse contexto que vincule os dons, inclusive os dons de expressão vocal (e.g., profecia, línguas e interpretação das línguas) exclusivamente à Palavra escrita (a formação do cânon) ou ao apostolado. Na realidade, nenhuma dessas questões é mencionada, e, levando-se em conta o propósito pastoral de Paulo no contexto (instruir quanto ao funcionamento apropriado dos dons), é provável que nem sequer tivessem passado por sua cabeça. Na minha opinião, as questões cessacionistas nasceram na igreja dos nossos dias; os membros da igreja primitiva nem sequer teriam esperado ou considerado outra coisa que não a existência revestida de poder. O cessacionismo teria sido alheio ao seu modo de entender a era do cumprimento. A igreja do NT não estava procurando motivos para excluir os dons; os crentes primitivos estavam buscando os dons (12.31; 14.1,12).

Militam contra o propósito de Paulo, portanto, os teólogos dos nossos dias que querem importar um fundamento racional

[70]Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, p. 109-10.

(e.g., a Palavra escrita e o apostolado), tão estranho ao conteúdo conceitual da passagem. Considerando esse contexto, é muito mais natural entender que 1Coríntios 13.8-13 ensina que os dons continuarão a operar até a Segunda Vinda do Senhor.[71] Enquanto aguardamos sua vinda, os dons devem operar no fundamento eterno do amor; de outra forma, estarão destituídos de sentido.

A implicação de Romanos 12.3-8 é semelhante à de 1Coríntios 12—14. Aqui, também, Paulo está instruindo os cristãos romanos a respeito da função apropriada dos dons na igreja. O embasamento para sua operação acha-se, novamente, na atitude apropriada dos crentes (Rm 12.3-5), que inclui o amor (v. 9-13). Paulo trata a questão dos dons como parte tão normal da vida cristã quanto as atitudes santificadas (v. 9-21), o ser bom cidadão (13.1-7), a vida de retidão (13.8-14), e assim por diante. Embora a lista dos dons seja diferente da que se encontra em 1Coríntios 12.7-11, a profecia não deixa de ser incluída (Rm 12.6) e é mencionada em primeiro lugar. Nada existe na passagem ou no seu contexto que indique alguma mudança dramática na operação do Espírito e que cessasse a obra de revestimento com poder.

Uma observação de Paulo que não é freqüentemente mencionada nesse debate, mas que influi muito no assunto, encontra-se em Gálatas 3.5. Quase de passagem, como ilustração do seu argumento no tocante a fé *versus* obras, Paulo diz aos gálatas: "Aquele que lhes dá o seu Espírito e opera milagres entre vocês realiza essas coisas pela prática da Lei ou pela fé com a qual receberam a palavra?". Aqui, *toma por certa* a normalidade dos milagres. É uma *ilustração* — uma coisa concreta com a qual todos podem facilmente se relacionar — da lição teológica mais ampla que está ensinando.

Essa naturalidade, essa aceitação fácil e confortável das manifestações milagrosas não é exclusividade de Paulo nem mesmo de Lucas. Tiago 5.14-16 também oferece, no mesmo tom, instruções quanto à cura. A oração pela cura física e pelo poder divino para curar é normal na vida da igreja, e espera-se que isso aconteça. Além disso, Tiago encoraja seus leitores a ter fé ao orarem pelos enfermos, mostrando o exemplo canônico de Elias (v. 17,18). Tiago escreve: "Elias era humano

[71]V. Grudem, *Prophecy in the New Testament*, p. 228-43.

como nós", e passa a descrever as orações deste. A implicação nítida é que as orações dos leitores podem ser eficazes e dramáticas quanto as de Elias.

Considere também o texto de Hebreus 2.4, a respeito do qual Philip Hughes escreveu, com discernimento: "Fica claro, portanto, que, como os crentes em Corinto, 'os hebreus' aos quais essa carta é endereçada tinham sido enriquecidos com dons espirituais".[72] Usados como parte de uma advertência quanto à grave necessidade de prestar atenção ao que Deus revelara (2.1-3), esses "sinais, maravilhas, diversos milagres e dons do Espírito Santo" são exemplos irrefutáveis da obra de Deus dentro da comunidade do seu povo. O autor de Hebreus está lhes lembrando os fenômenos que todos eles conheciam pessoalmente.

b. Passagens que registram eventos milagrosos

Além dessas porções didáticas do NT, os evangelhos e Atos registram numerosos milagres. Assim como no caso das passagens didáticas, os relatos dos milagres no NT são destituídos de indícios, por menores que sejam, da doutrina cessacionista. As narrativas que descrevem os milagres têm duas funções primárias: autenticar Jesus e autenticar a mensagem nos evangelhos a respeito dele.[73] Os milagres acompanhavam os apóstolos

[72]*A commentary on the epistle to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 81. Entre os dons "presumivelmente" em operação entre os endereçados na epístola aos hebreus, de acordo com Hughes, havia a profecia, as línguas e as curas. Além disso, experiências no poder do Espírito nos dons milagrosos "podem ser seguramente identificadas" como a referência em Hb 6.5*b*.

[73]Não queremos negar, com isso, a suficiência da pregação do Evangelho. O Evangelho é eficaz sem testificação, em virtude da sua origem divina (e.g., Rm 1.16,17; 2Tm 3.16). Devemos discordar aqui de Ruthven, que declara: "Caracteristicamente, a 'palavra' ou a pregação não é 'abonada' pelos milagres, mas, ao contrário, a pregação articula os milagres e revela as suas implicações para os circunstantes" (*Charismata*, p. 118). Cita favoravelmente J. Jervill (The signs of an apostle: Paul's miracles, em sua obra *The unknown Paul*: essays on Luke—Acts and early Christian history [Minneapolis: Augsburg, 1984]), que escreveu (p. 95): "Sem milagre, o Evangelho não é Evangelho, mas meramente palavra, ou, melhor, palavras". Embora seja correta a posição de Ruthven de que os milagres fazem parte do Reino, seu conceito da função tanto dos milagres quanto da pregação é inadequado nesse caso. Existem muitas evidências contrárias no que diz respeito à função dos milagres como testificação (e.g., Mt 9.6,7; 11.1-6; 12.28; 14.25-33; Mc 2.10,11; 16.20; Lc 5.24,25; 7.18-23; 11.20; Jo 3.2; 5.36;

(2Co 12.12), mas, conforme já vimos, não estavam exclusivamente vinculados a eles.[74] Além disso, os milagres satânicos e simulados podem ser usados pelos falsos apóstolos a fim de enganar as pessoas e levá-las a acreditar em doutrinas falsas (e.g., Mc 13.22; 2Co 11.13-15; 2Ts 2.9-12; Ap 13.3,4). Os eventos milagrosos em si, e por si mesmos, portanto, não são a "comprovação" final do ministério autêntico. Na realidade, é a proclamação da verdade a respeito de Cristo que autentica o ministério (e.g., 1Jo 2.18-27; 4.13).[75] Portanto, quando for pregado o único Evangelho verdadeiro de Jesus Cristo, sinais se seguirão para confirmar a mensagem e libertar os que estão debaixo do poder do Diabo (e.g., At 10.38; 19.11,12).

As evidências que falam de modo mais geral dos milagres indicam que fazem parte integrante do Reino de Jesus (e.g., Lc 7.18-23; Jo 9.1-12), conforme já argumentamos. E nada existe que milite contra o ponto de vista de que os milagres caracterizam o período inteiro conhecido como os "últimos dias". Tudo isso pode levar a uma única conclusão, que a noção do cessacionismo não podia ser encontrada em nenhuma parte do universo teológico da igreja primitiva.[76]

3. Os dons e ministérios específicos

O presente ensaio tem enfatizado, até aqui, a legitimidade da obra capacitadora do Espírito, tanto como obra diferente da regeneração quanto como obra que continua nos últimos dias. Em razão das restrições do livro quanto ao espaço a ser ocupado no

9.32,33; 10.37,38; 14.11; At 2.22; 14.3; Hb 2.4). Além disso, a pregação baseia-se no Evangelho revelado em Jesus, e, embora os milagres talvez criassem a oportunidade de pregação em Atos, a própria pregação não depende do milagre; muitas pregações são feitas sem semelhante precursor. A observação de Jervill, portanto, é inteiramente inaceitável. O Evangelho é a Palavra de Deus, com ou sem a presença de milagres (v. Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 103s.).

[74]Outro exemplo acha-se em Mc 9.38-40, com uma pessoa anônima realizando exorcismos.

[75]V. 1Jo 2.18-27; 4.1-6. V. tb. Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p.106-7.

[76]V., e.g., Grudem, *Prophecy in 1Corinthians, passim*; *Prophecy in the New Testament, passim*; Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 99-115, 229-66; Ruthven: *Charismata, passim*. Embora o modo de argumentar a favor da continuidade talvez não seja idêntico ao apresentado no presente ensaio, os carismáticos não discordariam de suas conclusões.

debate, esta seção, bem como as subseqüentes, receberá atenção bem mais abreviada.

Existem três listas principais de dons no NT: Romanos 12.6-8; 1Coríntios 12.7-11; Efésios 4.11-13. Muitos abordam esses dons de acordo com suas diferenças funcionais (serviço, revelação etc.), mas existe uma questão mais ampla que freqüentemente não é tratada por essa abordagem. Todos os dons, quer sejam "milagrosos", quer "rotineiros" (e não aceito semelhante distinção), são de origem divina. Em cada uma dessas listas, Deus está claramente concedendo e distribuindo os dons de acordo com a sua vontade. Portanto, até mesmo os dons "não-milagrosos" (e.g., liderança, misericórdia, v. Rm 12.8) são de origem "milagrosa"; ou seja, nada na vida da igreja é corriqueiro (v. 12.6; 1Co 12.4-11; Ef 4.11). Nenhum membro do corpo de Cristo "nasceu assim"; toda habilidade que qualquer membro do corpo de Cristo possua é especificamente concedida por Deus. Conseqüentemente, distinções delicadas entre os dons nas listas que são para hoje (rotineiros) e aqueles que cessaram (milagrosos) precisam depender de dados que não se acham nessas passagens ou em seus respectivos conteúdos. A fonte originária de todos os dons é Deus (1Co 12.4-6), que graciosamente os outorga segundo seu beneplácito.

Os debates a respeito dos dons específicos acabam inevitavelmente concentrando-se na manifestação das línguas, sua interpretação, e na profecia, de modo que uma breve observação a respeito desses dons seria apropriada aqui. Em primeiro lugar, as expressões vocais não são equivalentes às Escrituras mas, ao contrário, são julgadas pelas Escrituras. Paulo conclama os coríntios a julgar as profecias proferidas durante o culto de adoração (1Co 14.29; v. 1Ts 5.19-22), ordem que jamais daria em relação às Escrituras (e.g., 2Tm 3.16). Portanto, mesmo durante os tempos do NT, a profecia contemporânea (em oposição à profecia canônica) nem sempre se revestia de autoridade canônica.

Em segundo lugar, a voz contínua do Espírito na igreja não subverte o papel fundamental dos apóstolos nem a autoridade da revelação bíblica. Os que foram nomeados para ser apóstolos de Cristo, para governar a igreja primitiva e para produzir o corpo infalível de doutrina que veio a ser o cânon do NT, tiveram um papel fundamental, incomparável, que nunca será

repetido na edificação da igreja (Ef 2.19-22).[77] Além disso, seus ensinos, incorporados no NT, continuam sendo a única e infalível regra de autoridade para a fé e a prática.

Porém, argumentar que as manifestações contínuas *necessariamente* suplantam essa autoridade por atribuí-la a manifestações e/ ou indivíduos contemporâneos não é um pressuposto válido. Os pentecostais, majoritariamente, nunca elevaram os dons milagrosos (nem mesmo os de expressão vocal) ao patamar do cânon (revelação inerrante com plena autoridade divina). Ao contrário, sujeitam as manifestações espirituais à autoridade das Escrituras. Em outras palavras, os dons não formam o cânon, porém o expressam. Os dons milagrosos dão forma concreta ao cânon nas situações da vida real tanto quanto o faz o fruto do Espírito.

Em terceiro lugar, no que diz respeito especificamente às línguas, argumenta-se que esse dom se restringia aos idiomas humanos, visando os propósitos da pregação.[78] Entretanto, essa restrição não se encaixa nas evidências. Em Atos 10.44-46 e 19.1-6, não é mencionada a pregação, nem há menção de qualquer auditório. Em Corinto, o intérprete era necessário para as expressões vocais em línguas durante o culto de adoração (1Co 14.1-28). Se o dom sempre assumia a forma do idioma humano dos ouvintes, por que seriam necessários intérpretes a fim de tornar compreensível a expressão vocal?[79] Além disso, a glossolalia funciona em contextos particulares para a edificação pessoal à parte da adoração em culto público (e.g., 14.13-19). Daí a opinião de que a expressão

[77]V. Deere, *Surpreendido pelo poder do Espírito*, p. 229-52; Grudem, *Prophecy in the New Testament*, p. 269-76. Está além do escopo do nosso debate considerar a continuidade do cargo profético no sentido mais amplo.

[78]V. John F. MacArthur, Jr., *Charismatic chaos*, Grand Rapids: Zondervan, 1992, p. 220-45. Essa é a visão de MacArthur e daqueles que cita favoravelmente. Lastimavelmente, MacArthur parece lidar somente com caricaturas, sem interagir com exposições mais bem-refletidas da posição pentecostal.

[79]MacArthur (ibid., 227-32) ocupa-se de uma exegese distorcida nesse ponto. Desconsidera todas as observações positivas de Paulo a respeito das línguas (e.g., 1Co 14.18,26-28) como "ironia" que realmente tinha o propósito de envergonhar os coríntios a ponto de levá-los a cessar sua prática de línguas, em todos os contextos. Além disso, MacArthur assevera que as línguas "não podem edificar a igreja de modo apropriado" (p. 232). Isso é simplesmente falso. À parte da questão da cessação contemporânea, com a interpretação, o valor edificante das línguas era equivalente à profecia em Corinto (14.15); até mesmo uma leitura rápida e informal de 1Coríntios revela esse fato.

vocal em línguas, que não podem ser identificadas, não passa de um aglomerado de palavras sem sentido, de origem carnal (ou até mesmo satânica), não é justificada à luz das evidências. Em alguns casos, idiomas humanos foram falados por pessoas que não conheciam previamente (At 2); em outros casos, pessoas falaram em línguas de origem desconhecida ("dos homens e dos anjos"; 1Co 13.1), que exigiam interpretação a fim de se tornarem compreensíveis à igreja reunida no culto de adoração.

D. OS DONS MILAGROSOS NA VIDA DA IGREJA

Uma coisa é identificar a igreja como o templo de Deus onde ele habita pelo seu Espírito. Outra, bem diferente, é perguntar como, especificamente, a presença de Deus é manifestada na igreja. Os pentecostais respondem que sua presença é manifestada tanto por modos que transformam o íntimo quanto por modos que revestem de poder, e é este que está em pauta aqui. Como a obra do Espírito, que reveste de poder, deve afetar a vida da igreja? A Bíblia oferece evidências amplas, tanto por exemplos quanto por instrução explícita, de como os dons devem funcionar na vida da igreja hoje.[80]

Existem, por exemplo, todos os motivos para esperarmos que a proclamação do Evangelho seja acompanhada por milagres hoje. Quando Deus está cumprindo seus propósitos, não tem ele plena liberdade para operar segundo sua vontade? No registro de Atos (e.g., 2.19,22,43; 4.30; 5.12; 6.8; 8.6,13; 13.6-12; 14.3; 15.12; 19.11,12), a pregação acompanhada pelos sinais é parte normal da nova aliança. E assim continua até hoje. É exceção, e não regra geral, encontrarmos um missionário de qualquer grupo evangélico que não tenha estado ativamente envolvido (geralmente, não por escolha, mas por necessidade) no evangelismo de "encontro de poder". Sinais e milagres realmente seguem a pregação hoje, embora talvez sejam mais comuns nas áreas que estão sendo evangelizadas pela primeira vez ou onde um novo reavivamento tenha surgido depois de uma prolongada falta de evangelismo. Além disso, os

[80]Quanto a uma consideração sobre a aplicação dos dons milagrosos na vida coletiva da igreja, v. David Lim, *Spiritual gifts*: a fresh look, Springfield, Gospel Publishing House, 1991, p. 183-275.

exorcismos são mais comuns nas áreas onde Satanás, e não a fé bíblica, domina o ambiente espiritual.[81]

Uma vez aceita a continuidade dos dons, surge uma superabundância de questões pastorais, das quais a incorporação dos dons no culto público não é a menor. É importante não proibir todas as manifestações com base em uns poucos abusos. A série, prolongada e bem conhecida, de instruções a respeito dos dons no culto público, que se encontra em 1Coríntios 12—14, é especialmente útil nesse assunto. A adoração não precisa ser caótica para ser carismática ou dinâmica. No entanto, por que algumas pessoas da multidão, no dia de Pentecoste, acusaram os discípulos de estarem bêbados (At 2.13)? A adoração descrita por Paulo em 1Coríntios 12—14 não foi caracterizada por espectadores passivos. Havia envolvimento ativo dos membros do corpo para o bem comum, e nem tudo foi combinado de antemão ou impresso em um programa (1Co 14.26-33*a*).[82] Outro aspecto importante do ministério do Espírito na vida da igreja é sua comunicação direta com os crentes por meio da oração (especialmente importante em Lucas—Atos, conforme delineado acima; v. At 13.1-3). Embora a comunicação da parte do Espírito com o espírito do crente seja vital, ela deve ser submetida à autoridade da Palavra de Deus. Nenhuma impressão da voz de Deus deve ser colocada em pé de igualdade com a Bíblia. No entanto, muitos cristãos acabam ficando sem algum elemento essencial da vida cheia do Espírito porque se fecham contra esse tipo de comunicação Espírito-a-espírito da parte de Deus, que vem somente por meio da oração. Essa fonte de orientação pessoal não deve ser evitada; deve ser abordada com maturidade bíblica, lembrando que o Espírito outorga vida e guia a toda a verdade.

E. OS PERIGOS RELACIONADOS COM OS DONS MILAGROSOS

Quero começar com uma analogia tirada do mercado de ações. As ações de primeira ordem envolvem poucos riscos, mas

[81]V. Blomberg, Healing, p. 306. A opinião dele é que à medida que "as sociedades ocidentais continuam se tornando cada vez mais paganizadas, poderemos esperar um reavivamento continuado de curas e exorcismos".

[82]V. Fee, *God's Empowering Presence*, p. 883-95, para uma discussão mais pormenorizada desse assunto segundo as linhas pentecostais clássicas.

também rendem dividendos menores no decorrer do tempo. Os fundos de crescimento agressivo envolvem riscos muito maiores, mas os dividendos em potencial são muito maiores.

O risco primário para os que sustentam a posição cessacionista consiste no que perderão da vida cheia do Espírito aqui na terra. Não correm o perigo de perder a salvação se não aceitarem a operação dos dons milagrosos na igreja — só perdem a plenitude do Evangelho na vida cristã. Entretanto, para os que vilipendiam os não-cessacionistas como hereges, ou pior, como seitas inspiradas por demônios, simplesmente pelo fato de as manifestações do Espírito estarem evidentes entre eles, os riscos são maiores. Será que os pentecostais expulsam demônios pelo poder de Belzebu?

Para os que sustentam o ponto de vista pentecostal, existem vários perigos de relevância, que aqui só tenho espaço para alistar:

1) Os sinais e maravilhas às vezes podem passar a ser mais valorizados do que a própria verdade. Os falsos mestres, disfarçando-se em apóstolos de Cristo, freqüentemente alegam que realizam sinais e maravilhas como defesa do seu ministério. É verdade que sinais e maravilhas confirmam o Evangelho quando é realmente pregado. Mas os membros dos movimentos pentecostais e carismáticos devem focalizar, em primeiro lugar, a veracidade do que está sendo pregado a fim de discernir se é bíblico. Além disso, lembrem-se da admoestação de Jesus aos setenta, quando relataram que até mesmo os demônios se sujeitavam a eles: "Contudo, alegrem-se não porque os espíritos se submetem a vocês, mas porque seus nomes estão escritos nos céus" (Lc 10.17-20).

2) Os dons proféticos podem ser usados para manipular e induzir, em vez de encorajar. Todos os crentes têm o Espírito, que está perfeitamente capacitado para falar-lhes diretamente ao coração, especialmente no caso da orientação pessoal.

3) Os pentecostais devem saber que não podem aceitar todo ou qualquer grupo que alegue ser cristão sem levar em conta os compromissos doutrinários deles, tão-somente porque semelhantes grupos acolhem ou apóiam conceitos pentecostais dos dons de milagres. Certas aberrações doutrinárias simplesmente não devem ser aprovadas, tácita ou explicitamente, mesmo debaixo dos auspícios da "renovação carismática" ou do "diálogo" (e.g., a doutrina católica romana de Maria como co-redentora e co-mediadora).

4) Os grupos pentecostais clássicos não devem afastar-se dos seus embasamentos evangélicos históricos e cair no liberalismo, pois podem se tornar uma seita existencialista. Nessa questão, os pentecostais têm muito o que aprender dos seus companheiros evangélicos, quanto a ter coragem de tomar posição a favor dos ensinos bíblicos cardinais e não permitir que doutrinas do liberalismo se infiltrem na igreja e a destruam.

5) Finalmente, os pentecostais não devem se tornar pragmáticos a ponto de os fins milagrosos justificarem quaisquer meios, incluindo-se a manipulação com alta tecnologia.

F. CONCLUSÃO

É o desejo da maioria dos pentecostais, com a rara exceção de algum sectário, dialogar aberta e francamente com seus irmãos evangélicos, diálogo caracterizado pelo amor genuíno de Cristo. Espero que este ensaio tenha contribuído ao diálogo na tradição da caridade cristã. À medida que a igreja avança neste novo milênio, cercada por um mundo cada vez mais ímpio, é essencial que os crentes verdadeiros recebam o manto do próprio Senhor — sua unção com o Espírito e com poder. Embora a doutrina seja necessária para *conhecer o* plano divino da redenção e *para ter* um relacionamento com Cristo, a própria doutrina por si só não é o objeto da nossa fé nem tem a capacidade de nos transformar ou nos revestir de poder. Para tanto, é necessária a obra do Espírito Santo.

Réplica

CESSACIONISTA

a Samuel Storms e Douglas A. Oss

Richard B. Gaffin Jr.

Por causa da coincidência substancial entre as posições de Storms e Oss (especialmente quanto à discordância com a minha posição!) e a fim de evitar repetição desnecessária, resolvi escrever uma resposta combinada, no decurso da qual me dirigirei a um ou a outro individualmente. Concentrarei minha atenção no que considero essencial; algumas questões, embora certamente valham a pena serem debatidas, terão de ser deixadas de lado.

1. No âmago das diferenças entre nós está a convicção de Storms e Oss de que a presença dos dons milagrosos (tais como a profecia, as línguas e as curas) no decurso da história da Redenção determina o padrão de semelhantes dons na vida da igreja hoje ou, no mínimo nos dá todos os motivos para esperarmos a presença deles. Pelo fato de Moisés e os profetas do AT, bem como Jesus, os apóstolos e outros terem exercido esses dons do decurso da história da salvação, assim segue a linha de pensamentos deles, os crentes podem e devem esperar o mesmo hoje.

Além disso, na opinião deles, o silêncio das Escrituras a respeito da cessação dos dons específicos acrescenta o fardo esmagador da responsabilidade de comprovação sobre os que sustentam que os dons cessaram. Para eles, esse silêncio bíblico é tão eloqüente a favor da continuidade que defendem, que o esforço para comprovar o contrário (de acordo com Oss, p. 278, nota de rodapé 46 e p. 284) "vai além da credulidade", "fracassa abjetamente", e até mesmo é chamado de "obtuso"!

O que posso dizer, diante de repúdio tão avassalador? Talvez os comentários que se seguirão, retomando vários argumentos já levantados em meu ensaio de posicionamento, não sejam inteiramente inúteis.

2. O ponto de vista de Storms e Oss, segundo acredito, não trata com a devida justiça a estrutura da história da Redenção, especialmente sua integridade orgânica e o padrão da sua consumação em Cristo. Talvez um ponto de contato útil entre nós possa ser a descrição geral, feita por Oss, da história da salvação como o "desdobrar histórico dos eventos centrais no plano divino da salvação, e.g., a criação, a Queda, a história de Israel, a encarnação, a cruz, a ressurreição, a ascensão e a exaltação, o Pentecoste, a Segunda Vinda e a nova criação." (p. 284, nota de rodapé 61). Concordo com isso como um resumo (com a ressalva de que a história da *Redenção* começa na Queda e que a nova criação, embora ainda esteja no futuro, já passou a ser realidade no primeiro advento de Cristo, e.g., 2Co 5.17).

O que é relevante nesse resumo é o *hiato* perceptível (e notado corretamente, conforme quero ressaltar) entre o Pentecoste e a Parúsia. Note, portanto, que a continuação da história da igreja *não* segue a mesma linha, por exemplo, que a história de Israel. A história da igreja não está em série com os demais eventos alistados dos quais faz parte. Falando com clareza, a história da igreja não é a história da Redenção.

O tempo presente da igreja é "entre os tempos", um hiato histórico na *única* obra salvífico-histórica de Cristo, que fica em um parêntese entre sua ressurreição e a Segunda Vinda. No período entre o Pentecoste e a Parusia, no que diz respeito ao seu avanço, a história da salvação, no sentido de ser realizada de uma vez para sempre, está suspensa. 1Tessalonicenses 1.9,10 capta, de modo claro e compacto a essência desse período interino: a igreja consiste daqueles que "se voltaram para Deus, deixando os ídolos a fim de servir ao Deus vivo e verdadeiro" — com tudo que está envolvido naquele serviço (certamente não estamos falando a respeito de um vácuo de inatividade) — enquanto, continua Paulo, estão a "esperar dos céus seu Filho, a quem ressuscitou dos mortos". Falando em termos salvífico-históricos, a igreja é, categoricamente, a igreja que "espera"; isso, tanto quanto qualquer outra coisa, é sua identidade básica.

Se, portanto, a história da igreja (com a exceção de sua era apostólica) não é a história da Redenção, não poderemos extrapolar

desta última e aplicá-la à igreja. Não podemos concluir que, a não ser que haja indicação explícita em contrário, tudo quanto era o caso durante o *processo* da história da salvação continua depois da sua *completude.* Ou, melhor, não devemos pensar que tudo quanto é verdadeiro em relação ao processo continua válido para o período interino (história eclesiástica pós-apostólica), que está delimitada pelos dois eventos que se constituem naquela consumação (o primeiro advento de Cristo, que culmina no Pentecoste e na fundação da igreja, e a Segunda Vinda). Pelo fato de a história da igreja e a história da redenção não formarem uma continuidade (a não ser na coincidência parcial durante os tempos dos apóstolos), a presença dos dons milagrosos no decurso do AT, mesmo sem indicações expressas da sua cessação em alguma data no futuro, não carrega em si nenhuma pressuposição a favor da sua continuação hoje. Muito menos, portanto, a presença deles é um argumento compulsório a favor da continuação agora. Nem temos o direito de dizer, conforme diz Storms (p. 212), tendo em vista a presença desses dons durante a era apostólica que "é difícil imaginar como os autores do NT poderiam expressar com maior clareza como o cristianismo da nova aliança devia ser". Tendo em vista a dessemelhança entre a história da salvação e a história da igreja, o silêncio das Escrituras no tocante à cessação de dons específicos não tem, por si só, peso como argumento.

Estou negando, portanto, toda e qualquer continuidade entre a história da Redenção e a história da igreja? De modo algum. Na realidade, identificar corretamente aquelas continuidades (bem como as descontinuidades) é, tanto quanto qualquer outra coisa, a questão fundamental diante do presente simpósio. A distinção entre a história da salvação (*historia salutis*) e a ordem da salvação (*ordo salutis*), entre a realização da redenção de uma vez por todas (a partir da promessa em Gn 3.15 e culminando no seu cumprimento na obra acabada de Cristo) e sua aplicação contínua (a experiência que o crente realmente tem dos benefícios daquela redenção consumada, independentemente de data e local [v. meu ensaio, p. 32-5, 37, 55-6]) é crítica para esclarecer esse assunto.

O que importa aqui não são tanto os termos empregados quanto o modo como são empregados. Podemos falar de modo apropriado da história da Redenção, dizendo que ela continua

hoje, mas somente se entendermos tal continuação no sentido da apropriação da redenção na vida da igreja no decurso dos tempos, não em termos da sua realização de uma vez por todas (assim como, aliás, podemos dizer que a história da revelação continua hoje e que é assunto encerrado, e, conforme foi escrito para a igreja, à medida que cremos nela e a aplicamos por meio do poder iluminador do Espírito; e.g., Ef 1.17; Fp 3.15). Mas, e aqui temos de novo um ponto crucial, a graça de Deus que atualmente opera de maneiras multiformes na igreja não está simplesmente na mesma linha ou série da sua graça revelada na obra que Cristo já consumou. Os acontecimentos históricos que deram ensejo à Reforma (e.g., a doutrina católica romana da missa) deixam perenemente claro o perigo de transformar a igreja em uma extensão da obra de Cristo. Sempre que isso acontece, invariavelmente ficam eclipsados ou até mesmo negados a suficiência e o caráter definitivo da morte e ressurreição de Cristo. Em última análise, o próprio Evangelho subsiste ou é derrubado segundo a distinção entre a redenção realizada e a redenção aplicada. E somente quando essa distinção funciona devidamente é que a identidade e a experiência cristãs podem, tanto individual quanto coletivamente, passar a existir em uma condição correta.

O que se deve observar, também (e isso acrescenta um fator complicador à questão diante de nós), é a continuidade essencial na *ordo salutis* entre a antiga aliança e a nova; a aplicação da redenção aos indivíduos é basicamente a mesma no decurso da história bíblica e da história eclesiástica. Assim aparece no modo de o NT considerar a fé e a justificação pela fé: o exemplo da fé, para Paulo, é Abraão ou Davi, que exemplificam na sua experiência a fé (produzida pelo poder regenerador e renovador do Espírito, v. Gl 3.29 com 4.28,29) que justifica (Rm 4; Gl 3). Os crentes neotestamentários continuam uma longa linhagem de fé (com seu enfoque comum em Cristo, quer observado do ponto de vista anterior a ele, quer posterior a ele; e.g., Jo 8.56; Hb 11.26; 1Pe 1.10,11) — linhagem que se estende para o passado, no mínimo até Abel (Hb 11.4-12).

Não estou negando, com isso, que haja diferenças na experiência da salvação entre os fiéis do AT e do NT — que giram em torno do privilégio que temos por vivermos após a morte e a ressurreição de Cristo já terem acontecido —, e por estarmos

unidos, pelo Espírito, especificamente a Jesus, agora que está exaltado. Mas, pelo que consigo perceber, as Escrituras não estão muito preocupadas em definir detalhadamente tais diferenças. Resistem à categorização organizada e clara e só podem ser captadas por comparações genéricas tais como "melhores", "mais ricas", "ampliadas", "maiores" ou "mais plenas".[1] Mas a continuidade é mais profundamente refletida, por exemplo, na escolha de Gordon Fee, eficaz e muito apropriada, de encerrar a parte principal do seu maciço estudo sobre o Espírito Santo nas epístolas de Paulo, ao aplicar aos crentes do NT as orações de Davi (Sl 63.1) e de Moisés (Êx 33.15,16).[2]

Resumindo: por um lado, em termos da história da salvação (no sentido do seu cumprimento de uma vez por todas), a história bíblica e a história eclesiástica são descontínuas; por outro lado, em termos da aplicação da salvação, a história eclesiástica é a extensão da história bíblica. Além disso — e trata-se de uma consideração importante, embora seja freqüentemente negligenciada — fica aparente que no decurso da história bíblica, quer na experiência coletiva quer na individual, a história da redenção e sua aplicação amalgamam-se. Como conseqüência, sem isolar uma da outra, não deve haver confusão, nem a distinção entre elas deve ser toldada, entre o que pertence à realização e o que pertence à aplicação.

Consideremos, por exemplo, a experiência de Davi na sua totalidade. Sua experiência com o Espírito Santo conforme expressa em Salmos 51.11 está certamente em harmonia com seu privilégio teocrático de estar ungido e revestido de poder pelo Espírito (1Sm 16.12,13). Mas as duas experiências não são idênticas. A unção (comprometida pelo pecado dele com Bate-Seba e contra Urias) está no patamar da *ordo salutis* e é essencialmente contínua quanto à experiência de todos os crentes; já o revestimento de poder teocrático, não, pois é vinculado com seu papel distintivo na história da redenção. Davi o crente e Davi o rei são a mesma pessoa. Mas Davi *como* crente e Davi *como* rei não são o mesmo; não deve haver confusão entre os dois nem entre o que pertence a cada um dos dois.

[1]Os três últimos termos são empregados pela *Confissão de fé de Westminster* (20.1) para descrever a liberdade do cristão.

[2]*God's empowering presence*: the Holy Spirit in the letters of Paul, Peabody, Hendrickson, 1994, p. 903.

Ocupei espaço para esse breve resumo porque serve para definir claramente a questão que faz divisão entre nós e a maneira de tratar o assunto: os dons milagrosos, especialmente os dons verbais revelatórios, pertencem à história da salvação ou à ordem da salvação? Observando o que Storms ou Oss escreveram, não fica claro que tenham feito a distinção entre *historia salutis* e *ordo salutis*, muito menos que a consideram pertinente. Mas fica claro que sua resposta é que, com efeito, esses dons pertencem à última, ou talvez a ambas, mas certamente à aplicação contínua da salvação/experiência cristã. No meu ensaio dei uma resposta diferente, a saber: que os dons de revelação pertencem à primeira, ou seja, a história da salvação como marco de época, de uma vez para sempre, e não para a salvação contínua. Vários comentários adicionais em harmonia com isso reforçarão essa conclusão.

3. Oss dedica parte considerável do seu capítulo a um panorama bíblico-teológico da obra do Espírito (p. 257-73), e sua posição, de modo geral, depende dos resultados dele. Esse panorama apóia tanto sua construção específica (e interessante) da teologia pentecostal da Segunda Bênção quanto a continuação dos dons milagrosos hoje. No que diz respeito à última (a continuação dos dons), há concordância substancial com os argumentos de Storms (p. 191-23). O impacto primário do panorama é demonstrar que, no decurso da história da Redenção, existe uma operação dupla do Espírito — sua obra da "transformação do íntimo" (regeneração, conversão) e sua obra de "revestimento do poder" (unção, capacitação para exercer os dons milagrosos); essas duas obras são diferentes, e a diferença deve ser mantida com nitidez. A última culmina ao se tornar universal sob a nova aliança.

O que deve ser questionado nessa construção não é se as duas obras (regeneração e capacitação) são diferentes; claramente o são, e não deve haver confusão quanto a isso. Mas, em minha opinião, presente na própria construção está uma confusão de um tipo diferente; por causa disso, e a despeito de vários discernimentos bíblico-teológicos construtivos, aquela construção é essencialmente inútil para que ele pretende estabelecer. A regeneração é um aspecto da aplicação da redenção; o revestimento de poder é uma realidade da história da redenção. Ninguém entre nós, nesse simpósio, disputará o primeiro

desses fatos. Também fica claro que o revestimento de poder também era realidade segundo a antiga aliança (os vários tipos de revestimento de poder teocrático antecipavam, mediante a tipificação, a obra feita por Cristo de uma vez por todas).

Em outras palavras, a construção de Oss envolve uma confusão de categorias. Gatos, a *historia salutis*, estão misturados com lebres, a *ordo salutis*. As duas estão combinadas entre si para formarem, com efeito, uma *ordo* (ou modelo aplicatório) híbrida para a nova aliança, ou seja, o paradigma permanente do revestimento de poder de todos os crentes. Mas tudo isso custa o preço de pelo menos toldar, ou até mesmo perder de vista totalmente, a distinção entre a salvação consumada e sua aplicação contínua, e entre o que pertence a cada uma delas.[3]

4. Mas ainda se pode insistir na pergunta: Não é verdade que o AT promete, e o próprio NT documenta, algo como a mutação escatológica das unções teocráticas e dos revestimentos de poder com dons milagrosos, na história da salvação da antiga aliança e na experiência (em potencial) de todos os crentes da nova aliança? Uma resposta afirmativa a essa pergunta deixa desapercebida a função salvífico-histórica desses revestimentos de poder na antiga aliança. Ou seja, passa despercebido o fato de que todos esses revestimentos de poder têm seu enfoque e cumprimento não nos crentes da nova aliança e em sua experiência, mas na obra consumada de Cristo e no testemunho apostólico-profético definitivo.

Mas o que dizer a respeito de Números 11.29 ("Quem dera todo o povo do SENHOR fosse profeta e que o SENHOR pusesse o seu Espírito sobre eles!")? Parece-me que essa declaração é sempre entendida erroneamente quando não percebemos o que pode ser chamado de sua "hipérbole salvífico-histórica". Entendê-la como promessa ou esperança de um futuro no qual

[3]Oss acredita que "a pneumatologia pentecostal baseia-se na abordagem salvífico-histórica à teologia bíblica" (p. 257). Estou argumentando, pelo contrário, que aquela abordagem é mais compatível com as conclusões cessacionistas reformadas. De qualquer maneira, as últimas dificilmente podem ser explicadas como resultados do "condicionamento teológico da abordagem que opera exclusivamente em termos das categorias tradicionais da salvação segundo a teologia sistemática" (p. 286, a não ser, talvez, que estejamos preparados para desconsiderar a distinção entre realização e aplicação como assunto estranho à teologia bíblica).

todos os crentes serão profetas (em potencial) no sentido de exercer o dom que está em vista em Romanos 12, 1Coríntios 12—14 e Efésios 4 parece forçado demais. Paulo, pois, é enfático ao perguntar, nesse sentido: "Nem todos são profetas, são?" (1Co 12.29, NASB), e também ao dizer que a razão final e positiva dessa restrição é por desígnio divino (a igreja como um só corpo com muitas e diversas partes, 12.11-27).

Além disso, a exclamação em Números 11.29 parece semelhante à declaração de Paulo em 1Coríntios 14.5. ("Gostaria que todos vocês falassem em línguas, mas prefiro que profetizem"). Essa declaração, e outras correlatas no contexto imediato (e.g., v. 18), dificilmente subentende que o falar em línguas, juntamente com a profecia, é (potencialmente) um dom para todos os crentes. Isso porque, assim como no caso da profecia, já deixou claro que "nem todos falam em línguas, falam?" (12.30, NASB) — de novo com a mesma razão positiva (um só corpo com partes diferentes).

Estou negando, pois, "o ofício profético de todos os crentes" conforme denomina Oss (p. 279-81)? De modo algum, só que este precisa ser definido corretamente. A glosa apostólica da visão apocalíptica universal não pode achar seu cumprimento no dom, distribuído de modo restritivo, em 1Coríntios 12—14. Ao contrário, em paralelo com o sacerdócio de todos os crentes, é mais bem entendida em termos da unção em 1João 2.20,27. Essa unção com o Espírito, segundo diz João, é recebida por *todos* os crentes, de tal modo que "não precisam que alguém os ensine" (v. Hb 5.12). Essas palavras, por sua vez, ecoam o cumprimento da profecia de Jeremias: "'Ninguém mais ensinará ao seu próximo nem ao seu irmão, dizendo: 'Conheça ao SENHOR', porque todos eles me conhecerão, desde o menor até o maior', diz o SENHOR" (Jr 31.34).

Essa unção não é uma experiência carismática (pelo menos não no sentido em que é geralmente entendida nos dias de hoje!). Tampouco, deve ser observado, essa unção/ doutrina exclui um lugar na igreja para o ensino apostólico-profético canônico, distinto dela, na época em que o NT estava sendo escrito, ou, agora que está completo, a necessidade de ensinar as regras por aqueles que foram consagrados pastores e presbíteros (v. 1Pe 5.1-4).

5. Em estreito relacionamento com esses comentários, não fica claro, de modo algum, para mim como Storms e Oss consideram

os apóstolos, seu papel e sua continuação na igreja hoje. Storms parece excluir a condição de apóstolo para os dons milagrosos e parece que limita esses dons aos que estão alistados em 1Coríntios 12.8-10 — exclusão que é problemática, na melhor das circunstâncias (v. meu ensaio, p. 46-7, nota de rodapé 48). Observe como cita Efésios 4.11-13 (que inclui apóstolos) a fim de demonstrar que todos os dons continuam até a Parúsia.

Oss reconhece o papel fundamental (e, portanto, não-contínuo) dos apóstolos, mas acrescenta, em uma nota de rodapé: "Está além do escopo do nosso debate considerar a continuidade do cargo profético no seu sentido mais amplo" (p. 292-3). Não estou certo da intenção desse acréscimo. Se houver a sugestão de que o dom mencionado em 1Coríntios 12.28 e Efésios 4.11 continua de algum modo mais amplo hoje, talvez este sentido não esteja fora do escopo do nosso debate, e exija uma explicação. Na realidade, precisa ser reconhecido que *não* existe conexão material (ou seja: dom ou ofício) no NT entre os apóstolos nomeados por Cristo e as aplicações mais amplas da palavra grega traduzida por "apóstolo", que significa "mensageiro", "representante" (e.g., 2Co 8.23; Fp 2.25). Nesse sentido mais amplo, eu, por exemplo, como ministro do evangelho, sou um "apóstolo", e não devemos hesitar em dizer que todos os crentes, quanto a isso, em termos do seu ofício geral, são "apóstolos".

É necessário clareza quanto a essa questão. Se existem hoje apóstolos semelhantes a Paulo e aos Doze — e nesse caso, alguns investidos com a mesma autoridade inspirada e infalível — onde estão? Como podemos reconhecê-los?[4] E se não existem apóstolos hoje, logo, seria necessário enfrentar as conseqüências *dessa* cessação.

Especificamente, no que diz respeito a argumentar a favor da continuação dos dons milagrosos, especialmente dos dons verbais reveladores, não basta simplesmente ressaltar que o NT revela que outros, que não eram apóstolos, os exerciam e que não ensina, em nenhum lugar, que cessaram. Essa é uma abordagem por demais aritmética ou mecânica. Se meus comentários

[4]Isso, no mínimo, nos confronta com algo que na realidade é um problema enorme de "ordem eclesiática" que um cristianismo fragmentado, especialmente o evangelicalismo norte-americano (que em grande parte é tão indiferente à eclesiologia), simplesmente não tem condições de enfrentar.

acima são válidos, logo, o que precisa ser demonstrado é como esses dons, cuja função na totalidade do AT é salvífico-histórica e que no NT se associam organicamente com o papel salvífico-histórico dos apóstolos, subseqüentemente abriram mão daquela função e adotaram uma relevância diferente, experimental e aplicatória. Mas, pelo que vejo, o NT não demonstra tal mudança, nem explicitamente nem por implicação.

6. E assim, chego à questão do cânon. Não duvido que tanto Storms quanto Oss assumem o compromisso com um cânon fechado e com sua autoridade determinante. Mas para mim não fica claro, de modo algum, em que base sustentam esse compromisso e como, sob a pressão dos argumentos, o defenderiam. Se adotam o ponto de vista de que "a noção do cessacionismo não podia ser encontrada em nenhuma parte do universo teológico da igreja primitiva [i.e., no NT]", conforme escreve Oss (p. 291), podemos responder que tampouco se achavam em algum lugar no universo teológico da igreja primitiva as noções da cessação do apostolado e do fechamento do cânon. Conforme notei na minha resposta a Saucy, essas três noções, pelo que consigo perceber, são ensinadas com graus semelhantes de clareza no NT e, o que é mais importante, subsistem ou decaem juntas. Alguém precisa me demonstrar como é possível manter juntos, de modo teologicamente coerente, tanto o fechamento do cânon quanto a continuação de dons verbais de revelação.

Quanto a isso, reconheço que tanto Storms quanto Oss acreditam que a profecia está subordinada às Escrituras e que deve ser avaliada por estas. Preciso questionar, porém, se sabem fundamentar essa convicção. A avaliação relevante — conforme é necessário ressaltar de novo — é inerentemente impossível, tendo em vista a especificidade, quer como predição, quer como orientação, que a profecia possui apropriadamente em determinada circunstância — pelo menos em se tratando do dom neotestamentário.

Na presente questão, no entanto, minha preocupação é correlata, mas um pouco diferente. Oss chama a profecia (e as línguas) "expressão verbal induzida pelo Espírito" (p. 275). Como semelhante fala difere da fala inspirada dos profetas e apóstolos canônicos, por um lado, ou, por outro lado, da fala controlada pelo Espírito que deve marcar todo crente, não fica claro. Presumivelmente, como sua origem é no Espírito, fica próxima,

ou talvez mesmo idêntica, da fala dos profetas, posto que, segundo a opinião dele, a profecia é um dom especial que traz à igreja novas revelações (ainda que pronunciadas de modo imperfeito). Storms sustenta que a profecia, baseada na revelação infalível, é "ocasionalmente falível" (p. 215). Mas deixa claro que a profecia é, de outra forma, sem erro, ou pelo menos às vezes pode ser assim. Isso daria a entender que a profecia, na sua origem, é inspirada, soprada por Deus.

Storms e Oss querem sustentar hoje a fala profética que é tanto induzida ou inspirada pelo Espírito quanto, ao mesmo tempo (quer seja infalível quer não), sujeita às Escrituras. Mas os debates no século XIX em relação à doutrina das Escrituras devem nos ter ensinado a futilidade (com os graves danos resultantes na vida da igreja) de tentar distinguir entre os níveis de inspiração, com graus diferentes de autoridade. A fala inspirada é a fala de Deus, sua palavra com sua autoridade, de forma inalienável e infalível.

Se esses comentários são pertinentes, de alguma forma, que sentido faria a tentativa de manter um cânon fechado e, ao mesmo tempo, a ocorrência da fala inspirada hoje? "Cânon", afinal de contas, não é meramente uma designação literária nem um termo de catalogação. Leva consigo conotações de autoridade. O "cânon" é onde sempre encontro a palavra inspirada de Deus para hoje. Se, pois, a expressão verbal inspirada continua hoje como nosso cânon, as Escrituras ainda não estão completas; por mais alto que seja o conceito que tenhamos da Bíblia, ela, nesse caso, não passa de mera parte desse cânon. Que Storms assumiu, com efeito, um princípio de autoridade das "Escrituras e algo mais" parece claro na sua nota de rodapé 46, em que explica o que quer dizer com "justificativa reveladora", "discernimento revelador", por meio da profecia e de outros meios, que estariam em pé de igualdade com "asseveração bíblica explícita". Esse aspecto do ponto de vista deles é muito perturbador.

Talvez esse seja o momento apropriado para observar, de modo breve, a citação que Storms faz da experiência de Spurgeon. Esse incidente, se aconteceu conforme foi relatado, é um exemplo de discernimento induzido pelo Espírito que ocorre esporadicamente, sem cálculo humano. Mas dificilmente serve de evidência (que é o que Storms sugere) da presença continuada na igreja do dom de profecia ou da palavra de conhecimento — a

despeito desses fenômenos terem sido negados e apesar da letargia espiritual. Devemos notar que Spurgeon não procurava esse discernimento e que essa capacidade não marcava o seu ministério (não se lembra de mais de uma dúzia de ocorrências semelhantes, por mais notáveis que sejam). E essas experiências não tinham relação com a busca anacrônica pela repetição do cenário de adoração de 1Coríntios 14.[5]

7. Storms e Oss adotam o ponto de vista de que o falar em línguas que, no seu exercício público deve ser acompanhado pela interpretação, é para todos os crentes como exercício devocional particular, sem interpretação. Além daquilo que foi observado acima a respeito da distribuição restritiva do dom de línguas (pelo desígnio de Deus, esse dom *não* é para todos os crentes), esse ponto de vista é, na melhor das hipóteses, questionável, porque sustenta, com efeito, que não existe um só dom de línguas, mas dois — um dom público dado a alguns e um dom particular que é potencialmente para todos.

Em que lugar as Escrituras ensinam tal construção de dois-dons-em-um? Certamente não em 1Coríntios 14. Ali, Paulo realmente reconhece que a pessoa que fala em línguas edifica a si mesma (v. 4, cf. v. 17), mas esse é provavelmente um "benefício marginal", por assim dizer, para quem recebeu o dom para exercício em público — de modo semelhante, por exemplo, aos ministros para pregarem ou aos crentes para testemunharem, que são pessoalmente edificados por essas atividades (e também são edificados em particular ao prepararem o que vão dizer). Além disso, no que diz respeito ao exercício em particular, parece muito forçado interpretar "falando consigo mesmo e com Deus" (v. 28) no sentido de "voltar para casa e fazer isso em particular" — ou algo assim —, especialmente quando o contexto imediato tem em vista a conduta apropriada na reunião pública da igreja.

Onde a doutrina do NT ao menos chega perto da noção de que o dom de línguas é concedido a fim de que, por exemplo,

[5]À parte disso tudo (e com intenções sérias), se o discernimento de Spurgeon é uma profecia genuína, não seria o caso de os pentecostais e carismáticos não-sabatistas serem obrigados a abandonar esse ponto de vista? A "profecia" de Spurgeon não soluciona para a igreja uma questão que, segundo muitos evangélicos e outros, as Escrituras não ensinam, ou que até mesmo ensinam o contrário, a saber, que o dia do Senhor é o sábado cristão? Ou será que Spurgeon entendeu essa parte de forma equivocada? Ou algo está passando desapercebido para mim?

minha vida de oração possa ser mais fervorosa e espontânea, minha comunhão com Deus e com meus irmãos na fé, mais calorosa e mais vital, e meu testemunho a Cristo, mais desinibido e mais vibrante? O predomínio generalizado hoje do emprego particular e devocional das "línguas" provém, segundo suspeito, de uma convicção falha, talvez intensificada no Ocidente pelo racionalismo árido dos tempos pós-iluminismo e pós-modernos nos quais vivemos — a convicção de que, na experiência religiosa, o não-racional e intuitivo seja mais imediato e primordial do que o racional e limitado por palavras. Pelo menos aqui, nessa experiência de "línguas", mesmo que não seja em outro lugar, posso conhecer com certeza o toque do Espírito na minha vida.

8. Finalmente, uma palavra a respeito do poder. Tanto Storms quanto Oss, pode-se dizer com justiça, definem o poder do Espírito primariamente em termos de dons milagrosos. A construção global de Oss é controlada pela distinção entre as obras "regeneradora" e "revestidora de poder" do Espírito. Essa rotulagem, por si só, sugere que a obra regeneradora é menos poderosa, ou menos apropriadamente uma obra do poder do Espírito. E Storms até mesmo sugere que os que sustentam que cessaram os dons milagrosos "acreditam que o Espírito Santo simplesmente inaugura a era nova e a seguir desaparece" (p. 213).

Fico pensando, porém, se não inverteram as coisas, até mesmo para os tempos do NT, durante os quais, como ninguém duvida (pelo menos não neste simpósio), esses dons estavam presentes (v. meu ensaio, p. 58-62, quanto às minhas opiniões a respeito do Espírito e da escatologia). Quando, por exemplo, Paulo diz: "O Reino de Deus não consiste de palavras, mas de poder" (1Co 4.20), decerto tem em vista, pelo menos primariamente, aquilo que descreveu anteriormente, no contexto maior imediato (1.18—4.21) como a "demonstração do poder do Espírito" que acompanhava sua pregação (2.4; v. 1Ts 1.5). Quase certamente, esse poder não era questão de "sinais e maravilhas", pois era exercido exatamente quando a conduta observável do próprio Paulo era "com fraqueza, temor e com muito tremor" (v. 3).[6]

[6]Fee, como pentecostal, reconhece esse aspecto (*1Corinthians*, p. 95), embora procure qualificá-lo por meio da sugestão de que "demonstração" subentende o exercício dos dons espirituais, tais como as línguas, que subseqüentemente servem de evidência da conversão. A obra do Espírito em pauta, entretanto, não é resultado da conversão, mas *a leva a efeito.*

O que está em mira, ao contrário, é a atividade do Espírito dentro do crente, coincidentemente com a pregação do evangelho — atividade que condena e convence. O propósito dessa obra é que as pessoas creiam no evangelho e que essa fé não se baseie "na sabedoria humana, mas no poder de Deus" (1Co 2.5). O que está em pauta é a atividade do Espírito Santo, expressa de modo mais amplo uns poucos versículos depois (v. 14,15) e introduzida por meio da antítese abrangente e categórica entre "o homem que não tem o Espírito" (que não aceita nem pode entender as coisas do Espírito de Deus porque somente podem ser discernidas pelo Espírito) e "o homem espiritual" (a pessoa renovada em quem habita o Espírito, e que realmente discerne todas essas coisas). Nisso, não nos dons milagrosos, mas na renovação e iluminação interiores, opera o poder do Espírito na sua essência escatológica do Reino.

Citemos Filipenses 3.10 como outro exemplo. Como parte da sua aspiração no sentido de "ganhar a Cristo e ser encontrado nele" (v. 8,9) — um modelo para todos os crentes —, Paulo expressa o desejo de "conhecer Cristo, o poder da sua ressurreição e a participação em seus sofrimentos, tornando-me como ele em sua morte". Nessa declaração, segundo devemos notar, Paulo não está dizendo que conhecer a Cristo, o poder da sua ressurreição e a participação dos seus sofrimentos são setores separados da nossa experiência, como se tempos inesquecíveis e alegres de ressurreição fossem contrabalançados por dias negativos de sofrimento. Ao contrário, a seqüência desdobra progressivamente aquilo que está envolvido na experiência única, e mais do que cognitiva, de conhecer a Cristo (cf. v. 8, "a suprema grandeza do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor") — experiência que, em sua essência, é captada como "tornando-me como ele [Cristo] na sua morte". Em suma, Paulo está dizendo que a impressão deixada em nossa vida pelo poder da ressurreição de Cristo é a cruz.

Em outras palavras, o mesmo apóstolo que tem direito de se gloriar nas "visões e revelações do Senhor" (2Co 12.1), preferiria se gloriar e se deleitar nas fraquezas e nas perseguições que sofreu por amor a Cristo (v. 9,10). Naqueles sofrimentos, "o poder [de Cristo] se aperfeiçoa na fraqueza", e a verdade comprovada é que "quando sou fraco é que sou forte."

Para ir direto ao âmago da questão, conforme a percebo: se eu estivesse convicto de que a minha fé em Cristo e nas suas

promessas dependesse de eu ter sido deixado por conta dos meus próprios recursos, que supostamente ainda residissem em mim como pecador não redimido (não estou dizendo que essa seja a opinião de Storms ou de Oss), suponho que faria sentido buscar, na experiência dos outros, mas, especialmente, na minha própria, sinais e maravilhas. Ansiaria por semelhantes fenômenos visíveis e audíveis como coisa proveniente, sem ambigüidade, da parte de Deus (sem levar em conta que semelhante busca permanece sendo necessariamente ambígua). Ansiaria por eles, pelo menos em parte, para ter certeza e a fim de validar para mim mesmo a minha fé e reforçar de outras maneiras essa fé instável, mas tão fundamentada em mim mesmo.

A fé, porém, não é uma asseveração da minha subjetividade sempre experimental, que precisa de muletas e confirmações "objetivas". Em última análise, a fé se arraiga, não em mim mesmo, mas em um ato escatológico de Deus; é o resultado de nada menos do que uma obra de ressurreição em mim, que já ocorreu quando eu estava "morto em transgressões e pecados" (Ef 2.1-10). Quando compreendo o que a fé realmente é — um dom escatológico, criado em mim pelo Espírito de Deus, com seu enfoque inerrante em Cristo e na Palavra — não poderá haver milagre maior do que eu poder dizer (em comunhão com outros): "Creio!" (a despeito de inúmeras dúvidas e provações, quedas e falhas). Até que Cristo venha para me ressuscitar corporeamente (juntamente com todos os crentes), não espero nem desejo nenhuma outra obra maior do Espírito, nenhuma experiência de poder com magnitude maior do que essa.

Minha resposta teve que concentrar-se nas diferenças importantes entre Storms e Oss e a minha própria. Minha esperança, no entanto, é que ela, a seu modo, sirva aos interesses que ambos têm em comum comigo: "conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz" (Ef 4.3).

Réplica da posição

ABERTA, PORÉM CAUTELOSA

a Douglas A. Oss

Robert L. Saucy

Oss nos ofereceu um estudo excelente a respeito da teologia pentecostal da obra do Espírito Santo e dos dons milagrosos. A inclusão do contexto histórico e do desenvolvimento dessa posição e especialmente as sólidas considerações bíblicas ajudaram a esclarecer esse ponto de vista. Apreciei a boa teologia bíblica que demonstra o desenvolvimento da obra do Espírito no AT e no NT. A afirmação positiva de que todos os crentes possuem o Espírito e de que o "recebimento" pentecostal do Espírito refere-se somente à sua obra de revestimento de poder também é útil. A tese principal de que os crentes devem desejar o revestimento do poder do Espírito não é somente válida, mas também central para a missão da igreja e, portanto, uma mensagem valiosa para todos os crentes. Entretanto, vários aspectos do modo pentecostal de entender essa experiência são problemáticos para mim.

1. Oss pede, com razão, que o debate seja a respeito da substância, e não da terminologia do "batismo" e do "preenchimento". A confusão é sempre dirimida quando os termos são esclarecidos, especialmente quando esses termos são tão cruciais para o debate. Mas eu teria apreciado mais explicações em relação às diferenças de significado entre esses dois termos. Por um lado, "batismo" é essencialmente definido como "preenchimento", como revestimento de poder pelo Espírito Santo, só que é a primeira dessas experiências. Se fôssemos tomar por certo, conforme parece estar subentendido,

que quem recebeu o batismo pode subseqüentemente se afastar do Senhor e precisar de um novo "preenchimento", ficamos imaginando qual seria a diferença entre o relacionamento dessa pessoa e o Espírito e o relacionamento entre o Espírito e alguém que nunca foi "batizado". Se as experiências em Atos 2.4 e 4.31 são fundamentalmente idênticas (i.e., ambas são "preenchimentos"), por que insistir que a primeira também é "batismo"? A pessoa que foi batizada, mas agora está vivendo longe do Senhor, estaria mais revestida de poder do que a que nunca foi batizada? Oss nega o que anteriormente foi, muitas vezes, compreendido a respeito da teologia pentecostal, de que o batismo envolve algum tipo novo de *recebimento* do Espírito. Mas se isso não é um novo recebimento ou nova vinda do Espírito, exatamente o que faria distinção entre o que não foi batizado no Espírito e o que já foi batizado, mas vive agora em desobediência ao Espírito? Essas perguntas, bem como outras que se relacionam com o uso bíblico dos termos "batismo" e "preenchimento" do Espírito demonstram que a questão da substância está vitalmente relacionada com o emprego dos termos.

2. Oss indica, corretamente, a diferença e a "separação teológica" entre as obras do Espírito na transformação do íntimo e no revestimento de poder como uma questão crucial (p. 242). Concordo que esses são conceitos diferentes, mas meu conselho seria que não as separássemos demasiadamente. A obra do Espírito na transformação do íntimo é essencialmente o ministério pelo qual produz vida nova caracterizada pelo amor divino (e.g., Gl 5.22,23). Seu revestimento de poder para o ministério visa ao propósito de expressar esse amor em serviço ao próximo. Conforme diz o apóstolo, a igreja cresce (inclusive na transformação íntima) mediante o ministério habilitado de cada membro, e tudo isso é o mesmo amor, que é o fruto do Espírito (Ef 4.16).

O modo pentecostal de entender as diferentes obras do Espírito, segundo Oss, depende da distinção entre as teologias do Espírito nos escritos de Lucas e nas cartas de Paulo. Não há dúvida de que os propósitos diferentes de Lucas e de Paulo exigem ênfases diferentes. O empenho de Lucas com a propagação do Evangelho a todos os povos concentra-se no revestimento do Espírito e na sua orientação para essa tarefa. Mas limitar o significado da vinda do Espírito em Atos ao seu revestimento de

poder para o serviço é restringir indevidamente a teologia do Espírito em Lucas. Embora o Espírito realmente revista com poder o ministério do Evangelho, sua vinda como resultado da fé em Cristo é nada menos do que o dom messiânico do Espírito que pertence ao cumprimento da salvação na nova aliança.

O conceito de "batismo no Espírito" é, portanto, maior do que receber poder para o ministério como a segunda obra do Espírito; é receber o Espírito prometido. "Receber" o dom do Espírito (At 10.45,47; 11.17; v. 2.38) e ser "batizado com/ no Espírito" (11.16) são terminologias essencialmente intercambiáveis. A terminologia no AT do "derramamento" do Espírito também é usada para a mesma ação (2.33; 10.45). Sem dúvida, Pedro emprega a profecia de Joel, com seus efeitos carismáticos de fala profética, para explicar o fenômeno do dia de Pentecoste. Mas o "derramamento" do Espírito não pode ser limitado ao revestimento de poder para o ministério nem à produção de manifestações milagrosas. Todos os demais empregos dessa terminologia no AT levam consigo o conceito pleno da renovação espiritual (v. Is 32.15; 44.3; Ez 39.29; Zc 12.10).

Portanto, a vinda do Espírito no Pentecoste envolve mais do que o revestimento do poder. O conceito de Lucas do "batismo com/ no Espírito" depende claramente do significado do batismo no Espírito nos evangelhos (v. At 1.4,5; tb. Mt 3.11 e paralelos). Quando João Batista predisse um futuro batismo no Espírito, não estava falando simplesmente de revestimento de poder para o serviço. Estava proclamando a superioridade da salvação, que viria por intermédio do Messias, quando comparada com o que se relacionava com seu ministério preparatório — batismo nas águas e arrependimento.

Isso é percebido, ainda mais, pelo fato de nada ser dito a respeito do ministério com relação à vinda do Espírito sobre os samaritanos (At 8.14-17), sobre Cornélio (cap. 10) e sobre os efésios (19.1-7). Ao contrário, sua vinda é o dom do Espírito relacionado com a salvação na nova aliança que advém mediante a fé em Jesus. Os apóstolos foram até Samaria não para levar o Espírito com o propósito de revestir os samaritanos de poder para o ministério, mas para lhes dar o dom do Espírito que acompanhava a fé em Cristo. Pedro foi enviado a Cornélio a fim de lhe contar como seria "salvo" (11.14; 15.7-11, v. a purificação resultante do coração, v. 8). A vinda do Espírito sobre os discípulos em Éfeso focalizava, semelhantemente, o

recebimento do Espírito, e não o revestimento de poder para o serviço. A pergunta de Paulo foi: "Vocês receberam o Espírito Santo...?", e não: "Vocês receberam o revestimento de poder do Espírito Santo para o serviço?" (19.2). Até mesmo o contexto da proclamação de Pedro quanto ao recebimento do Espírito no Pentecoste demonstra que essa ação se relaciona, acima de tudo, com salvação e a transformação do íntimo da vida, e não simplesmente ao revestimento de poder. A vinda do Espírito sobre os que aceitaram a mensagem de Pedro tinha pouca coisa que ver com o ministério, mas transformou grandemente a vida pessoal deles (v. 2.38-47).

A teologia de Lucas, no que diz respeito ao recebimento do Espírito, é, portanto, semelhante à de Paulo. Receber o Espírito é recebê-lo como o dom prometido, associado com a salvação em Cristo. Não existe um segundo relacionamento específico para o revestimento de poder. Receber o Espírito é recebê-lo como o Deus poderoso que deseja revestir de poder a totalidade da nossa vida, inclusive o ministério. Equiparar a vinda do Espírito no batismo com o Espírito em Atos e com a unção para o ministério no AT, como faz o pentecostalismo, é limitar seriamente a plena relevância do que aconteceu no Pentecoste e em outras ocasiões em Atos.

Que o batismo com o Espírito é realmente o dom do Espírito, que inclui tanto as obras transformadoras do íntimo quanto as que revestem de poder, realizadas pelo Espírito, é reforçado pela verdade bíblica que *todo* cristão é revestido de poder para o serviço. De modo contrário a Oss, argumentaria que a noção paulina do batismo no Espírito (1Co 12.13) não é diferente da encontrada em Lucas, e sim distinta da "unção com o Espírito e com poder" (p. 258). Existe, sem dúvida, ênfase na unidade do corpo no contexto da declaração de Paulo, conforme declara Oss. Mas não deve ser esquecido que a referência ao batismo no Espírito também tem como contexto as considerações de Paulo a respeito do revestimento de poder para o ministério. São, na realidade, os diversos dons carismáticos que trazem a unidade, segundo Paulo.

O ensino do apóstolo de que *todos* os crentes foram batizados no Espírito demonstra, portanto, que essa ação pertence à própria salvação. Ao receber o Espírito, os crentes se tornam membros do corpo de Cristo, capacitados para o ministério por dons carismáticos (v. 1Co 12.4-31). A questão para os crentes,

portanto, não é buscar uma segunda obra distinta que os revista de poder para o ministério. É, ao contrário, viver um relacionamento obediente com o Espírito de modo que seu poder possa manifestar-se mediante o "preenchimento" ou controle, que tanto transforma o íntimo quanto ministra ao próximo (v. o efeito pessoal e ministerial do "preencher" em Ef 5.18).

3. Pelo meu modo de entender o batismo do Espírito, é impossível considerar as línguas como evidência inicial para todos os crentes. Como indiquei no meu ensaio, numerosas pessoas receberam o dom do Espírito em Atos sem a evidência das línguas (e.g., At 2.38). Posto que a ocorrência das línguas acontece com o primeiro batismo no Espírito de grupos diferentes de pessoas (i.e., judeus, At 2; samaritanos, possivelmente, cap. 8; gentios, cap. 10; os que passaram da experiência da salvação segundo a antiga aliança para a nova, cap. 19), para mim é muito mais convincente entender que as línguas são a evidência física da vinda do Espírito, que marca a inauguração da salvação segundo a nova aliança para cada um dos novos grupos, do que entender o revestimento do poder do Espírito como uma segunda obra.[1] A posição pentecostal derivada de Atos teria mais valor se Lucas demonstrasse um só exemplo de judeu que tenha chegado à salvação e falado em línguas depois do Pentecoste (até mesmo a salvação de Paulo e a plenitude que recebeu são registradas sem nenhuma evidência de línguas), ou outro gentio além de Cornélio.

O apoio da EFI oriundo da teologia narrativa ("narratologia") não me convence. O registro do que aconteceu na igreja, por si só e sem explicações (e não aparece explicação para EFI), não pode ser determinante, tampouco pode informar à igreja (conforme sugere Oss) como esta deve se estruturar de modo permanente. Se Atos pode ser usado para dizer que as línguas são permanentes, então por que não para declarar a permanência dos apóstolos e do recebimento da revelação canônica?

Quanto à "analogia narrativa", não há dúvida de que Lucas pretende que haja um relacionamento entre as línguas e o batismo no Espírito Santo nos casos em que aparecem as línguas. A pergunta é: "Qual é esse relacionamento?". À parte o

[1]V. meu ensaio sobre a interpretação de Atos como o movimento do testemunho do evangelho de Jerusalém para todos os povos (p. 138, nota de rodapé 61).

fato que existem fortes evidências bíblicas no sentido de o batismo no Espírito Santo não poder ser limitado exclusivamente à obra capacitadora do Espírito (fato que lança dúvidas sobre o relacionamento entre as línguas e a obra capacitadora do Espírito, conforme postulada pela teologia pentecostal), não fica evidente, de modo algum, por que essas três exemplificações (ou quatro, se pressupormos as línguas em At 8) devam ser universalizadas sem nenhuma explicação nesse sentido. É muito mais convincente ver o aspecto em comum nessas ocorrências específicas, ou seja, sinais da primeira vinda do Espírito sobre *grupos diferentes.* Se esse for, com efeito, a substância do "efeito eco", a analogia das línguas com o batismo do Espírito nem é universal para todos os crentes nem continua hoje.

4) O espaço disponível nos obriga a uma resposta limitada às evidências expostas por Oss a favor da continuidade dos dons de milagres. Os argumentos da perspectiva salvífico-histórica parecem resumir-se em dizer que, posto que entramos na era da salvação escatológica, a qual, segundo as Escrituras, é caracterizada pelo Espírito, todos os ministérios da presente era devem ser considerados permanentes na igreja. Concordo sinceramente com as duas premissas (i.e., que entramos na era escatológica e que ela é caracterizada pelo Espírito), mas não concordo que seja lógica a conclusão tirada daí. O próprio Oss reconhece que os apóstolos desempenhavam um "papel exclusivo, não repetível e fundamental" (p. 279). Além disso, já que ele não vê nenhum profeta hoje que dê "revelação inerrante com plena autoridade divina", deve também aceitar alguma mudança com relação aos profetas do NT, que pelo menos em alguns casos profetizavam com plena autoridade (e.g., Ef 2.20; 3.5). Essas mudanças inegáveis são suficientes para enterrar o argumento de que são contínuas todas as atividades do Espírito na era escatológica.

A posição pentecostal de Oss, que enfatiza os milagres como parte da era presente, vai muito além dos ensinos das Escrituras. Conforme indiquei no meu ensaio, milagres tais como a cura do corpo, que são apenas temporários, não pertencem à essência da bênção do Reino. Além disso, as referências ao "poder" de Deus no ensino apostólico não enfatizam os milagres exteriores, mas, sim, o poder espiritual que opera no íntimo. Conforme indica Dunn, o poder da igreja diante do mundo

na era nova é, fundamentalmente, poder expressado na fraqueza e sofrimento da era presente.[2]

As Escrituras, semelhantemente, não apóiam a ênfase nos milagres como parte do ministério do Espírito na nova aliança — que é o que Oss sugere. As profecias explícitas do AT a respeito da nova aliança focalizam claramente a obra do Espírito que transforma o íntimo. Os corações do povo de Deus serão transformados de tal maneira que amarão a Deus e andarão nos seus caminhos (v. Jr 31,33; 32.38-40; Ez 36.26,27). No NT, Jesus fala especificamente na nova aliança em relação ao perdão dos pecados (Mt 26.28), e Paulo a vincula, de novo, com a obra espiritual do Espírito no interior dos homens sermos transformados segundo a imagem do Senhor com glória cada vez maior (2Co 3.18; v. tb. Hb 8.8-12; 10.16,17).

Finalmente, é difícil perceber que a "grande maioria das evidências bíblicas" indica "a continuidade da obra [do Espírito] em revestir de poder [presumivelmente manifestações milagrosas] durante a era da nova aliança" (p. 272). Conforme demonstrei no meu ensaio, quando removemos os milagres realizados como "sinais" com relação aos papéis incomparáveis e não repetíveis de Jesus e dos apóstolos, só sobram referências limitadas às atividades milagrosas na igreja. E isso não somente no tocante à doutrina, mas ainda mais no tocante a milagres literalmente realizados nas igrejas. É difícil concluir, com base dos exemplos bíblicos, que o "poder de Deus para curar" é "simplesmente normal e de se esperar na vida da igreja" (p. 276).

O argumento de Oss quanto à maior proeminência das atividades milagrosas nas áreas onde o evangelismo está sendo levado a efeito pela primeira vez é bem aceitável. Também concordo que as chamadas "encontros de poder" com os demônios também fazem parte da obra de Deus hoje. Mas a consideração do ministério do Espírito em semelhantes confrontações leva à conclusão de que se relaciona diretamente com a libertação de alguém das garras de Satanás e do pecado, e que é isso que está no âmago do ministério do Espírito que transforma o íntimo segundo a nova aliança.

[2]*Jesus and the Spirit*, Philadelphia: Westminster, 1975, p. 329; v. tb. meu ensaio, p. 103.

Tudo que foi escrito aqui não é para negar que Deus opere milagres hoje. Certamente ele os realiza. A intenção é negar apenas que o retrato das atividades milagrosas visto nas Escrituras, especialmente com Jesus e a era apostólica, deva ser entendido como normativo para a totalidade da história da igreja. A perspectiva pentecostal deve ser elogiada por levantar diante da igreja inteira a verdade de que a vida e ministério cristãos dependem da obra sobrenatural de Deus mediante o Espírito. Alguns dos ensinos empregados para apoiar essa verdade são, porém, de difícil sustentação bíblica.

Réplica da

TERCEIRA ONDA

a DOUGLAS A. OSS

C. SAMUEL STORMS

Até mesmo a leitura superficial do ensaio de Oss revelará quão estreitamente o seu modo de entender a obra do Espírito Santo se aproxima do meu. Embora haja umas poucas diferenças (e.g., não acredito que as línguas sejam a evidência física inicial do batismo no Espírito), são, na sua maioria, mais semânticas que substantivas. Uma, em especial, merece um breve comentário.

Oss faz uma boa defesa das perspectivas distintas, porém complementares, da obra do Espírito nos escritos de Lucas e de Paulo. Lucas focaliza a obra do Espírito que reveste de poder e que forma um paralelo com a "unção" dos profetas, sacerdotes e reis no AT, ao passo que Paulo ressalta o aspecto "transformador do íntimo" no ministério do Espírito. Quando Oss aplica esse conceito à sua interpretação de 1Coríntios 12.13, conclui que, mesmo que fôssemos concordar que Paulo está descrevendo uma situação soteriológica, "isso não altera o argumento em favor de uma obra capacitadora do Espírito que seja distinta da salvação (baseado na teologia bíblica e na pneumatologia de Lucas)" (p. 259). Concordo plenamente. Conforme argumentei no meu ensaio, a doutrina paulina do batismo no Espírito como metáfora para a conversão não diminui, de modo algum, a realidade de múltiplas "unções" subseqüentes do Espírito Santo cujo propósito é revestir os crentes de poder para o ministério carismático. Embora isso sugira, para Oss, que Paulo e Lucas empreguem a mesma terminologia do

batismo no Espírito para descrever dois eventos diferentes (algo que acho improvável, mas não impossível), as realidades espirituais incorporadas por esses eventos são distintas entre si, e válidas. Concordo com Oss que "quaisquer argumentos contra a doutrina pentecostal do batismo no Espírito milita somente contra o rótulo; não tratam realmente da substância da questão".

Talvez uma ilustração ajude a reduzir tudo isso a um nível mais fácil de compreensão. Suponhamos que você estenda a mão para dentro do armário a fim de procurar medicação para uma dor de cabeça insistente e agarre um vidrinho que acredita ser de aspirina. Infelizmente, o rótulo na garrafa já se desbotou há muito tempo. Nem por isso o remédio deixa de funcionar; quinze minutos depois de tomar dois comprimidos, a dor de cabeça desaparece totalmente. Depois, a esposa lhe conta que o remédio que você tomou foi, na realidade, Tylenol. Essa notícia faz sua dor de cabeça voltar? Não deveria. O valor medicinal do Tylenol não é diminuído simplesmente porque houve confusão de rótulos. Chamar o remédio de aspirina não alterou em nada as propriedades físicas do que era, na realidade, Tylenol.

Minha conclusão, bem como a de Oss, é que a realidade das experiências "extra-conversão" do Espírito Santo não é subvertida se for descoberto que confundimos o "rótulo" do evento. O "remédio" espiritual continua a funcionar, por assim dizer. Embora eu prefira reservar a terminologia do batismo no Espírito para o que todos experimentam na conversão, o fato de o pentecostal aplicá-lo a um revestimento de poder subseqüente e mais restrito não invalida, por si só, o último fenômeno. A questão importante é se o NT endossa *tanto* a obra salvífica inicial da regeneração e da incorporação no corpo de Cristo, por um lado, *quanto* a obra teologicamente distinta (mas nem sempre subseqüente) da unção para o testemunho, serviço e dotação carismática, por outro. Oss e eu concordaríamos que sim.

Gostaria de ecoar a afirmação de Oss no sentido que "Jesus, o Filho de Davi ungido", é retratado no NT "passando adiante a própria unção aos que passam a fazer parte do seu Reino". Trata-se, creio eu, de um elemento crucial para entender devidamente as dimensões do ministério do Espírito na igreja hoje, as quais têm passado despercebidas durante um período demasiadamente prolongado.

O estudo cuidadoso dos quatro evangelhos — e dos textos relevantes em Atos e nas epístolas — revela a afirmação consistente de que o poder mediante o qual Jesus vivia (Lc 4.1; Jo 1.32; 3.34,35), ensinava (At 1.1,2) orava (Lc 4.18), expulsava demônios (Mt 12.22-32, esp. v. 28; At 10.37,38), resistia às tentações (Lc 4.1,2), adorava ao Pai (10.21), curava os enfermos (4.18; 5.17; 6.19; 8.48; v. 24.49), ofereceu-se como sacrifício pelos pecados (Hb 9.13,14) e foi ressuscitado dentre os mortos (At 17.31; 1Tm 3.16) foi nada menos do que a presença cheia de energia do Espírito Santo.

Lucas, no seu evangelho, "identifica com exatidão o poder de Jesus com o poder do Espírito Santo, e assim atribui as coisas que Jesus fazia, coisas que levaram as pessoas a disseminar sua fama amplamente nos arredores (4.14*b*), ao *dynamis,* ao 'poder', do Espírito".[1] O próprio Jesus atribui explicitamente seu poder sobre os demônios ao Espírito Santo que nele habita e permanece. Entendia que

> sua capacidade para curar, para dar saúde integral às pessoas, para restaurar a fala aos mudos e para derrubar as forças destrutivas do maligno não se achava em si mesmo nem no poder da sua pessoa, mas em Deus e no poder de Deus que o Espírito Santo mediava a Jesus. Na sua atuação, Deus agia. Na sua fala, Deus falava. Sua autoridade era a autoridade de Deus.[2]

Em outras palavras, o próprio Jesus *sabia conscientemente* qual era a fonte final do seu poder. Sabia que dependia do poder do Espírito. O Espírito não operava secretamente por intermédio dele.

A relevância disso para nós, seus discípulos, se torna evidente quando observamos que

> a primeiríssima coisa que Jesus fez imediatamente depois da sua ressurreição dentre os mortos e de se reunir com os discípulos foi passar adiante, a eles, como dádiva do Pai (v. At 2.23), aquele mesmo poder mediante o qual vivera, triunfara e rompera os laços das suas limitações humanas. No mesmo dia da sua ressurreição, chegou até eles, trancados por seus temores, "soprou" (*enephyēsen*) sobre eles e disse: "Recebam o Espírito Santo" (Jo 20.22).[3]

[1]Gerald Hawthorne, *The Presence and the Power*, Dallas: Word, 1991, p. 148.
[2]Ibid., p. 169-70.
[3]Ibid., p. 235.

Em outras palavras, a missão de Jesus não acabou. Passou para uma nova fase. Jesus continua a missão que seu Pai lhe deu, pela comissão aos discípulos, no mesmo poder mediante o qual o Pai o enviara e o revestira — o poder do Espírito Santo.

Não nos deve surpreender, portanto, que Lucas empregue a exatamente a mesma frase para descrever a experiência do crente com o Espírito e para descrever a experiência de Jesus. Tanto ele quanto nós (Estêvão em especial) devemos estar "cheios do Espírito Santo" (Lc 4.1; At 6.5). Paulo deliberadamente justapõe duas palavras em 2Coríntios 1.21 a fim de ressaltar nossa posição e nosso poder. Declara que "é Deus que faz que nós e vocês permaneçamos firmes em Cristo" (*Christon*), ou nos "cristianizou" (*chrisas*)", ou: "é Deus que nos estabelece com vocês no *ungido* e nos *ungiu*" (tradução do autor). Portanto, assim como Jesus disse a seu próprio respeito: "O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me ungiu" (Lc 4.18), também os cristãos são chamados ungidos porque nós, também, recebemos o Espírito Santo e, portanto, estamos separados e empossados para servir a Deus e autorizados para agir em seu nome (v. 1Jo 2.18-22,27,28). Resumindo:

> A significância do Espírito Santo na vida de Jesus estende-se aos seus seguidores em todos os assuntos, pequenos e grandes, da sua existência. O Espírito que ajudava Jesus a vencer as tentações, que o fortalecia nas fraquezas, que o socorria na tarefa árdua de tomar sobre si mesmo as dores de quem sofria, que ele infundia poder para cumprir o impossível, que o capacitava a levar adiante e completar a tarefa que Deus lhe dera para desempenhar, que o acompanhou através da morte até a ressurreição, é o mesmo Espírito que o Jesus ressurreto tem dado, livre e generosamente, aos que querem ser seus discípulos hoje![4]

[4]Ibid., p. 242.

3

O ponto de vista da

TERCEIRA ONDA

C. SAMUEL STORMS

4

O ponto de vista

PENTECOSTAL/ CARISMÁTICO

DOUGLAS A. OSS

5

DECLARAÇÕES FINAIS

DOUGLAS A. OSS

C. SAMUEL STORMS

ROBERT L. SAUCY

RICHARD B. GAFFIN JR.

Declaração final do ponto de vista

PENTECOSTAL/CARISMÁTICO

DOUGLAS A. OSS

Estas observações finais foram elaboradas depois de termos passado dois dias proveitosos e edificantes em debates com os demais autores e com o editor da presente obra. Agradeço muito a Wayne Grudem, Richard Gaffin, Robert Saucy e Sam Storms por suas observações de incalculável valor. Fomos convidados a apresentar nossas opiniões a respeito das áreas de concordância de nossas posições, bem como as diferenças que ainda permanecem, além de oferecermos alguns conselhos finais à igreja, quanto aos dons milagrosos.

Áreas de concordância e diferenças que permanecem. Existem várias áreas nas quais conseguimos concordar, embora diferenças relevantes ainda permaneçam.

1. *Arcabouços de referência.* O modelo teológico de Gaffin para entender os dons de milagres (e o de Saucy, até certo ponto) baseia-se na premissa do "cânon aberto". Gaffin sustenta que, como a igreja primitiva (e.g., a igreja de Corinto) ainda não possuía um NT, precisava dos dons de expressão vocal para funcionar como um cânon do NT, até chegar o momento em que esse cânon fosse completado e estivesse à disposição. Em textos como Efésios 2.20-22, percebe-se esse quadro sendo retratado. No âmago do meu arcabouço de referência (e também do de Storms), todavia, há o modo bíblico-teológico de entender os "últimos dias". Sustentamos que as experiências descritas no NT cumprem as expectativas das Escrituras quanto aos "últimos dias" e que caracterizam essa era até a volta do Senhor.

Esses dois "modelos" ou "arcabouços" estão sendo usados para excluir evidências um do outro. Por exemplo, Gaffin pode identificar qualquer evidência que apresento contra o cessacionismo como pertencente ao período do cânon aberto e, dessa forma, nega a validade de sua continuidade. Do mesmo modo, posso negar os argumentos de Gaffin por meio do apelo à natureza contínua dos "últimos dias" e à atividade característica e miraculosa do Espírito que *define* a presente era. Dependerá do leitor determinar qual desses dois paradigmas provém mais naturalmente da Bíblia e do desdobrar salvífico-histórico que observamos em sua estrutura. Os dois paradigmas são totalmente conflitantes.

2. *A história da salvação e a ordem da salvação.* Gaffin nega que alguma característica da história da salvação (e.g., a previsão no AT do derramamento do Espírito com poder, e seu cumprimento no Pentecoste) possa se tornar parte da ordem da salvação (aplicada à vida do indivíduo e da igreja em sentido contínuo). Nega, portanto, que a obra *miraculosa* do Espírito no Pentecoste, e no decurso de Atos dos Apóstolos, tenha o propósito de tornar-se parte característica da vida cristã, porque isso provocaria confusão entre as duas "categorias". O leitor deve observar, no entanto, que Gaffin não faz objeção a todas as formas da continuação do revestimento de poder (e.g., a pregação com ousadia), mas somente à opinião de que os dons de milagres são característicos dos últimos dias. Para Gaffin é especialmente importante demonstrar a cessação dos dons de expressão vocal como manifestação característica durante a presente era. Essas manifestações, segundo o argumento dele, estão restritas ao período do cânon aberto, excetuando-se ocasiões raríssimas, quando, então, são inerrantes.

Na minha opinião, o ponto de vista de Gaffin constitui-se o endurecimento das categorias (história da salvação e ordem da salvação) que as Escrituras nem exigem nem subentendem. Outras características da ordem da salvação têm resultados contínuos na vida do cristão e da igreja (e.g., a expectativa da nova criação [Jr 31.31-34; Ez 36.24-28] e seu cumprimento no crente). Argumentar que algo pertencente à história da salvação nunca poderá ter resultados contínuos na vida da igreja (e.g., experiências da obra do Espírito que reveste de poder) é fazer uma demarcação por demais rígida. Tais categorias,

estreitamente definidas, ajudam as pessoas a desconsiderarem as evidências quando estas não se encaixam no paradigma do cânon aberto. Em suma, Gaffin sustenta que o ponto de vista pentecostal confunde duas categorias; na minha opinião, é o modo desnecessariamente rígido de como ele entende as categorias que é falho. Isso, também, demonstra uma choque fundamental entre paradigmas, e o leitor precisará julgar se cada ponto de vista brota naturalmente dos ensinos das Escrituras, ou se é imposto de fora.

3. *Diferenças terminológicas.* Os outros três autores concordam que a expressão "batismo no Espírito" não deve ser usada para a obra do Espírito que reveste de poder. Na minha opinião, os escritos de Lucas empregam a frase dessa maneira. Pedro poderia ter citado Jeremias 31.31-34 ou Ezequiel 36.24-28 em seu sermão no Pentecoste. Mas citou Joel 2.28-32, que é claramente um texto que trata do revestimento de poder na tradição profética do AT, assim como é empregado para identificar a experiência do revestimento de poder como cumprimento da declaração de Jesus a respeito do batismo no Espírito em Atos 1.6-8. Portanto, embora o emprego pentecostal desse rótulo talvez não seja tradicional, não é, tampouco, patentemente antibíblico, como alguns querem sugerir. E, na minha opinião, o emprego pentecostal desse rótulo encaixa-se mais adequadamente ao modo de Lucas entender a situação. Os três outros autores sugeriram o emprego de "cheio do Espírito" para a obra de revestimento de poder, e é claro que essa expressão já é um sinônimo para o batismo no Espírito nos círculos pentecostais. Reiterando a consideração que levantei em meu ensaio, o debate deve enfocar a substância em primeiro lugar, e evitar discussões a respeito de rótulos (se estas excluem discussões substantivas). Em outras palavras, a questão substantiva que precisa ser examinada é se existe uma obra distinta de revestimento de poder do Espírito que é diferente da regeneração — rótulos à parte.

4. *Revestimento de poder e conversão.* Os pentecostais não sugerem que a obra do Espírito que reveste de poder não está relacionada com a conversão, mas somente que é teologicamente diferente da conversão e da regeneração/ santificação. No debate entre os autores, não discordamos de forma alguma quanto à obra contemporânea do Espírito que reveste de poder. Todos concordam que o Espírito continua capacitando

o crente. As diferenças de opinião dizem respeito às expressões ou manifestações de poder do Espírito hoje e o lugar que essa experiência ocupa na ordem da salvação.

a) Gaffin e, em menor grau, Saucy discordam que os "dons milagrosos de expressão vocal" (especialmente profecia, línguas e interpretação das línguas) caracterizam hoje o revestimento de poder que o Espírito outorga. Não discordamos quanto à continuidade das curas, dos exorcismos, da pregação com ousadia, e assim por diante. Deus ainda age de modo soberano nessas áreas, embora haja grandes discrepâncias em relação às várias expectativas de que ele *agirá* dessa maneira (Gaffin e Saucy, cautelosos; Storms e eu, entusiásticos). Subjacente ao conceito cessacionista dos dons de expressão vocal há a definição desses dons como "cânon", palavras outorgadas à igreja a fim de orientá-la durante o período de fundação, o do cânon aberto. Mais uma vez, a aplicação desse modelo teológico só permite conclusões cessacionistas.

Storms e eu concordamos em que os dons de expressão vocal são característicos da obra do Espírito no decorrer de todo o período dos últimos dias. Nós dois discordamos de qualquer definição que restrinja os dons de expressão vocal à função de cânon no transcorrer do período do cânon aberto. Embora não neguemos que algumas profecias e expressões vocais glossolálicas possam ter se tornado parte do cânon do NT, o próprio NT não restringe os dons de expressões vocais à função canônica. E, realmente, um dos propósitos desses dons, claramente identificado no NT, é a edificação (v. esp. 1Co 12—14). Paulo escreve que as expressões vocais em línguas edificam tanto o indivíduo (14.4) quanto, ao serem interpretadas, a igreja inteira (14.5). A profecia também tem o propósito de edificar a igreja. Não existe, em nenhum lugar, qualquer indício de que essa função edificante dos dons de expressão vocal cessaria quando o cânon do NT fosse completado. Os dons de expressão vocal não se equiparam ao cânon.

Para fundamentar o argumento de que as expressões vocais miraculosas não se equiparam ao cânon, foi ressaltado em nosso debate o fato de que quando o crente ora em uma língua, seu espírito está orando, induzido pelo Espírito Santo (1Co 14.14: "Meu espírito ora, mas a minha mente fica infrutífera"). Esse é um modo comum de entender as línguas nos círculos pentecostais e carismáticos. Em seguida, foi levantada

a pergunta: "Como a oração ou as ações de graças do espírito do crente (14.14-17) pode ser considerada revelação canônica da parte de Deus para a igreja?". Essa pergunta não foi respondida de modo satisfatório a todos e permanece em aberto. Além disso, Storms e eu concordamos, em oposição a Gaffin, que as línguas podem ser comunicação com Deus, que está além da razão (14.14), isto é, o espírito humano consegue comunicar-se diretamente com Deus de uma maneira que transcende o intelecto.

b) A outra questão de vulto mencionada acima é o lugar que atribuímos ao revestimento de poder na ordem da salvação. Como nenhum de nós nega sua existência, onde ele se encaixa? Todos nós concordamos que o revestimento de poder é subseqüente à salvação. A pessoa não recebe esse poder espiritual antes de ser salva, e essa dependência existe até mesmo quando não há subseqüência temporal discernível entre a conversão e o revestimento do poder. Os outros três autores argumentam que a capacitação é algo que se desenvolve paulatinamente na vida do crente, de modo bem semelhante à santificação. Na realidade, Gaffin se sente mais à vontade ao classificá-lo na categoria geral de santificação — que, para mim, levanta a questão da igreja em Corinto, que foi revestida de poder (1Co 1.4-7), mas dificilmente era uma igreja santificada (v. o restante da epístola).

Storms e Saucy concordam em que o revestimento de poder não é santificação e que se desenvolve no decurso do tempo na vida cristã. Os pentecostais não discordam dessa interpretação, porém enfatizamos a necessidade de uma experiência identificável e dramática do poder do Espírito para assinalar o início do processo. A esse revestimento inaugural de poder chamamos "batismo no Espírito Santo" (ou preenchimento); experiências dramáticas contínuas de poder do Espírito também são chamadas "preenchimentos". Storms e Saucy enfatizam, com razão, o crescimento que ocorre nessa área da vida cristã, porque uma só experiência dramática não coloca a pessoa em um estado permanente de poder espiritual. Mas, quanto a esse aspecto, a diferença primária vem a ser o nível da intensidade durante a primeira experiência. Storms e Saucy percebem duas características distintas na ordem da salvação, e que provêm da regeneração: a santificação e o revestimento de poder. Os pentecostais colocam no início da dimensão do

revestimento de poder da ordem da salvação uma experiência distinta e inicial do batismo com o Espírito e poder.

Todos nós concordamos que a regeneração não está ausente em Atos. Em 2.38, 11.9,14,15-18, 15.9, por exemplo, existe a nítida indicação de que o derramamento do Espírito associava-se com a purificação do coração e com a nova vida em Cristo. Mesmo assim, quando Lucas passa a descrever a natureza da obra do Espírito, sua ênfase recai sobre o revestimento de poder; a purificação e a santificação são importantes, mas não recebem o mesmo tratamento. Além disso, as descrições em Atos da obra do Espírito que reveste de poder apresentam as experiências como dramáticas e imediatas.

Uma palavra à igreja. Os pentecostais têm um longo histórico de esforço para alcançar o equilíbrio na vida espiritual entre o fruto do Espírito e o revestimento de poder do Espírito. No decurso da história, tem havido muitos abusos, mas também tem havido a bênção rica de Deus. Durante muitos anos, temos procurado abraçar as atuações legítimas do Espírito, ao mesmo tempo em que repudiamos as imitações falsas ou abusivas. As reflexões pastorais que se seguem provêm de quem nasceu e foi criado pentecostal, e que viu todas essas coisas.

1. Espero que a comunidade evangélica mais ampla não venha a evitar a dimensão da vida no Espírito que reveste de poder, em razão dos abusos que possam vir a ocorrer. Se a Bíblia ensina que essa obra do Espírito é para hoje, devemos nos esforçar em direção às expressões bíblicas desse poder, e não permitir que essa dimensão seja tirada de nós por quem pratica ou tolera abusos contrários à Palavra de Deus. Nossas convicções nesse aspecto devem ser alimentadas pela Bíblia, e não impostas extrabiblicamente por meio de apelos a reconstruções hipotético-históricas e culturais que militam contra o significado nítido dos textos.

2. A comunidade pentecostal deve reafirmar suas raízes e compromissos evangélicos. Existe uma tendência alarmante hoje entre alguns pentecostais no sentido de procurar a aprovação de organizações teologicamente liberais e até mesmo descrentes, que às vezes tem levado ao comprometimento da doutrinas cardinais. Nesses casos, a doutrina da Palavra fica especialmente sujeita a ataques por causa desse anseio pela aprovação dos grupos seculares e liberais. Isso, por sua vez,

tem levado alguns a rejeitar as formulações tradicionais de inerrância. Essa mudança, que por enquanto está principalmente confinada aos estudiosos, tem o potencial de levar as pessoas a abandonar o pentecostalismo histórico, desviando para o liberalismo e o misticismo.

O movimento pentecostal tem sido sempre um movimento baseado na Bíblia, que confia somente nas Escrituras como autoridade para a nossa teologia e experiência. Além disso, sempre tivemos nosso compromisso com as doutrinas centrais do evangelicalismo. Não é agora que vamos abandonar a base bíblica da nossa fé. Se o movimento pentecostal se soltar do ancoradouro bíblico, passará a ser um navio sem leme, levado pelos ventos do modernismo e do misticismo. Talvez as lições dos debates realizados quanto à inerrância bíblica — entre os presbiterianos nas décadas de 1920 e de 1930, a posição firme dos inerrantistas da Igreja Luterana do Sínodo de Missouri nos começos e meados da década de 1970 e a coragem recente dos inerrantistas na Convenção Batista do Sul nas décadas de 1980 e de 1990 forneçam ao movimento pentecostal orientação prática para o futuro.

3. Os pentecostais antigos evidenciavam uma fé bíblica singela e um anseio pela realidade da presença purificadora de Deus, que reveste de poder. A adoração enfatizava o Espírito e a verdade. Com sinceridade e fervor espiritual semelhantes, os pentecostais contemporâneos continuam a entrar na presença de Deus e a desfrutar de suas bênçãos abundantes.

Existem dois assuntos, estreitamente relacionados entre si, que merecem ser mencionados nessa conexão. Em primeiro lugar, a espiritualidade nunca pode ficar exclusivamente focalizada nas experiências individuais ou corporativas da bênção de Deus. Deus não quer uma igreja voltada para si mesma. Essas experiências da presença do Espírito, que reveste de poder, têm um propósito — capacitar e renovar o povo de Deus a fim de os crentes saírem às praças públicas e testificarem com coragem a respeito do Evangelho de Cristo. Em segundo lugar, embora as Escrituras definam como obrigatórios certos aspectos da adoração, existem fenômenos na igreja hoje que não são ordenados nem proibidos nas Escrituras. Quando Deus derrama o seu Espírito com poder, os crentes respondem de várias maneiras. Precisamos ser mais tolerantes, e menos críticos, pois certamente não devemos limitar a

Deus já que ele não limitou a si mesmo. Todos nós sabemos que a Bíblia delimita fronteiras que não podemos atravessar, em nome da união espiritual; não pode haver nenhum acordo, quer explicitamente por confissão, quer implicitamente por associação, quanto às doutrinas necessárias para a salvação. Mas na única igreja verdadeira, deve haver a unidade fundamental do Espírito que transcenda todas as diferenças.

Declaração final do ponto de vista da

TERCEIRA ONDA

C. SAMUEL STORMS

A despeito das discordâncias, freqüentemente graves, que vieram à luz no decurso do presente simpósio, existem muitas coisas, fundamentais quanto à pessoa e à obra do Espírito Santo, a respeito das quais concordamos. Esse fato ficou especialmente evidente nos dois dias de debates em novembro de 1995 na Filadélfia, período caracterizado pela interação animada, sem deixar de ser amigável e respeitável. No fim deste capítulo, tratarei de algumas coisas que compartilhamos, mas, antes disso, quero deixar claras algumas questões que aparecem nas respostas ao meu ensaio por Gaffin e Saucy.

1. É fundamental ao cessacionismo de Gaffin a alegação de que o período que conhecemos por "história da igreja" é distinto da "história da redenção". Isso é um pouco surpreendente, tendo em vista que ele adota o amilenarismo e que a terminologia que emprega para definir essa distinção soa semelhante à que os dispensacionalistas clássicos sustentam. Descreve a era da igreja como um "hiato", existente "entre os tempos"; a era da igreja fica "em parênteses" entre as duas vindas de Cristo (p. 299). Gaffin emprega essa interpretação como meio de negar a continuidade entre a experiência do milagroso em Atos dos Apóstolos (sem mencionar o restante do NT) e a experiência do povo de Deus na história eclesiástica subseqüente.

De novo, fico ponderando: "Quais textos bíblicos, quer individual, quer coletivamente, asseveram ou sugerem esse conceito?". Ninguém nega que a redenção tenha sido "consumada" e que esteja sendo "aplicada" repetidas vezes na vida

dos que crêem. Mas a Bíblia não ensina que essa distinção é motivo para negar aos cristãos pós-apostólicos (e.g., você e eu) a disponibilidade dos dons milagrosos tão claramente descritos (e, segundo creio, *preceituados*) por Paulo, Lucas e outros autores do NT. Somos um só corpo de Cristo juntamente com os que labutavam em prol do Reino em Atos dos Apóstolos. Embora ninguém neste simpósio queira argumentar a favor da sucessão apostólica, quero insistir no que talvez possa ser chamado sucessão *eclesiástica*. Somos a continuação orgânica do corpo de Cristo que nasceu no Pentecoste. O mesmo Espírito Santo que veio habitar neles (a *igreja*) e revesti-los de poder, permanece habitando em nós (a mesma *igreja*) agora, para nos revestir de poder. Se esse *não* é o caso, cabe ao cessacionista levantar provas contrárias. E ainda não apareceu neste volume nenhuma evidência explícita (e nem sequer implícita) neste sentido.

2. Gaffin interpreta a experiência de Spurgeon como meramente um "discernimento induzido pelo Espírito que ocorre esporadicamente, sem cálculo humano" (p. 308). Entretanto, o reconhecimento de que semelhante informação *pós-canônica* provém do Espírito Santo é muito significativo. O fato de talvez ter ocorrido de modo "esporádico e não calculado" não é argumento contra ter sido uma atividade reveladora. Minha maneira de entender 1Coríntios 14 sugere que a maior parte do ministério profético não podia ser calculado, o que quer dizer que era imprevisível, por estar sujeito à soberania de Deus (v. 30). O fato de semelhante experiência não "marcar" o ministério de Spurgeon comprova, somente, que Spurgeon provavelmente não possuía o "dom" da profecia; mas não comprova que não profetizava. Como podemos explicar as dez ou mais ocorrências desse tipo?. O fato de Spurgeon não ter "procurado" essa experiência é irrelevante no que diz respeito a *se* aconteceu e o *que* era *quando* aconteceu.

O apelo de Gaffin à referência de Spurgeon ao Dia do Senhor dificilmente subverte a relevância do evento. Gaffin pergunta: "Ou será que Spurgeon entendeu essa parte de forma equivocada? Ou algo está passando desapercebido para mim?" (p. 309, nota de rodapé 5). Sim, algo está passando desapercebido, o fato de que a profecia no NT é freqüentemente uma mistura que deve ser avaliada à luz das Escrituras. Quanto a Spurgeon "ter errado" na questão de o domingo ser o sábado

do cristão talvez seja um assunto bom para ser tratado em outro volume da *Coleção Debates Teológicos.*

3. Gaffin argumenta que o conselho de Paulo ao que fala em línguas em 1Coríntios 14.28, de que deve ficar "falando consigo mesmo e com Deus" não pode se referir ao exercício particular do dom, porque o contexto se refere à reunião da igreja. Mas, se esse fosse o caso, poderia parecer que Gaffin endossa a legitimidade do falar em línguas *durante a oração pessoal, não-interpretadas, não-evangelísticas, e não como sinais,* e isto não *na igreja,* opinião que tenho certeza de que ele não desejaria adotar. É melhor entender que o apóstolo está recomendando o uso de orações pessoais em línguas sem interpretação, fora da igreja, na privacidade da vida devocional do indivíduo.[1]

4. O que Paulo quer dizer com "demonstração do poder do Espírito", que acompanhava sua pregação do evangelho (1Co 2.4; 1Ts 1.5)? Dizer, conforme diz Gaffin, que não pode referir-se ao milagroso, porque "foi exercido exatamente quando a conduta observável do próprio Paulo era 'com fraqueza, temor e com muito tremor' (v. 3)" (p. 310) é interpretar erroneamente a natureza e propósito do milagroso. Basta indicar o fato de que a fraqueza e a aflição de Paulo, induzidas pelo "espinho na carne" seguiu-se imediatamente após sua experiência mais exaltada de revelação (2Co 12.1-6)! E a presença de "sinais, maravilhas e milagres" (12.12) no seu ministério foi, no modo de Paulo pensar, perfeitamente compatível com seus sofrimentos incomparáveis catalogados com pormenores vívidos no capítulo anterior (11.23-33).[2]

5. Na resposta ao meu ensaio, Saucy afirma que o propósito último dos milagres do NT é servir de sinal (p. 236). A partir daí, conclui que outros propósitos, os secundários, do milagroso não bastam para justificar nossa expectativa de sua presença subseqüente à era apostólica. Vários aspectos dessa questão exigem comentários.

[1]Conforme observa Fee: "Falando 'consigo mesmo' (= em particular) contrasta com 'na igreja' no v. 28, o que significa que a pessoa deve orar 'a Deus' dessa maneira, em particular" (*God's empowering presence:* The Holy Spirit in the letters of Paul [Peabody, Hendrickson, 1994], p. 251).

[2]Evidência no sentido de que "demonstração do poder do Espírito" em 1Co 2.4,5 refere-se aos sinais, maravilhas, milagres e dons espirituais é fornecida por Gary Greig em The purpose of signs and wonders in the New Testament, *The kingdom and the power,* org. por Gary S. Greig e Kevin N. Springer (Ventura, Calif.: Regal, 1993), p. 169, nota de rodapé 55.

Em primeiro lugar, a questão de se o propósito *último* dos milagres no ministério de Jesus e dos apóstolos era, ou não, servir de sinais tem pouco que ver com a discussão a respeito de se os *dons* têm um propósito para a igreja nas gerações subseqüentes. A instrução explícita de Paulo sobre o propósito dos *charismata* ser a edificação a igreja (1Co 14.4,5,12,13,26), o serviço ao bem comum (12.7), a exortação e o consolo do corpo de Cristo (14.3), e o convencimento dos perdidos (14.24,25) é mais que suficiente para justificar nossa confiança na vontade de Deus para a vida da igreja, qualquer que seja *o outro* propósito que os milagres, por si só, possam servir.

Não sei ao certo como Saucy ou qualquer outra pessoa empreenderia a tarefa de comprovar qual o propósito supremo do milagroso, em contraste com o propósito secundário. Vejo tantas declarações no NT que retratam a motivação do milagroso como compaixão, amor, ou o mero desejo de demonstrar misericórdia aos que clamam por socorro (Mt 9.27-31; 14.13,14; 15.22-28,32-39; 17.14-21; 20.29-34; Mc 1.41,42; 5.19; 6.34-44; 8.2s.; 9.22; Lc 7.11-17; 17.13,14). O verbo "sentir ou demonstrar compaixão" (*splanchnizomai*) é empregado onze vezes no NT para se referir à compaixão de Deus para com os pecadores, e nove delas se referem à motivação de Jesus na cura dos enfermos!

6. Saucy questiona meu emprego de Atos 4.29-31, e insiste que semelhante oração é válida somente quando os "apóstolos" estão presentes. Nisto apela a Atos 4.33, um texto, no entanto, que se refere somente ao testemunho que os apóstolos prestaram da ressurreição de Jesus. Atos 5.12 realmente se refere aos apóstolos realizando sinais e maravilhas, fato que ninguém nega. Mas não podemos desconsiderar, tão facilmente, a oração em Atos 4 quando vemos *crentes não-apostólicos,* como Estêvão (6.8), Filipe (8.6,7,13), Ananias (9.17,18), os discípulos de João Batista (19.6), as mulheres em Cesaréia (21.8,9), os crentes na Galácia (Gl 3.5), os crentes em Roma (Rm 12.6), os crentes em Corinto (1Co 12—14), e os crentes em Tessalônica (1Ts 5.19,20) exercendo, todos, dons milagrosos.

7. A despeito da consideração válida de Saucy, de que é muito possível que nossas necessidades hoje difiram em certos aspectos das necessidades do crentes do século I, isso *não* se aplica à edificação, à exortação ou à consolação. Tais coisas não mudaram, e nem mudarão até a Segunda Vinda.

Não pode ser oferecida nenhuma razão bíblica, que nos leve a pensar que as necessidades daqueles crentes, quanto a esses aspectos, podiam ser atendidas por meio do ministério dos *charismata*, mas as nossas necessidades, não. Não somos menos o corpo de Cristo do que eles. Não estamos menos necessitados, nessas questões, do que eles.

8. No que diz respeito à profecia, Saucy argumenta que "a obra de inspiração do Espírito abrange totalmente o processo, até mesmo a profecia propriamente dita, ou seja, as palavras faladas ou escritas" (p. 240). No entanto, os exemplos que cita como evidências dessa asseveração dizem respeito à experiência veterotestamentária da profecia ou à revelação profética que Deus destinou para ser escrita. Não existem evidências no sentido de que esse conceito de garantia infalível das palavras de cada profeta seja aplicável ao exercício do dom, conforme se acha na igreja do NT.

9. No caso da profecia de Ágabo, em Atos 21.10,11, Saucy argumenta que não houve erro, posto que o próprio Paulo narra o que aconteceu (28.17) em palavras essencialmente idênticas às que foram empregadas por Ágabo. Insiste que "de nada adianta argumentar, conforme o faz Storms, que Paulo estava descrevendo, na realidade, a ocasião em que foi escoltado secretamente pelos romanos de Jerusalém até Cesaréia (23.12-35), pois Paulo já tinha sido 'entregue aos romanos antes de sair de Jerusalém' (p. 241-2). Mas o que Paulo quer dizer em 28.17 é simplesmente que foi transferido da custódia romana em Jerusalém para a custódia romana em Cesaréia. O fato de Paulo já estar, em certo sentido, "nas mãos dos romanos" em Jerusalém não exclui o emprego da mesma terminologia para se referir à sua transferência para Cesaréia e para a jurisdição de Félix.

A tentativa de preservar a infalibilidade completa da profecia de Ágabo (At 21.10,11) simplesmente não é possível de ser mantida diante dos pormenores do texto. Segundo a interpretação de Saucy, os judeus acorrentaram Paulo, mas o livro de Atos, em duas ocasiões, diz que os romanos o acorrentaram. Saucy argumenta que os judeus entregaram o apóstolo aos gentios, mas Atos diz que se recusaram, com teimosia, a fazê-lo, e não deixaram aos romanos alternativa senão arrebatá-lo com força do meio deles.

Esse problema não é solucionado por meio da argumentação, conforme Saucy o faz, que a palavra "entregarão" não precisa significar mais do que uma responsabilidade geral ou final para uma pessoa ser entregue às mãos de outras. Em todos os demais 119 casos em que o verbo *(paradidōmi)* aparece no NT, a pessoa (ou pessoas) que, segundo se declara, realiza a ação, ou a faz voluntariamente, intencionalmente e deliberadamente, ou aconselha e/ ou ordena outros a fazê-lo. Mas no caso da captura de Paulo em Jerusalém, *não* foram os judeus que ordenaram que fosse amarrado — mas os romanos (At 21.33; 22.29). Não houve nada de voluntário, intencional, nem deliberado da parte dos judeus, mas exatamente o oposto, quando Paulo passou para as mãos dos romanos. Longe de os judeus levarem Paulo a ser preso pelos romanos, resistiram a isso com violência.

10. Saucy questiona se Tiago 5 tem em vista o "dom" de cura, presumivelmente porque a palavra *charisma* ("dom") não consta do texto; somente descreve pessoas orando pela cura. Mas o termo *charisma* não aparece em nenhum lugar em toda a epístola. Devemos negar, por exemplo, que Tiago 3.1 tem em vista o "dom" de ensino, simplesmente porque a palavra *charisma* não se acha *naquele* trecho? Este texto, também, somente descreve pessoas ensinando. Além disso, por que Saucy assevera que, "*por certo*, Tiago pretende que entendamos que *todos* os presbíteros deviam orar "a oração da fé" e que a oração em conjunto seria eficaz" (p. 242; grifo do autor)? Tiago nada diz a respeito de quantas pessoas precisam orar com aquela fé à qual Deus responde com a cura. Certamente, *esperaríamos* que todos orassem assim. Mas acho difícil acreditar que Deus estaria fazendo um censo disto, bem disposto a conceder a cura se *todos* tiverem a fé exigida, ao passo que negaria a cura no caso de somente um ou dois terem tamanha fé.

11. De modo contrário à acusação de Saucy, nem eu nem Jack Deere apelamos impropriamente ao ministério de cura exercido por Jesus. Nós dois afirmamos que houve algo de incomparável e sem precedentes no que o Filho de Deus realizou, e seria enganoso sugerir o contrário. Mas, segundo parece, Saucy acredita que a disparidade entre os milagres de cura no século I e os milagres de cura na história eclesiástica subseqüente não pode ser explicada, se apelarmos à compaixão de Deus como motivação primária para o ministério de Jesus na cura. Pergunta: "Deus

é mais compassivo em alguns momentos históricos do que em outros?" (p. 242).

A resposta é, logicamente, "não". Deus é tão compassivo hoje quanto naqueles tempos, e nem mais nem menos compassivo agora do que será no porvir. Mas se ele manifesta, ou não, sua compaixão igualmente em todos os períodos, é uma questão que está sujeita ao seu propósito secreto e soberano, bem como à profundidade de zelo e de fé com que seu povo ora. Em última análise, é claro, nossa incapacidade de entender plenamente por que Deus cura, ou não cura, nunca poderá justificar a diminuição do nosso compromisso de orar pelos enfermos. *Nem a falta de clareza, nem a falta de experiência serve de desculpa pela falta de obediência.*

Semelhantemente, Deus é sempre gracioso. Mas nem sempre salva a alma de quem recebe o nosso testemunho ou a favor de quem oramos. Mas nem por isso devemos deixar de orar. Se mais almas são salvas em determinada geração da igreja que em outras, não devemos pensar que Deus diminuiu seu amor pelos perdidos ou que agora temos uma desculpa para não orar com o mesmo fervor e freqüência evidenciados por aqueles que oravam nos períodos de grandes colheitas espirituais.

Mateus nos informa que sempre que Jesus via uma grande multidão de pessoas, sentia *compaixão* por elas e *curava* os enfermos (Mt 14.14). Minha pergunta é simples: Quando o Filho de Deus, exaltado à destra da Majestade nas Alturas, se sente diferente para com os doentes e enfermos? Será que agora sente apatia para com a dor deles? Ninguém nega que a cura milagrosa é agora menos freqüente do que o era então. Mas qual será a nossa resposta diante disso? Pessoalmente, não fico satisfeito em tentar resolver o problema pela minimização, e muito menos negando a compaixão como fator preeminente nos motivos para Deus curar os enfermos. Prefiro fundamentar minha confiança na imutabilidade do caráter de Deus, impor com confiança as mãos sobre os enfermos com a certeza de que, embora a igreja possa ter mudado, Deus é sempre o mesmo — e assim, conviver com o mistério da oração não atendida até a volta de Jesus.

12. De modo contrário ao que Saucy escreve (p. 243), não sugiro em nenhum momento, nem acredito, que a função "primária" das línguas seja a edificação pessoal. Argumento extensivamente, fundamentado em 1Coríntios 14, que as línguas

funcionam como uma forma de petição, como meio de expressar gratidão a Deus, como meio de louvar e bendizer as obras poderosas do Pai e talvez também como meio de conduzir a guerra espiritual. Sim, as línguas também edificam quem fala. Simplesmente não vale a pena asseverar (de modo errôneo, creio eu), que isso é inconsistente com a função primária de todos os dons. Afirmo claramente que o propósito último dos *charismata* é o "bem comum" da comunidade cristã (1Co 12.7). Mas Saucy ainda precisa levar em conta as afirmações inescapáveis de Paulo em 14.4,5 em relação à influência das línguas que edificam a própria pessoa que fala, bem como seu próprio exercício particular do dom, pelo qual dá graças profusas a Deus em 14.14-19.

Quero concluir com alguns comentários breves. A despeito das nossas discordâncias óbvias, concordamos quanto a vários assuntos fundamentais. Em primeiro lugar, parece-me claro que todos os participantes do presente simpósio se regozijam porque nosso Deus continua curando como resposta às orações do povo. Além disso, estamos unidos contra a filosofia anti-sobrenaturalista, que tanto predomina em nossos dias. Ninguém entre nós questiona a realidade histórica dos milagres descritos nas Escrituras, e ninguém duvida, tampouco, que Deus pode, segundo seus propósitos soberanos, realizar atos portentosos de poder, os quais ele opera em determinadas ocasiões.

Em segundo lugar, todos nós concordamos que o poder de Deus fica igualmente evidente no cultivo da santidade prática e no fruto do Espírito, tanto quanto na manifestação dos dons ou dos milagres. Basta eu indicar Romanos 15.13,19 como apenas um dos exemplos desse fato. Embora o apóstolo Paulo apele ao "poder" (*dynamis*) do Espírito como origem dos "sinais e maravilhas" (v. 19), não deixa de atribuir, da mesma forma, "amor", "esperança" e "poder" (v. 13) ao mesmo "poder". É mediante o poder do Espírito que os olhos dos cegos são abertos, tanto de modo físico (Jo 9) quanto espiritual (2Co 4.1-6). É mediante o poder do Espírito que os demônios são expulsos (Mt 12.28) e a perseguição é suportada (Gl 5.22,23). A igreja não deve correr o risco de perder de vista uma ou outra dessas verdades.

Em terceiro lugar, concordo alegremente e de coração com a crença de Gaffin de que não existe nenhuma experiência de

poder que seja maior do que a do novo nascimento. De todos os milagres que tenham ocorrido, ou que possam ainda ocorrer no futuro, nenhum poderá comparar-se ao milagre da vida eterna, e nem poderá provocar mais gratidão. Espero que todos os nossos leitores concordem com isso.

Mesmo assim, permanecem diferenças. Já ouvimos neste simpósio alegações no sentido de que a validade contemporânea dos dons de revelação ameaça a qualidade definitiva do cânon. Creio que se trata de um argumento carregado de emoção, destituído de apoio bíblico ou teológico. Os cessacionistas de modo geral argumentam que sua relutância em admitir a validade dos dons de revelação seja parcialmente por causa do seu desejo de sustentar a centralidade e autoridade da Palavra na vida do crente. Trata-se de um desejo admirável que pessoalmente abraço, em sua totalidade. Não posso deixar de me perguntar, também: "Qual ponto de vista atribui mais honra à autoridade das Escrituras: o que visa reproduzir o padrão de vida e a experiência eclesiástica expressos no NT, ou o que relega porções substanciais do registro do NT à irrelevância contemporânea?"

Creio que honramos e sustentamos a centralidade e autoridade das Escrituras quando reconhecemos seus princípios, padrões e práticas como obrigatórios para nós hoje. Não honramos a autoridade das Escrituras por meio da imposição de sistemas teológicos fechados que servem somente para excluir, por filtragem, os elementos milagrosos e carismáticos da vida e do ministério. Honramos e sustentamos a autoridade bíblica por meio de submissão de nossa consciência e da vida eclesiástica ao texto, não importa até que ponto nossa experiência seja inferior ao padrão do NT.

Todos nós desejaríamos que a vida contemporânea na igreja fosse uma reflexão mais completa do ideal do NT. Mas não podemos, *nem devemos,* reagir diante do desconforto e confusão que isto, muita vezes, cria com alguma coisa *menos* do que *mais* orações pelos enfermos, *maior* zelo pelos dons espirituais, e o desejo *mais profundo* para a mão de Deus realizar os sinais e maravilhas que abençoam seu povo e engrandecem seu nome. Nada contribuiria tanto para o entrincheiramento da impotência na igreja, do que a teologia que esvazia a oração da expectativa da resposta divina.

Declaração final do ponto de vista

ABERTO, PORÉM CAUTELOSO

Robert L. Saucy

As obras de Deus como Espírito infinito e invisível sempre têm evocado admiração e certa incompreensão por parte do povo de Deus. Lado a lado com a falibilidade de todos os intérpretes, a incompreensibilidade das obras de Deus leva inevitavelmente à diversidade de interpretações intencionadas por eles. Conforme ficou evidente para o leitor da presente obra, a compreensão dos dons espirituais na igreja contemporânea não é exceção. A despeito de algumas diferenças que ainda permanecem entre nós, porém, desejo dizer que a participação neste simpósio tem sido uma bênção genuína para mim. A união na igreja tem muitas dimensões, e a reunião em torno das Sagradas Escrituras em busca da verdade para o bem da obra de Deus só pode aumentar o senso de unidade, mesmo quando não se alcança um acordo definitivo em tudo.

Gostaria de iniciar minha declaração final com alguns comentários a título de explicação e resposta, diante de algumas das reações ao meu ensaio. Elas indicaram que os dois continuístas consideraram que a minha posição limitava, de modo reducionista, o propósito de todos os milagres a "sinais" autenticadores (v. Storms, p. 167, e Oss, p. 172). Não era minha intenção fazer semelhante proposta, conforme deixa claro, espero, o ensaio na sua inteireza. O contexto das minhas declarações, que foram disputadas por aqueles que escreveram suas respostas, tem que ver com situações que tratam especificamente dos períodos na história bíblica nos quais atividades milagrosas extraordinárias acompanhavam os ministros-profetas de Deus, por ele inspirados (esp. Jesus

e os apóstolos). Mesmo nesse contexto, minha intenção não era limitar a realização de milagres a um só propósito, mas, pelo contrário, dizer que nesses casos seu propósito *primário* era autenticar quem levava a revelação divina, bem como o conteúdo da mensagem.

Uma palavra de esclarecimento também é necessária quanto à minha descrição do batismo pentecostal no Espírito, no sentido de ele trazer um "novo relacionamento definitivo" com o Espírito, que Oss entende como percepção equivocada dessa tradição. Minha declaração baseou-se nas seguintes declarações, feitas por Ralph Riggs e Donald Gee:

> Como o Espírito de Cristo, que viera na conversão, transmitia a vida em Cristo, revelava a Cristo, e o tornava real. No batismo no Espírito, *ele mesmo, pessoalmente*, vem sobre os crentes que por ele esperam, e derrama sobre eles a sua plenitude... Sua vinda ao crente no batismo é a vinda da Terceira Pessoa da Trindade, em acréscimo à vinda de Cristo.[1]

> Parece que o NT indica como fato histórico inconfundível que, depois da primeira entrada do Espírito na regeneração, pode e deve haver também *um recebimento pessoal especial, da parte dos crentes, do Espírito Santo na sua pessoa original e sem igual.* Esta experiência é chamada o "batismo no Espírito Santo".[2]

No meu modo de pensar, essas declarações transmitem a idéia de que, na conversão, o crente realmente recebe o Espírito, mas, segundo parece, mais relacionado com a *obra* de trazer Cristo e sua vida. No batismo no Espírito, porém, o Espírito vem *pessoalmente* de maneira distinta da sua vinda na regeneração. Talvez a linguagem da minha descrição dessa segunda obra não tenha sido a mais oportuna. Entretanto, acho difícil enxergar como essas explicações pentecostais não ensinam, na realidade, algo a respeito de um novo relacionamento entre o crente e a pessoa do Espírito.

Mais a título de tréplica e talvez desafio às duas posições continuístas, gostaria de responder a duas questões relevantes mencionadas nas respostas de Storms e Oss à minha posição. A despeito da tentativa de Storms de negar que o

[1] *The Spirit himself*, Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1949, p. 79-80.
[2] *Die Früchte des Geistes*, 6; cit. por Frederick Dale Bruner, *A theology of the Holy Spirit*, Grand Rapids: Eerdmans, 1970, p. 75.

apostolado seja um dom, continuo acreditando que sua inclusão na consideração dos dons em Efésios 4 (trecho que Storms não examinou) torna mais que provável que deve ser incluído entre os dons. Fazer do apostolado simplesmente um cargo levanta a questão do por que os demais cargos, i.e.: presbítero, bispo, e diácono, também não estão incluídos nessas passagens bíblicas.

Seja como for, porém, a maioria dos continuístas parece reconhecer que os apóstolos, quanto à realização de milagres, eram diferentes de outras pessoas na igreja, tanto no NT quando subseqüentemente (v. Storms, p. 164). Isso se aplica também a Jesus, embora os dois continuístas pareçam sugerir que a igreja está revestida de poder para realizar os mesmos milagres realizados por Jesus (Oss, p. 283; Storms, p. 322). Decerto, se a realização de milagres por parte dos apóstolos era diferente, a de Jesus também era.

Meu argumento é que, se reconhecermos uma diferença, no tocante aos milagres, entre Jesus e os apóstolos, em contraste com outros na igreja, ela exige alguma explicação. Às vezes, os continuístas reconhecem a *posição e tarefa especiais* de Jesus e dos apóstolos, e sua conseqüente diferença no poder de realizar milagres, assim como faz Storms ao citar Deere (p. 164). Mas a partir daí, pouca atenção é dada ao relacionamento entre os milagres e os ministérios especiais dessas pessoas. Por exemplo, por que houve tantos milagres, e estes eram tão poderosos? A que propósito serviram? A idéia que estou tentando transmitir é refletida na falha da maioria dos continuístas, quanto a lidar com a "desigualdade" (conforme a tenho chamado) dos milagres nas Escrituras, bem como a diferença entre a atividade milagrosa nos evangelhos e em Atos e a história eclesiástica posterior.

Ninguém nega que Deus tenha realizado milagres no decurso da história, incluindo a da igreja. Mas indicar, conforme os continuístas fazem, que milagres têm acontecido entre o povo de Deus em muitos períodos diferentes não refuta, de modo algum, o fato — que parece não criar controvérsias, de acordo com as evidências das Escrituras — de que houve períodos relevantes da história da redenção quando, então, o plano de Deus exigia ministérios especiais acompanhados por poderes e atividades milagrosos, especiais. (Talvez "concentrações" de

milagres seja preferível a "agrupamentos" para descrever essa realidade histórica)

Ora, semelhante desigualdade entre os milagres, tanto nas Escrituras quanto na história, terá que ser totalmente negada, ou será necessário procurar uma explicação para esse fenômeno. O continuísta mantém a exigência de ensinos bíblicos para substanciar a mudança nas operações de milagres entre a era do NT e a igreja posterior. Conforme sugeri no meu ensaio, a posição escatológica da possível Segunda Vinda de Cristo impedia os escritores bíblicos de fornecerem a descrição explícita da igreja pós-apostólica. Mas quero sugerir que a consideração do fundamento lógico das atividades milagrosas especiais de Jesus e dos apóstolos realmente fornece evidências bíblicas favoráveis à mudança de atividades milagrosas na igreja posterior.

Gostaria de desafiar os continuístas a fornecerem mais clareza a respeito de se Jesus e os apóstolos são o padrão para a igreja, ou não. E se não são, ou seja, se Jesus e os apóstolos realmente ocupavam uma posição especial com uma tarefa especial, os continuístas devem oferecer uma explicação clara para os milagres extraordinários, que não se aplicam aos que estão na mesma posição e ministério. Isso não envolve necessariamente o cessacionismo, mas ajudaria a esclarecer a questão dos milagres na igreja e excluiria o uso simples de Jesus e os apóstolos como modelos para a igreja contemporânea, sem mais explicações.

A despeito das discordâncias continuarem, áreas consideráveis de concordância nos unem, mesmo no tocante aos dons. Todos concordam com o impacto da solicitude pentecostal clássica no sentido de o Espírito operar *tanto* na transformação espiritual pessoal do crente *quanto* no revestimento de poder para o ministério dos dons espirituais. As Escrituras revelam a "plenitude" do Espírito para o ministério (esp. em Atos) como para o comportamento e o crescimento pessoal. Permanece um abismo considerável quanto à nitidez da divisão entre essas duas obras do Espírito conforme se acham na tradição pentecostal clássica e, também, entre receber o Espírito na obra de renovação e recebê-lo para o revestimento de poder. Mesmo assim, e a despeito da divergência quanto ao significado do batismo no Espírito e do ministério do Espírito no revestimento de poder, todos reconhecem que a

obra primária do Espírito é produzir a semelhança de Cristo no povo de Deus.

No que diz respeito aos milagres, todos concordaram, sem restrições, que o nosso Deus é o Deus realizador de milagres. Segundo sua vontade soberana, e visando a promoção do seu propósito e glória, continua a realizar milagres hoje. Existe ainda, porém, muita discordância quanto ao ensino bíblico a respeito do *propósito* dos milagres e, como conseqüência, sua *extensão* ao período pós-apostólico da igreja.

O uso relevante da perspectiva "salvífico-histórica" para apoiar tanto o cessacionismo quanto o continuísmo tem sido muito interessante para mim. Obviamente, os dois modos de entender e aplicar esse tema bíblico importante não podem ser completamente válidos. Creio que mais estudo seja necessário sobre o desenvolvimento histórico *dentro* da salvação escatológica. Não basta simplesmente declarar a verdade de que a era da salvação escatológica caracterizada pelo ministério do Espírito raiou e depois insistir que a totalidade da obra do Espírito está uniformemente presente no decurso da era inteira. Nem basta reconhecer que o Reino profetizado de Cristo está realmente manifesto durante a presente era. Como a salvação escatológica inclui a glorificação perfeita final, fica claro que essa salvação e o Reino não estão totalmente presentes hoje. O modo de entender quais aspectos do Reino perfeito e do ministério do Espírito são normais para a presente era, quais deles aguardam a Segunda Vinda de Cristo no futuro e como exatamente experimentamos hoje "os poderes da era que há de vir" (Hb 6.5) são todas questões vitais que merecem estudos adicionais com relação à questão dos milagres hoje.

A falta de acordo em relação às manifestações dos dons hoje baseia-se, também, na falta de concordância a respeito de muitos deles. Por exemplo, a operação válida do dom de cura resulta na cura instantânea completa ou apenas na restauração parcial que poderia envolver um processo? E até mais importante, será que a maioria das curas milagrosas, incluindo a maioria dos milagres a respeito dos quais surgem reportagens das igrejas no mundo todo hoje, é resultante da operação dos dons espirituais ou das orações do crentes, sem qualquer relacionamento com o indivíduo que recebeu dons? Talvez seja melhor, às vezes, aceitar a obra graciosa de Deus sem tentar enquadrá-la em uma categoria teológica sujeita a debates.

Uma dessas áreas, nas quais um estudo melhor seria útil, é a de como Deus dirige atualmente o seu povo. Depois de muitos debates, os participantes deste simpósio pareciam concordar que, de alguma forma, Deus hoje realmente nos guia, ou nos revela sua vontade, em assuntos que transcendem os ensinos explícitos das Escrituras — por exemplo, em diretrizes específicas para as decisões pessoais ou até mesmo na igreja. Há ainda, no entanto, forte divergência quanto à *natureza* e ao *lugar* da "profecia" contemporânea nessa orientação. Embora eu, pessoalmente, permaneça convicto de que a totalidade da profecia bíblica seja a declaração inspirada infalível, não tenho nenhuma certeza de que diferença pode existir entre *algumas* "profecias falíveis", aceitas por muitos continuístas, e a "orientação" ou "condução" de Deus que a igreja sempre ensinou, a não ser que a "profecia" talvez pareça ser mais milagrosa. Nessa área, devemos ter o cuidado de observar se as discordâncias entre nós são realmente substantivas, e não meramente semânticas.

Finalmente, o que a igreja deve fazer diante da atual diversidade de interpretação e prática que, infelizmente, para alguns, indica confusão e contendas? Conforme já indiquei, a igreja deve continuar a estudar *conjuntamente* as demais questões em aberto. A participação no simpósio me fez lembrar, de novo, que a comunicação com entendimento nem sempre é fácil. Seguindo os conselhos bíblicos, escutar com cuidado deve sempre anteceder a resposta.

Além disso, conclamo todos nós para deixarmos claro que o enfoque de nossas igrejas recai sobre as verdades centrais da fé evangélica que nos tornam um em Cristo e na salvação provida por ele. Em última análise, o alvo da atividade do Espírito é que todos nós sejamos "conformes à imagem do seu Filho" (Rm 8.29). Historicamente, a obra de Deus no reavivamento tem sempre sido centralizada nas verdades vitais da salvação, ou seja, deixar para trás o pecado e obedecer a Cristo na santidade de vida. Cuidados devem ser tomados para garantir que nenhum fenômeno concomitante eclipse o significado verdadeiro da obra de Deus quanto à realidade e quanto à reputação. Devemos todos ficar preocupados quando a fascinação com os conhecimentos extraordinários e com as manifestações de poder assumem a precedência na igreja, ultrapassando o zelo pela salvação dos perdidos e o discipulado nos frutos espirituais e éticos do Espírito.

Além disso, eu encorajaria a avaliação bíblica crítica de todas as manifestações "milagrosas". Esse conselho é naturalmente de se esperar da parte de alguém que adota a posição "aberta, porém cautelosa". Já que não descubro nas Escrituras ensinos explícitos favoráveis do cessacionismo, nem ao continuísmo, sinto-me obrigado a considerar cuidadosamente os fenômenos da obra de Deus à luz do que se sabe, de acordo com as Escrituras, a respeito dos dons de milagres, a fim de me ajudar a determinar a questão de sua manifestação hoje. É por isso, aliás, que a consideração dos milagres na história eclesiástica não é "irrelevante" para mim, embora o tenha sido para alguém que me respondeu. Mas nem sequer a crença na continuação dos dons milagrosos isenta a igreja da responsabilidade de avaliar com cuidado todas as atividades milagrosas à luz dos modelos bíblicos da natureza e da prática desses dons. Creio que, mesmo com as nossas diferenças, poderíamos alcançar mais união na igreja hoje se existisse mais disposição para considerar com seriedade todos os ensinos bíblicos a respeito desse assunto, e agir à altura.

Concluindo, gostaria de acrescentar duas impressões que levei comigo como resultado da comunhão com os demais participantes ao considerarmos juntos o tema desse livro. Nossa interação renovou a minha consciência de que nossas diferenças de opinião estão entre os "irmãos e irmãs em Cristo". Reconheço que falsos milagreiros estão vivos e ativos no mundo, aproveitando-se do povo de Deus e dos que estão fora da igreja. Detectá-los nem sempre é fácil, e devemos fazer tudo ao nosso alcance para proteger nossas igrejas deles. Por outro lado, a comunhão que desfrutávamos entre nós no simpósio, era claramente entre crentes. Não concordávamos no tocante a todos os assuntos, mas nosso diálogo nos ajudou a perceber que tínhamos um só coração. Esse reconhecimento condicionou, não somente o conteúdo do diálogo, mas especialmente a atitude com que nele prosseguimos. Ficar conhecendo o coração de quem tem idéias são diferentes das nossas, e ver Deus operando tanto neles quanto em nós mesmos, é uma bênção para o diálogo frutífero.

Não somente reconheci a obra de Deus naqueles de quem discordava, mas também cheguei a ter uma apreciação renovada da realidade das diferenças dentro do corpo de Cristo. Juntamente com todos os crentes, anseio pelo dia em que todos os membros do povo de Deus ficarão unidos. A presença

do pecado, no entanto, adiará, sem dúvida, essa realidade até o tempo da glorificação. Entrementes, devemos todos reconhecer que opiniões divergentes são freqüentemente resultado da ênfase sobre certos aspectos da verdade total de Deus. Ela talvez venha, em algumas ocasiões, a ultrapassar as delimitações bíblicas e chegar a exageros, mas é construtivo reconhecer que semelhante ênfase freqüentemente teve sua origem na busca de uma realidade que a igreja precisava escutar. No caso dos dons espirituais, os continuístas sempre nos fazem lembrar do poder sobrenatural e dos aspectos experimentais da fé cristã. Os cessacionistas, todavia, ressaltam que o cristianismo se baseia na revelação, entregue de uma vez por todas, das Escrituras canônicas completas, e que sempre deve ser avaliado por estas. A igreja ainda não percebe o relacionamento correto entre esses elementos, mas certamente ambas as ênfases devem ser incluídas.

Declaração final do ponto de vista

CESSACIONISTA

Richard B. Gaffin Jr.

1. Ficou evidente, no decurso do debate de dois dias que os autores e o editor deste volume puderam ter juntos, depois de trocarem entre si os capítulos principais e as respectivas respostas, o compromisso de todos nós com a incomparável e derradeira autoridade das Escrituras como a própria Palavra de Deus. Todos nós compartilhamos o desejo de não nos envolvermos com alguma coisa ou experiência que possa detrair dessa autoridade ou comprometê-la. Esse compromisso em comum me encoraja. Mais importante do que isso, ele é muito promissor para a igreja hoje no que diz respeito às questões com que lidamos neste volume.

Considere esta situação desconcertante: a obra do Espírito, especialmente nas décadas mais recentes, concedida para unificar a igreja (e.g., 1Co 12; Ef 4.3), tornou-se ocasião (note que não falei: origem!) de desunião e até mesmo de divisões na igreja. Qual é a saída desse impasse de reivindicações pró e contra as experiências da operação do Espírito?

Certamente, a resposta não se acha, pelo menos em última análise, nas próprias experiências. Lemas como "a teologia divide, as línguas unem", ou "500 milhões de pentecostais não podem estar enganados" (como já ouvi) têm um timbre nítido, mas não ajudam muito, especialmente no cenário das religiões mundiais no qual algo como experiências com "línguas" não são um fenômeno exclusivamente cristão. Com certeza, se posso declarar o que para muitos é óbvio, mas que sempre tem um modo de ser negligenciado, para os que crêem em Jesus Cristo todas as experiências, incluindo as que são atribuídas a seu

Espírito, devem ser aquilatadas à luz da Palavra escrita, a fim de averiguar se são genuínas. Nenhum aspecto da experiência propriamente dita, nem sequer os resultados que porventura sigam (por mais louváveis e benéficos que possam ser, tais como o aumento do amor ao próximo, o zelo pelo Evangelho, o fervor na oração), pode reivindicar para si a última palavra. Somente a sã doutrina, ou seja, os ensinos fiéis às Escrituras, possui esse direito. Quando existe a disposição de todas as partes para manter esse padrão sem acordos ou meios-termos, teremos muitos motivos para ficarmos esperançosos e para confiarmos que o Espírito apóie semelhante compromisso e outorgue mais união à igreja, não somente no entendimento de sua obra, mas também em experimentá-la.

Em um livro recente sobre a espiritualidade pentecostal (que trata dos acontecimentos no movimento carismático, bem como nas denominações pentecostais),[1] Harvey Cox conclui que, com o enfraquecimento da "modernidade científica e da religião convencional", estamos testemunhando uma nova "luta pela alma da humanidade". Nessa batalha, os combatentes que surgem, segundo ele percebe essa situação, são o "fundamentalismo" e o "empirismo".[2]

Entre os fundamentalistas, por exemplo, estão "os cristãos que crêem na inerrância verbal da Bíblia",[3] já os empiristas abrangem ampla variedade de espiritualidades intuitivas e menos analíticas para as quais a experiência é primária.

Remanescente das lutas no cristianismo protestante norte-americano na primeira parte do século XX, a questão em pauta, segundo Cox, é a refilmagem de "Deixaremos os fundamentalistas ganhar?". Especialmente digna de nota é sua observação que, na versão atualizada, "a luta mais ampla entre os fundamentalistas e os empiristas está sendo travada até mesmo dentro dos parâmetros do pentecostalismo".[4] Um tema de maior importância no referido livro é que nada tem sido mais decisivo para fomentar o empirismo que o aparecimento, no começo do século XX, da espiritualidade pentecostal. Mas, segundo

[1] *Fire from heaven*: the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century, Reading, Mass: Addison—Wesley, 1995.

[2] Ibid., p. 300, 309.

[3] Ibid., p. 302.

[4] Ibid., p. 310.

acredita, dentro do pentecostalismo essa é, atualmente, uma "questão em aberto", ou seja, se o empirismo ou o fundamentalismo prevalecerá.[5]

Estou na extremidade oposta do espectro religioso-teológico de Cox e rejeito a maior parte do que ele diz a respeito do "fundamentalismo", retratado como caricatura. Mas suspeito que, nos contornos básicos, sua análise das tendências atuais da espiritualidade e da luta que está sendo travada é exata. O que prevalecerá como autoridade final dentro do pentecostalismo e fora dele — as Escrituras ou a experiência? Cox, é claro, coloca suas esperanças na última (em que as Escrituras não passariam de um só recurso contribuinte — e relativo). Oremos para que isso não aconteça.

Essa menção à oração não é um simples aparte piegas. Na realidade, existe hoje uma necessidade, talvez como nunca, de os crentes orarem para que o Espírito Santo os torne mais sensíveis às Escrituras e ao discernimento dos nossos tempos. A oração singela, supostamente "aberta": "Senhor, dá-me mais do teu Espírito", não é suficiente. Nem bastará a oração por profecia, por línguas ou por outros dons verbais de revelação, especialmente se tal oração é feita com base em pressuposições irrefletidas ou examinadas descuidadamente, de que esses dons do NT são para hoje e de que parece claro que outros os estão recebendo. Em nossos dias, a oração prematura que pede o Espírito não é um perigo imaginário.

Existe sabedoria bíblica sadia nas palavras de um catecismo venerável: "A oração é um santo oferecimento dos nossos desejos a Deus, de coisas agradáveis à sua vontade...".[6] A qualificação introduzida pela segunda frase é totalmente essencial. A oração não é um cheque em branco à minha disposição, mas deve ser preenchido segundo a vontade de Deus revelada nas Escrituras. De outra forma, nossos desejos, não importa quão bem-intencionados sejam, tornam-se, com demasiada facilidade, vontades que querem evitar ou até mesmo subverter a vontade divina. O desejo de falar em línguas e de receber outros dons verbais de revelação seriam apropriados somente depois de poder estar estabelecido de modo convincente —

[5]Ibid., p. 319.
[6]*Catecismo menor de Westminster*, resposta 98.

mediante reflexões sadias das Escrituras, orientadas pelo Espírito — que Deus determina esses dons para hoje. Somente então é que a oração *pelo* Espírito seria agradável *ao* Espírito.

Ao mesmo tempo, reconheço que aqueles, tais como eu, que estão convencidos, de acordo com os fundamentos das Escrituras, que esses dons não continuam, bem como os que não estão convencidos, de acordo também com os fundamentos das Escrituras, de que os dons continuam mesmo, precisam tomar cuidado para verem se essas convicções são fiéis às Escrituras. Nossas orações contínuas que pedem o Espírito, (assim como em todos os demais) devem ser no sentido de sermos impedidos de resistir ao Espírito conforme ele nos fala nas Escrituras.

Que Deus conceda cada vez mais à sua igreja nos nossos tempos, experiência que flui da oração conjunta pelo Espírito, baseada nas Escrituras.

2. Ao passo que é promissor o compromisso com a autoridade bíblica, compartilhado por todos os participantes deste volume, ainda resta a impressão inescapável de que o ponto de vista representado por Oss e Storms está, em aspectos importantes, em tensão com este compromisso.

Em conformidade com a formulação sadia da teologia protestante ortodoxa, existem quatro atributos principais das Escrituras: a autoridade, a clareza (perspicuidade), a necessidade, e a suficiência.[7] Essas "perfeições", como são denominadas por alguns, são inseparáveis e condicionantes: juntas, subsistem ou caem. Uma das minhas dificuldades contínuas com o ponto de vista de Oss e Storms é que, embora afirme a autoridade das Escrituras, nega sua suficiência. Ou, para ser mais correto, seu ponto de vista tem um entendimento inadequado e demasiadamente restrito da suficiência. Obviamente, a Bíblia não dá respostas específicas a respeito de todos os tipos de interesses na vida individual e nas decisões diárias que precisam ser tomadas (com quem casar-se, qual direção para o ministério deve ser tomada, se a igreja deve aumentar seu prédio, qual é o problema verdadeiro em determinada situação de aconselhamento, e coisas assim). Mas, a partir desse fato óbvio, parece-lhes não menos óbvio que semelhantes

[7]Para uma visão panorâmica, veja C. Van Til, *An introduction to systematic theology* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1974), p. 134-6.

revelações específicas são necessárias, e que por isso são dadas por Deus hoje. Além disso, acreditam que a própria Bíblia fornece o precedente para essas revelações contínuas.

Mas será que essa conclusão procede? Seria realmente o caso, em outras palavras, que a suficiência das Escrituras, conforme tem sido afirmado, principalmente depois da Reforma, precisa ser reconsiderada e mais cuidadosamente qualificada? Pressupondo a revelação de si mesmo que Deus oferece na criação (revelação geral), será que as Escrituras não ensinam, na realidade, o princípio de revelação "Escrituras somente", mas, sim, "Escrituras mais algo"? Oss e Storms realmente respondem a essas perguntas de modo afirmativo e chegam à conclusão questionável de que, já que a Bíblia está sendo suplementada por revelações contínuas hoje, ela é, quanto a isso, uma revelação insuficiente.

Na resposta a Saucy, Oss procura até mesmo virar a mesa ao propor que a própria *Confissão de fé de Westminster*, um dos credos clássicos da tradição reformada, apóia seu conceito de revelação contínua. Em especial, cita referências, no capítulo 1, "novas revelações do Espírito" (seção 6) e "espíritos particulares" (seção 10), para sugerir que aquele documento, pelo menos deixa em aberto a opinião de que revelações, subordinadas às Escrituras, continuam hoje.

A despeito das opiniões de alguns que ajudaram a produzir a *Confissão* (embora isso levante uma questão histórica por si só, em que a resposta não é tão clara quanto Oss imagina), a *Confissão* não sustenta a interpretação que Oss quer dar a ela. Tudo quanto é dito no capítulo 1 ("Da Escritura Sagrada") fica sujeito à afirmação na seção 1:

> Por isso aprouve ao Senhor, em diversos tempos e por diferentes modos, revelar-se e declarar ser essa a sua vontade para a sua Igreja; e depois [...] fez com que fosse tudo escrito [...] porquanto cessaram aqueles primeiros modos de Deus revelar a sua vontade ao seu povo.

Aqui, a *Confissão* deixa claro que não somente cessou a revelação escrita e canônica, mas que os demais meios usados no decurso da história da revelação (note a alusão às palavras iniciais de Hb 1.1) também cessaram. Não somente o meio (a escrita), mas também "aqueles primeiros modos" (note o plural) de revelar a vontade de Deus, sejam quais forem, já cessaram.

Além disso, a seção 6 assevera que as Escrituras ensinam, quer expressamente, quer pela inferência sadia, que "todo o conselho de Deus concernente a todas as coisas necessárias para a sua própria glória e para a salvação, a fé e a *vida* do homem" (grifo do autor). Em outras palavras, as Escrituras revelam o que precisamos possuir, não somente quanto ao Evangelho e aos princípios éticos e doutrinários sadios, mas também em relação às questões práticas e prementes que nos instam a tomar decisões. A *Confissão* diz que não existe nenhuma área de preocupação na nossa vida para a qual as Escrituras não sãejam a revelação adequada.

Além disso, a *Confissão* continua: "À Escritura nada se acrescentará em tempo algum". Conseqüentemente, a frase em questão: "nem por novas revelações do Espírito [v. 'espíritos particulares,' seção 10], nem por tradições dos homens", dificilmente pretende qualificar essa declaração negativa abrangente abrindo caminho para revelações adicionais hoje. Ao contrário, será mais bem entendida como a especificação das respectivas frentes das quais a *Confissão* deseja distanciar-se: o princípio das tradições de Roma, por um lado, e as revelações contínuas reivindicadas por toda a ala radical da Reforma, por outro.[8] Na questão da descoberta da vontade de Deus para hoje, de buscar e esperar orientação para minha vida, a *Confissão* é enfática: não há lugar para a tradição humana como autoridade ou para a nova revelação.

Na realidade, a opinião de Oss e Storms são a continuação da frente da Reforma radical à qual a *Confissão de Westminster* se opõe. Melhor do que o ponto de vista deles, a *Confissão* capta a plenitude e a totalidade do processo da revelação vinculado à história da redenção já completada. Somente ao ser reconhecido esse vínculo é que também será reconhecido que o período que se seguiu após o Pentecoste e a fundação apostólica da igreja está destituído de novas revelações (excluindo-se, talvez, exceções inesperadas e não procuradas que comprovam a regra). Somente então será também reconhecido que, para o presente tempo interino, até a volta de Cristo, essas revelações específicas já não serão necessárias, porque as Escrituras são totalmente suficientes como "lâmpada que ilumina os meus passos e luz

[8]V. B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and its work*, New York: Oxford Univ. Press, 1931, p. 224.

que clareia o meu caminho" (Sl 119.105; note o singular, "meu" — individualizante mas não individualista).

Que Deus conceda cada vez mais à sua igreja em nossos tempos a apreciação pelo plano da história da redenção que controla a atividade da revelação, e assim, juntamente com essa apreciação, a confiança inabalável na suficiência única e exclusiva das Escrituras como o guia tanto da fé quanto da vida.

3. Finalmente, nada na operação do Espírito é mais essencial que o aspecto escatológico. O Espírito atualmente dado à igreja é, segundo a figura de linguagem usada por Paulo, o "depósito" e os "primeiros frutos" do futuro escatológico. Esse fato tem sido cada vez mais, amplamente reconhecido no século XX, especialmente pelos estudiosos bíblicos. Existe, entretanto, muito menos concordância a respeito de onde, na atividade total do Espírito na criação e na salvação, se acha a dimensão escatológica.

Os pentecostais e os carismáticos enfatizam os dons verbais de revelação, bem com as curas, como manifestações da presença do Reino escatológico e do poder do Espírito. Mas conforme tentei demonstrar anteriormente (p. 56-59), semelhantes fenômenos, quando ocorrem, não passam de indicadores provisórios, epifenômenos considerados menos que escatológicos. Paulo parece falar a respeito disso com bastante clareza em 1Coríntios 13.8-12: Dons verbais, tais como profecia e línguas (incluindo o tipo de conhecimentos que oferecem) "cessam" e "passam". Tal coisa não pode ser dita, de modo algum, a respeito do que é escatológico; pela própria natureza, as realidades escatológicas *perduram.* A obra duradoura do Espírito é a renovação já experimentada pelos crentes. E essa renovação manifesta-se em "fruto" como a fé, a esperança e o amor, a alegria e a paz (entre outros tantos). Aquele fruto, por mais imperfeitamente que seja demonstrado no tempo presente, é escatológico no seu âmago. Em semelhante fruto, e não nos dons verbais e curas, experimentamos o "toque escatológico do Espírito" em nossa vida hoje.

Que Deus conceda à igreja atual, cada vez mais, a avaliação apropriada da natureza escatológica da atividade do Espírito. Talvez, então, o debate entre continuístas e cessacionistas adotará proporções menos escaladas e mais bíblicas. Talvez então, também, o Espírito, cujo propósito firme é a união da igreja, nos levará mais próximos de uma resolução genuína das diferenças que atualmente nos dividem.

CONCLUSÃO

WAYNE A. GRUDEM

Chegamos ao fim do livro, mas obviamente não se trata do fim do debate. Diferenças importantes ainda não foram resolvidas. No entanto, os autores compartilham algumas áreas relevantes de concordância, e é apropriado destacá-las com clareza e dar graças por elas.

ÁREAS DE CONCORDÂNCIA

1. *Compromisso com as Escrituras.* Os autores concordaram entre si quanto ao seu compromisso com as Escrituras como a Palavra de Deus inerrante e autoridade absoluta em todas as questões que debatemos. Em termos práticos, isso significa que os autores dos ensaios querem reafirmar diante dos que participam de suas respectivas posições que os cristãos devem estar continuamente sujeitos aos ensinos das Escrituras em todas as áreas da vida e do ministério.

2. *Comunhão em Cristo.* Os autores expressaram freqüentemente gratidão pelo fato de poderem debater essas questões *juntos, como irmãos em Cristo.* Um dos resultados relevantes da nossa conferência, de dois dias de duração, foi que todos nós (e incluo a mim mesmo, como editor) saímos da conferência com maior apreço pelo amor genuíno por Cristo e com maior zelo pela pureza da igreja que percebemos naqueles dos quais discordamos. Acho que o dr. Saucy falou em nome de todos nós em sua declaração final, quando disse que "a igreja deve continuar a estudar *conjuntamente* as demais questões em aberto". Seria justo dizer que, no fim desta conferência, todos

nós saímos com a esperança de que o Senhor concederá uma experiência semelhante, aos que usarem este livro como base para debater essas questões — e que eles passarão a crescer em apreço pela profundidade da dedicação a Cristo e pelo desejo de buscar o bem da igreja, que se acha no coração das pessoas que diferem entre si no tocante a essas questões específicas.

3. *A importância de experimentar um relacionamento pessoal com Deus.* Todos os autores compartilharam o compromisso da importância da experiência genuína, vital, pessoal e relacional com Deus na vida cristã do dia-a-dia, que inclui a oração, a adoração e o ouvir a voz de Deus, que fala tanto ao nosso coração quanto à nossa mente por meio das palavras das Escrituras, em todas as situações específicas da vida. Quanto aos milagres, todos os autores concordam em que o milagre maior e mais maravilhoso que já experimentamos é o novo nascimento em Cristo e que seria bom os cristãos se lembrarem disso com ações de graças no contexto de outros debates. Quanto ao poder do Espírito Santo, também concordamos que o crescimento pessoal na santidade e na fé é uma das evidências claras da operação do poder do Espírito Santo e que essa verdade nunca deve ser negligenciada.

4. *Certa medida de concordância a respeito de pormenores específicos dos milagres e dos dons do Espírito Santo.* Embora os autores tenham discordado entre si a respeito de muitos pormenores e questões de ênfase e de expectativa, nem por isso deixaram de concordar quanto a certos detalhes específicos nessas questões:

a) *Curas e milagres.* Deus realmente cura e opera milagres hoje.
b) *Orientação.* O Espírito Santo realmente nos guia (mas são necessários mais estudos a respeito de como o Espírito Santo emprega nossas impressões e sentimentos nessa questão).
c) *Revestimento de poder.* O Espírito Santo realmente reveste de poder os cristãos para vários tipos de ministério, e essa capacitação é uma atividade que pode ser distinguida da obra do Espírito Santo na transformação do íntimo, mediante a qual nos capacita a crescer na santificação e na obediência a Deus. Essa obra da capacitação pelo Espírito Santo não é uma doutrina nova; as gerações anteriores a chamavam, às vezes, "unção". O Espírito Santo pode assim nos conceder semelhante

revestimento de poder para o ministério, em maior ou menor grau, não somente na pregação, como também na oração, no evangelismo, no aconselhamento, e nas demais atividades que realizamos na igreja para a promoção do Reino de Deus.

d) *Revelação.* Deus, em sua soberania, pode trazer à nossa mente coisas específicas, não somente 1) trazer à mente palavras específicas das Escrituras que atendem à necessidade do momento, como também 2) dar discernimento repentino em relação à aplicação das Escrituras em uma situação específica, 3) influenciar nossos sentimentos e emoções, e 4) dar informações específicas a respeito das situações da vida real, que não adquirimos através de meios comuns (embora o dr. Gaffin considere essa última categoria tão excepcional que não deve ser esperada nem buscada; prefere algum termo que não seja "revelação" para descrever esses quatro elementos). Foi nesta questão específica que havia menos concordância entre os quatro autores.

ÁREAS DE DISCORDÂNCIA

Uma das marcas do diálogo teológico construtivo é a capacidade das pessoas que diferem entre si, de consentirem, no fim da discussão, com a definição de quais são essas diferenças e como expressá-las. Neste sentido, conseguimos um resultado benéfico dos ensaios e debates pois esclarecerem as áreas específicas nas quais ainda permanecem diferenças genuínas.

1. *Expectativas.* Por causa das diferenças em entender o modo de o Espírito Santo operar durante a era da igreja, os autores diferiam, de modo significativo entre si, quanto às expectativas da freqüência com que devemos esperar que o Espírito Santo opere de modo milagroso para curar, orientar, e realizar milagres, para outorgar revestimento de poder excepcional para o ministério e para trazer coisas à nossa mente (ou revelá-las a nós).

2. *Encorajamento.* Por causa das diferenças em entender o que devemos esperar que o Espírito Santo faça hoje, os autores também diferiram entre si a respeito de quanto *encorajamento* devemos dar aos cristãos para buscarem e orarem pelas obras milagrosas do Espírito Santo hoje.

3. *Que nomes devemos dar a essas coisas?* Embora os autores concordassem em que Deus possa às vezes trazer repentinamente

coisas à nossa mente, o dr. Storms e o dr. Oss preferem chamar a esse fato dom de profecia, mas o dr. Gaffin, não; para ele, o dom de profecia está restrito à outorga das palavras das Escrituras — dom que terminou quando foi completado o cânon do NT. Segundo o dr. Saucy, Deus pode trazer coisas à nossa mente hoje, mas isso deve ser chamado orientação pessoal, e não profecia. Entretanto, Saucy também deixa em aberto a possibilidade (improvável) de Deus dar uma profecia "inspirada" e inerrante até mesmo hoje; mas ainda que isso acontecesse, não faria parte do cânon, que está fechado.

Embora todos concordassem em que Deus ainda pode realizar milagres (incluindo curas), Storm e Oss sustentam que as pessoas hoje podem possuir esse dom, Gaffin o limita à era apostólica e Saucy, embora tenha a mente aberta para com esse dom hoje, examinaria reivindicações de milagres com grande cuidado e cautela (na sua opinião, do ponto de vista histórico, os milagres pareciam se destacar especialmente nas situações de implantação de igrejas).

Quanto ao dom de falar em línguas e sua interpretação, segundo Gaffin e Saucy, ao operarem juntos, constituem revelação com a qualidade de Escrituras, da parte do Espírito Santo. Gaffin acredita que esses dons funcionavam somente durante a situação do "cânon aberto", quando o NT estava incompleto. Quando perguntaram a Gaffin o que está acontecendo na vida dos cristãos que alegam falar em línguas hoje, ele não tem certeza, mas acredita que essa atividade não passe, provavelmente, de capacidade humana corriqueira de falar sílabas sem sentido. Também é receptivo para com quem lhe demonstre, na base das Escrituras, que essa atividade é construtiva para certas pessoas em sua vida de oração, embora, ainda assim, não a chamaria dom de falar em línguas. Para Saucy, embora as Escrituras não excluam as línguas hoje, muitas expressões modernas não se conformam com a prática ou propósito bíblico.

Storms e Oss, por outro lado, sustentam que falar em línguas não é revelação da parte de Deus, mas que é uma forma de oração e louvor humanos — trata-se do *espírito humano* do cristão orando a Deus por meio de sílabas que quem fala não entende. Storms e Oss acreditam que esse dom continua hoje. Oss acrescenta que as línguas, quando incitadas pelo Espírito Santo, também possam ser usadas por Deus para transmitir uma mensagem à igreja, embora não se trate de uma palavra com a qualidade das Escrituras. Tanto Storms quanto Oss também sustentam que o dom de interpretação seja simplesmente

a capacidade de entender o que a pessoa que fala em línguas está dizendo por meio das palavras de oração ou louvor.

Quanto a qualquer obra de revestimento de poder do Espírito Santo depois da conversão, Oss a chama "batismo com o Espírito Santo" na primeira ocasião em que esse fenômeno ocorre; os demais autores empregam termos diferentes tais como a capacitação, o preenchimento, ou unção pelo Espírito Santo (veja abaixo).

4. *O propósito principal dos milagres.* Embora todos os autores concordassem que possa haver vários propósitos nos milagres, tanto Gaffin quanto Saucy entendem que o propósito primário dos milagres é a autenticação inicial da mensagem do Evangelho no século I, ao passo que Storms e Oss acreditam que outros propósitos, tais como dar testemunho da mensagem do Evangelho em todas as eras, ministrar às necessidades do povo de Deus, e dar glória a Deus até mesmo nos dias atuais, devem receber igual ênfase.

5. *Existe uma única obra do Espírito Santo para revestir de poder depois da conversão?* Embora Oss veja em Atos dos Apóstolos um modelo segundo o qual os cristãos experimentaram uma única obra do Espírito Santo para revesti-los de poder (ou, o batismo no Espírito Santo) distinta da conversão, e entenda que falar em línguas é o sinal que significa isso, os demais autores não percebem semelhante modelo, nem encorajam os cristãos a buscar semelhante experiência isolada e separada da conversão, e distinta de quaisquer experiências de revestimento de poder que porventura ocorram muitas e muitas vezes no transcorrer da vida cristã.

6. *Até que ponto devemos considerar a vida da igreja no NT como padrão a ser imitado hoje?* Esta pergunta foi, talvez, o assunto isolado da mais fundamental discordância entre os autores. Storms e Oss, no decurso de todas as nossas conversas, continuavam a enfatizar que em todas as demais áreas da vida cristã (tais como o evangelismo, a conduta moral, a doutrina, o governo eclesiástico e o ministério etc.), adotamos os modelos do NT como padrões que devemos imitar em nossa vida hoje. Desafiaram Gaffin e Saucy a explicar como só na área das obras extraordinárias do Espírito Santo se indispunham a aceitar o NT como o modelo da parte de Deus para nós hoje.

Gaffin e Saucy, por outro lado, sempre voltavam ao fato de que todos concordavam que havia nos apóstolos algo de incomparável; isto é, não existem mais apóstolos hoje (no

sentido dos "apóstolos de Jesus Cristo" que fundaram a igreja cristã e escreveram ou autorizaram a escrita das palavras das Escrituras). E vendo que a presença dos apóstolos, juntamente com a situação do "cânon aberto" tornam a era do NT diferente de hoje, em certo sentido, Gaffin e Saucy notaram que Storms e Oss realmente reconheceram que há algumas maneiras importantes pelas quais o NT *não* é um modelo para nós. Nesse caso, e se também concordam que houve uma concentração incomum do poder milagroso na vida dos apóstolos mesmo durante os tempos do NT, por que hesitam em reconhecer a diferença relevante hoje, especificamente nessa área de atividades milagrosas, área esta que estava tão estreitamente ligada com os próprios apóstolos?

Devemos esperar hoje a mesma freqüência e poder dos milagres que observamos na vida dos apóstolos no NT? Storms e Oss acham que devemos esperar só um pouco menos; Saucy acha que devemos esperar bem menos; e Gaffin acha que devemos esperar ainda menos que isso. Esses debates terminaram em impasse.

7. *Resultados na vida da igreja.* Por causa das diferenças mencionadas acima, quando debatemos estilos específicos de ministério e de vida eclesiástica, percebemos que as igrejas que crêem e ensinam essas várias opiniões têm aparências significativamente diferentes. As igrejas que sustentam as opiniões defendidas por Storms e Oss incluem muito mais ensinos e encorajamentos das pessoas no sentido de orar pelos dons milagrosos, de buscá-los, e exercê-los (cura, profecia, línguas e sua interpretação, provar os espíritos, e talvez alguns outros). Mas as igrejas que sustentam as opiniões de Gaffin, e, até certo ponto, de Saucy, não encorajam as pessoas a buscarem esses dons nem a pedirem por eles em oração, e geralmente não fornecem "espaço" para ocorrerem, nem nas assembléias, nem nos pequenos grupos familiares. Assim, o tipo de liderança que cada um dos autores daria se fosse pastor de uma igreja seria diferente quanto ao enfoque e ênfase. Fica claro, portanto, que essas questões realmente fazem alguma diferença na vida da igreja.

DUAS PERGUNTAS FINAIS

No final deste livro, quero, como editor, fazer duas perguntas finais e comentá-las.

Qual é o maior interesse dos cristãos nesses assuntos? Ao trabalhar com este livro durante vários meses, comecei a perguntar a mim mesmo: "Qual é o interesse fundamental da maioria dos cristãos nesse assunto?".[1] Se pensarmos na vasta maioria dos cristãos comuns nas igrejas, representados por esses quatro pontos de vista — igrejas que crêem na Bíblia, e onde a Palavra de Deus é regularmente ensinada e crida — o que é realmente importante para eles? Qual é preocupação mais profunda em todos esses debates a respeito do Espírito Santo e seus dons?

Não acho que as diferenças entre nossas igrejas, a respeito das quais geralmente falamos, sejam o maior interesse deles. Não acho que a maioria dos cristãos se importa profundamente com o fato de se o pastor usa terno e gravata no púlpito, ou uma blusa esporte, ou vestimentas sacerdotais, ou se a igreja usa a liturgia anglicana, ou uma ordem de culto batista, ou a espontaneidade carismática com línguas e profecias. Acho que não se importam profundamente se a música da igreja é tocada em um órgão ou em uma guitarra, ou se ensina que devemos ser batizados no Espírito ou receber a plenitude do Espírito Santo. Essas questões são de certa importância, mas não assuntos da máxima preocupação.

Acho que o que as pessoas realmente desejam é *ficar na presença de Deus.* Querem ter uma experiência mais profunda de Deus à medida que participam da vida na igreja, semana após semana. Querem tempos de oração que não sejam 45 minutos de pedidos de oração seguidos por cinco minutos de oração, e não apenas uma oração que passa rapidamente por uma longa lista de pedidos, mas períodos nos quais possam falar por tempo suficiente — e sem pressa — de modo que não somente falem com Deus como também escutem sua voz mansa e tranqüila dando testemunho ao seu coração. E também querem tempos de adoração nos quais, quando estão cantando, tenham oportunidade de focalizar em Deus sua atenção durante um período prolongado — com ninguém para interromper a fim de mandá-los cumprimentar seu vizinho de assento, cantar mais alto no versículo seguinte, escutar os recados, escutar o coro, ou preencher o cartão de registro em frente ao púlpito. É claro que todas essas coisas têm seu devido lugar,

[1]Esta pergunta, e sua respectiva resposta, me foram sugeridas por Jack Kuhatschek, editor da Zondervan, enquanto debatíamos planos para o presente livro. Mas, até começar a escrever a presente conclusão, não tomei consciência da importância fundamental dessa pergunta.

mas todas elas desviam nosso foco do próprio Deus para as pessoas ao nosso redor, e interrompem nossos momentos de mais profunda reverência na adoração a Deus somente.

Os cristãos anseiam, instintivamente, estar em uma assembléia do povo de Deus em que possam focalizar sua atenção em Deus por tempo suficiente de tal forma que seus olhos, mente e coração estejam conscientes só da presença dele, e de nada mais, em que suas vozes cantem os seus louvores (ou talvez mantenham silêncio reverente diante dele), e fiquem livres para sentir a intensidade do seu amor por ele, e sentir em seu espírito que Deus está entre eles, deleitando-se nos louvores de seus filhos. É por experiências assim que os cristãos hoje realmente anseiam. Anseiam por chegar à igreja e ter liberdade de adorar e de orar até sentirem em seu espírito que estão na presença de Deus.

Quando as igrejas permitem que os membros tenham semelhantes períodos de oração e de adoração, o anseio dos cristãos é atendido e as igrejas crescem notavelmente. Nenhuma denominação e nenhuma teoria específica dos dons espirituais, deve ter o monopólio de semelhantes tempos de adoração e oração. As igrejas cessacionistas e as igrejas "abertas, porém cautelosas", bem como as igrejas pentecostais, carismáticas, e da Terceira Onda, podem, todas elas, fornecer semelhantes tempos de oração e de adoração, cada uma segundo seu estilo e dentro de diretrizes que protegem suas convicções doutrinárias a respeito dos dons espirituais.

É óbvio que não estou dizendo que precisamos diminuir a importância que atribuímos aos ensinamentos bíblicos sólidos, quando escutamos a voz de Deus falando conosco. Em muitas de nossas igrejas, esses ensinamentos são bem administrados; em outras igrejas, não, e a congregação sai espiritualmente faminta semana após semana por não ter sido alimentada com a Palavra de Deus. Mas, mesmo assim, acho que muitas igrejas precisam, além de semelhantes ensinos, muito mais ênfase nos períodos prolongados e ininterruptos de oração e de adoração. Acredito que as pessoas estejam ansiando por chegar à igreja e descobrir por experiência pessoal que passaram um bom período de tempo na presença de Deus.

Poderíamos ministrar juntos? Meu segundo comentário diz respeito ao relacionamento entre pastores que diferem entre si no que diz respeito a essas questões, usando os quatro autores, juntamente comigo, como um estudo de caso. Refletindo sobre tudo quanto agora foi escrito e dito, fiquei imaginando o

que aconteceria se, mediante alguma obra incomum da providência divina, nós cinco, de algum modo, nos achássemos juntos em uma igreja na qual fôssemos os únicos presbíteros e onde concordássemos em dividir igualmente entre nós o ministério do púlpito. Funcionaria? Ficaríamos juntos, ou formaríamos, inevitavelmente, cinco igrejas diferentes?

Não sei o que os demais autores diriam, mas minha resposta é esta: acho que teríamos que nos esforçar muito para descobrir algum vocabulário "neutro" que nós, como presbíteros, pudéssemos usar para nos referir a determinadas experiências e fenômenos na vida da igreja. Acho que teríamos que nos esforçar muito para permitir que houvesse vários tipos de grupos familiares com ênfases e estilos diferentes (e talvez com coisas diferentes acontecendo!). Acho que teríamos que dedicar horários regulares de oração e debates sinceros entre nós, a fim de termos certeza de que o foco global da igreja recaísse em Cristo e na promoção do seu Reino. Acho que teríamos que nos esforçar muito para deixar a congregação saber que, embora tivéssemos diferenças quanto a determinadas questões doutrinárias, cada um de nós dava grande valor aos dons e ministério dos demais.

Depois de reconhecer essas dificuldades, mas também conhecendo esses quatro homens como os conheço, realmente acho que esse plano funcionaria. Acho que poderíamos conviver e ministrar e pastorear juntos, oferecer cuidados pastorais uns aos outros, e às nossas respectivas famílias. Creio que poderíamos freqüentemente conhecer tempos de incrível profundidade de intercessão em conjunto a favor da obra da igreja. Na realidade, se assim acontecesse, acho que talvez fosse o período mais emocionante e prazeroso de ministério que qualquer um de nós talvez experimentasse. E acho que o próprio Senhor se deleitaria nisso e teria prazer em manter comunhão conosco e em nos abençoar, e que nos diria:

> Como é bom e agradável
> quando os irmãos convivem em união!
> É como óleo precioso
> derramado sobre a cabeça,
> que desce pela barba, a barba de Arão,
> até a gola das suas vestes.
> É como o orvalho do Hermom
> quando desce sobre os montes de Sião.
> Ali o SENHOR concede a bênção
> da vida para sempre.
>
> SALMO 133

Sobre o livro

Categoria • Teologia/ Pneumatologia

Fim da execução • janeiro de 2003
1.ª edição • fevereiro de 2003

Tiragem Ano
1 2 3 4 5 6 7 8 9 09 08 07 06 05 04 03

Formato • 14 x 21 cm
Mancha • 10,5 x 18,5 cm
Tipo e corpo/entrelinha • Lucida 9,4/14,3 (texto); Helvética 24/28,8 (títulos); Humanist 521 Cn BT 12,5/14,5 (subtítulos)
Papel • Off-Set 75 g/m² (miolo); Cartão Supremo 250 g/m² (capa)

Tiragem • 3 mil exemplares
Impressão • Imprensa da Fé

Impresso no Brasil/ *Printed in Brazil*

Equipe de realização

Produção gráfica

Supervisão
SANDRA LEITE

Fotolito
BM4 BUREAU GRÁFICO

■

Produção editorial

Coordenação
ROGÉRIO PORTELLA

Preparação de texto
LENA ARANHA

Revisão de provas
JUDSON CANTO

Projeto gráfico miolo
SONIA PETICOV

Diagramação
SET-UP TIME ARTES GRÁFICAS

Criação de capa
ALEXANDRE GUSTAVO

OS DONS ESPIRITUAIS SÃO PARA HOJE?

Os dons de línguas, de profecia e de cura ainda se manifestam na Igreja? "Não", dizem os cessacionistas. "Sim", declaram pentecostais e carismáticos. "Talvez", propõe uma grande parcela de evangélicos abertos, porém cautelosos. Qual é a resposta então? Existe uma única resposta?

Cessaram os dons espirituais? leva você até o ponto central da controvérsia sobre a atualidade dos dons espirituais. Imparcial, esta obra oferece uma exposição esclarecedora para você comparar as quatro linhas principais do pensamento a respeito da questão dos dons: 1) cessacionista, 2) aberta, porém cautelosa, 3) pentecostal/ carismática e 4) terceira onda. Cada autor apresenta sua posição respondendo ainda às críticas mais comuns dos defensores das outras correntes teológicas.

Ampliando a reflexão sobre o tema, este livro ajudará os cristãos a compreender os diferentes pontos de vista, solidificando suas convicções.

> Nenhum recurso enviado dos céus tem maior intenção de unir e abençoar a Igreja do que os dons e o ministério do Espírito Santo. Tenho certeza de que este livro excelente ajudará os leitores a entender melhor esse propósito, proporcionando a bênção que é derramada mediante a presença manifesta do Espírito.
>
> **Jack Hayford**, pastor da Igreja do Caminho, na Califórnia, EUA, e autor de *Orar é invadir o impossível*, publicado pela Editora Vida.

A Coleção Debates Teológicos abre espaço para o livre debate, analisando pensamentos diferentes, além de proporcionar ao leitor a oportunidade de se aprofundar no conhecimento e na convicção de temas relevantes da teologia cristã.

Vida
www.editoravida.com.br

ISBN 85-7367-635-3
9 788573 676358
Categoria: Teologia / Pneumatologia