Edmund Clowney

A IGREJA

Série Teologia Cristã

A Igreja © 2007 Editora Cultura Cristã. Publicado em inglês em 1995 com o título *The Church* © Edmund P. Clowney 1995. Traduzido e publicado com permissão da Inter Varsity Press, Leiscester, Inglaterra. Todos os direitos são reservados.

1ª edição em português – 2007
3.000 exemplares

Tradução
Rubens Castilho
Vagner Barbosa

Revisão
Vagner Barbosa
Wendell Lessa Vilela Xavier

Editoração e Capa
OM Designers Gráficos

Conselho Editorial
Cláudio Marra (*Presidente*), Ageu Cirilo de Magalhães Jr., Alex Barbosa Vieira, André Luiz Ramos, Fernando Hamilton Costa, Francisco Baptista de Mello, Francisco Solano Portela Neto, Mauro Fernando Meister e Valdeci da Silva Santos.

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

Clowney, Edmund P.

C648i A igreja / Edmund P. Clowney; [tradução Rubens Castilho e Vagner Barbosa]. – São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

304p.; 16x23 cm.

Tradução de The church
ISBN: 85-7622-096-2

1. Eclesiologia 2. Missão da Igreja. 3. Estudo Bíblico. I. Clowney, E.P. II. Título.

CDD 21ed. - 262

EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Jr., 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP
Caixa Postal 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP
Fone: (11) 3207-7099 - Fax: (11) 3209-1255
Ligue gráris: 0800-0141963 - www.cep.org.br - cep@cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Sumário

Prefácio da Série 7
Prefácio 9
Abreviações 11

1 A Colônia dos Céus 13
2 O Povo de Deus 25
3 A Igreja de Cristo 35
4 A Comunhão do Espírito 45
5 O Dom do Espírito 57
6 "Creio... na Santa Igreja Universal" 67
7 Santidade e Catolicidade 79
8 As Marcas da Igreja 95
9 O Serviço de Culto 111
10 A Nutrição da Igreja 129
11 A Missão da Igreja 145
12 A Igreja nas Culturas do Mundo 155
13 O Reino, a Igreja e o Estado 175
14 A Estrutura da Igreja de Cristo 185
15 O Ministério Feminino na Igreja 201
16 Os Dons do Espírito na Igreja 221
17 O Dom de Profecia na Igreja 239

18 Os Sacramentos 253

Notas 273
Para Leitura Posterior 297
Índice de Referências Bíblicas 299
Índice de Assuntos e Nomes 311

Prefácio da Série

A *Série Teologia Cristã* cobre os principais temas da doutrina cristã. A série oferece uma apresentação sistemática da maioria das principais doutrinas de uma forma que complementa os livros-texto tradicionais sem copiá-los. Nossa maior prioridade são as abordagens contemporâneas, algumas das quais podem não estar em pleno acordo com algum ponto de vista evangélico específico. A série aponta, portanto, não apenas para respostas recorrentes a objeções levantadas ao Cristianismo evangélico, mas também remodela a posição evangélica ortodoxa de uma forma nova e convincente. A motivação global é, portanto, positiva e evangélica no melhor sentido.

A série pretende ser de grande valor para estudantes de Teologia de todos os níveis, quer esses estudantes desenvolvam seus estudos em um seminário ou em uma universidade secular. Ela também é desenvolvida para auxiliar os pastores e os líderes não-ordenados das igrejas. Tanto quanto possível, foram feitos esforços para tornar o vocabulário técnico acessível ao leitor não acostumado a termos teológicos, e a apresentação evita os extremos do estilo acadêmico. Ocasionalmente, isso significa que algumas abordagens específicas foram apresentadas sem uma argumentação muito profunda, levando-se em conta diferentes posições, mas, sempre que isso acontece, os autores remetem o leitor a outras obras, que discutem o assunto com maior discernimento e profundidade. Com esse propósito, foram providenciadas notas bastante oportunas, embora não sejam exaustivas.

As doutrinas cobertas por esta série não são exaustivas, mas foram escolhidas para responder a preocupações contemporâneas. O título e a apre-

sentação geral de cada volume ficaram à discrição do autor, mas as decisões editoriais finais foram tomadas pelo organizador da série, em acordo com a IVP.

Ao oferecer esta série ao público, os autores e os editores esperam que ela vá ao encontro das necessidades dos estudantes de Teologia desta geração e traga honra e glória a Deus, o Pai, e a seu Filho, Jesus Cristo, em cujo serviço esta obra foi desenvolvida desde o começo.

Gerald Bray
Organizador da Série

Prefácio

Somente editores corajosos – e comprometidos – apresentariam uma série de livros sobre doutrinas bíblicas a um mercado editorial tão preso à religião "vida-mansa". A mentalidade secular é formatada pela noção de que a religião é mais uma questão de sentimento ou opinião do que uma questão de fato. Os eruditos neotestamentários do "Jesus histórico", depois de lançar em descrédito 80% das palavras de Jesus registradas nos evangelhos, agora declaram que ele nunca ressurgiu dos mortos, mas que os cristãos não deveriam se preocupar com isso, já que "'Deus levantou Jesus dos mortos' é uma afirmação da fé, e não um fato histórico".[1]

Os evangélicos continuam insistindo na afirmação da doutrina cristã, mas até mesmo eles podem se surpreender com um livro sobre a doutrina bíblica da igreja, especialmente se esse livro levar em conta a forma veterotestamentária do povo de Deus. Mas a igreja também é parte da revelação de Deus. Para que possa resistir aos portões do inferno, ela deve conhecer seu caráter divino, seu vínculo com Jesus Cristo, e o poder de seu chamado pelo Espírito Santo. Para que a igreja seja a igreja no século 21, ela deve deixar de ser amigável ao que busca e se tornar enviada ao que busca, incumbida pelo Senhor de levar seu evangelho da cruz a todos os povos.

Desejo expressar minha profunda apreciação à IVP, especialmente ao Editor de Livros Teológicos, David Kingdon. Ele deu tempo e ajuda além dos limites profissionais, como um servo de Cristo. Minha filha, Rebecca Jones, editou e condensou todo o manuscrito, eliminando incontáveis

construções passivas. Minha esposa, Jean, mostrou sua costumeira paciência comigo durante minhas muitas horas ao computador. Meus alunos e colegas ao longo dos anos têm sido meus professores. Eu aprecio particularmente a ajuda de Steven Baugh e as graciosas respostas de Wayne Grudem – mesmo quando nós discordávamos.

Edmund P. Clowney

Abreviações

ASV	American Standard Version
BAR	*Biblical Archaeology Review*
DPCM	*Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements,* org. Stanley M. Burgess e Gary McGee (Grand Rapids: Zondervan, 1988).
JTS	*Journal of Theological Studies*
LXX	Septuaginta (versão grega do Antigo Testamento)
NASB	New American Standard Bible
NIV	New International Version
NKJV	New King James Version
SJT	*Scottish Journal of Theology*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*, org. G. Kittel & G. Friedrich, traduzido e editado por G. W. Bromiley, 10 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76)
WTJ	*Westminster Theological Journal*

1

A Colônia dos Céus

No coração do distrito financeiro de Londres, diminuída pelas grandes torres da cidade, está a Igreja de Santa Helena. Como essa antiga igreja sobreviveu às bombas de Hitler, do Exército republicano Irlandês (IRA), e às escavadoras do progresso? As finas paredes de vidro de centros bancários e comerciais a rodeiam. Um programador observa essa curiosa igreja de seu escritório no décimo terceiro andar e sorri, sobre seu café, desse monumento solitário de uma fé implausível.

O Cristianismo, é claro, nunca careceu de profetas de seu falecimento: entre os mais recentes estão Nietzsche, Feuerbach, Marx, Gide e Sartre.[1] Desde a Segunda Guerra Mundial, a cultura do Ocidente, profundamente influenciada pelo Cristianismo, tem sido depreciada, não tanto pelo processo de urbanização e globalização, mas por um "desmembramento sistemático, um 'empobrecimento' de nossa cultura".[2] Líderes da educação, da mídia, e cada vez mais líderes do governo têm atacado a fé e os valores cristãos, alegando que eles se opõem tanto à liberdade individual quanto à unidade global.

Quem visita o templo da Igreja de Santa Helena numa terça-feira tem o privilégio de encontrar o ambiente silencioso necessário para refletir sobre a igreja na vida moderna. Um jovem homem de negócios aparece, senta-se e começa a orar. Isso parece razoável. Uma pequena porcentagem da popula-

ção inglesa ainda faz esse tipo de coisa. Mas outro jovem aparece, e depois mais outro. Logo eles chegam aos montes à igreja, vindo dos grandes desfiladeiros de concreto que a circundam. Homens de negócio e auxiliares de escritório, homens e mulheres, jovens e idosos, chegam às centenas para a exposição bíblica da hora do almoço, famosa na Igreja de Santa Helena há mais de uma década.[3] Dick Lucas, ministro da igreja, assume o púlpito, anuncia um hino, e pede que a audiência abra a Bíblia. Com grande clareza e força, ele explica exatamente o que a passagem diz sobre Jesus Cristo, e por que os homens e mulheres que estão à sua frente precisam conhecer o Senhor.

É impressionante como trabalhos como esse podem existir em uma era secular, mas eles realmente afetam nossa estima pela igreja? Não é na "lua nova nem no sábado" que essas pessoas se reúnem, mas na hora do almoço. Não há dúvida de que muitos aqui não são membros de igreja. Alguns comparecerão ao culto no domingo pela manhã, mas os funcionários de escritório não podem criar uma igreja só para si. Será que a reunião de terça-feira na hora do almoço na Igreja de Santa Helena somente reforça a impressão de que a igreja institucional é uma relíquia, seja qual for a atração que a mensagem do evangelho continue exercendo? Depois dos danos causados pelas bombas em 1991 e 1993, a Igreja de Santa Helena teve permissão para renovar e aumentar o número de bancos. As sociedades dedicadas à preservação da arquitetura de época protestaram vigorosamente. Elas queriam a igreja restaurada como um monumento, não como um centro para a proclamação do evangelho para a cidade.[4]

A igreja em um tempo de pluralismo

A igreja já foi central na cultura européia. Toda a cristandade admitia que não há salvação fora da igreja. Os reformadores protestantes nunca questionaram a importância da igreja. Falhando em reformar a Igreja de Roma, eles desafiaram suas alegações por meio do estabelecimento das marcas da verdadeira igreja.

Agora, contudo, a Igreja de Roma renunciou à sua alegação de um monopólio sacramental sobre a salvação. O Vaticano II descreve as bênçãos da nova vida em Cristo e depois acrescenta:

> Tudo isso é verdade não somente para os cristãos, mas também para todos os homens de bem em cujo coração a graça é invisivelmente ativa, pois, já que Cristo morreu por todos, e já que todos os

> homens são de fato chamados para um e o mesmo destino, que é divino, nós devemos afirmar que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de serem feitos parceiros, de uma forma conhecida por Deus, no mistério pascal.[5]

Até mesmo essa concessão ainda admite que a salvação requer alguma identificação secreta com Cristo no "mistério pascal". Os modernos teólogos radicais não concordam com isso. Eles dizem que a salvação não é limitada à igreja, ao Cristianismo ou a Cristo.[6] Todas as religiões têm direitos iguais porque elas afirmam verdades igualmente verdadeiras. Um cristão esclarecido, dizem eles, evitaria a terminologia cristã que poderia ofender outras religiões. Ele falaria de Deus como "ele/ela/isso".[7] O único Deus que pode se ofender com esse tipo de tratamento é o Deus da Bíblia, por causa de suas reivindicações de exclusividade. Esse Deus, dizem eles, morreu há muito tempo com a teologia ortodoxa, e a igreja é sua tumba.

Diante do reavivamento do paganismo e das "religiões da terra", nós deveríamos colocar de lado nossas preocupações com a igreja e retornar à mensagem de Paulo no Areópago, proclamando aos pagãos modernos o Deus desconhecido, Criador do céu e da terra? Muitos anseiam por essa mudança. J. C. Hoekendijk, certa vez, observou que, "na história, um intenso interesse eclesiológico tem, quase sem exceção, sido um sinal de decadência espiritual".[8]

De fato, se a igreja, e não Cristo, torna-se o centro de nossa devoção, a decadência espiritual já começou. Uma doutrina da igreja que não é centralizada em Cristo é autofrustrante e falsa. Mas Jesus disse aos discípulos: "Eu edificarei a minha igreja".[9] Ignorar seu propósito é negar seu senhorio. As boas-novas da vinda de Cristo incluem as boas-novas daquilo que ele veio fazer: unir seus filhos a si mesmo e uns aos outros como seu corpo, o novo povo de Deus.

As ameaças à existência da igreja no século 20 mostram nossa necessidade da igreja. A coragem para se manter à parte, sem ter vergonha das afirmações de Cristo, é nutrida na comunidade daqueles que são batizados em seu nome. A igreja não pode se aplicar ao estabelecimento do pluralismo, abrindo mão de seu direito de proclamar o único Salvador do mundo. Juntos, nós devemos deixar claro que somos testemunhas de Cristo, e não de nós mesmos. Nesse testemunho, nós não somos apenas pontos individuais de luz no mundo, mas uma cidade edificada sobre o monte. Na hostilidade étnica que varre a Europa,

a África e o Oriente Médio, a igreja deve mostrar o vínculo do amor de Cristo, que une como irmãos e irmãs no Senhor aqueles que eram inimigos. Somente assim a igreja pode ser um sinal de seu reino: o reino que virá quando Cristo vier, e que já está presente mediante seu Espírito.[10]

A teologia moderna e a mídia de massa não são seculares em si mesmas. Elas também servem para a propagação do evangelho. Apesar disso, o mundo dos negócios, da educação e da informação pressupõe que, enquanto os problemas éticos continuarem existindo, as questões religiosas serão preocupações individuais, fora do domínio do interesse público. O testemunho individual do reino e do senhorio de Cristo é tratado com indiferença: "se você tem uma experiência religiosa, ótimo. As Testemunhas de Jeová que me incomodaram ontem também tinham".

A igreja, contudo, como a comunidade do reino de Cristo, deve mostrar ao mundo uma integridade ética. Quando Pedro descreve o impacto da justiça cristã em um mundo pagão, ele está pensando não em santos isolados, mas no *povo* de Deus, chamado das trevas para a luz de Deus.[11] O testemunho cristão que é limitado à experiência religiosa individual não pode desafiar o secularismo. Os cristãos em comunidade devem novamente mostrar ao mundo não somente valores familiares, mas o vínculo do amor de Cristo. Cada vez mais a comunhão ordenada da igreja se torna um sinal da graça para as facções beligerantes de um mundo desordenado. Somente quando a igreja ajunta aqueles cujo egoísmo e ódio os tem afastado dos outros é que sua mensagem será ouvida e seu ministério de esperança aos que a hostilizam será recebido.

A necessidade de um mundo secular é maior em tudo aquilo em que seu criticismo à igreja é mais intenso. Somente a verdade de Deus pode libertar as pessoas. Para a igreja, admitir o pressuposto secular de uma mudança universal é negar tanto o senhorio de Cristo quanto seu próprio significado.[12] A igreja é a comunidade da Palavra, a Palavra que revela o plano e o propósito de Deus. Na igreja, o evangelho é pregado, crido e obedecido. Ela é o pilar e o fundamento da verdade porque ela preserva as Escrituras (Fp 2.16).[13]

Uma elevada consciência política novamente alcançou as Igrejas evangélicas. O ativismo de esquerda das igrejas liberais tem sido ofuscado pela atividade dos "religiosos de direita". Cristãos dedicados têm bloqueado o acesso a clínicas de aborto com seu próprio corpo, aceitando a brutalidade policial e o aprisionamento. Protestos contra a pornografia e loterias patrocinadas pelo governo têm chamado a atenção da mídia. Os americanos têm tido novo interesse na história dos partidos políticos cristãos da Europa.

A liberdade de religião, tão fundamental para a vida democrática, move-se para o centro quando os cristãos se tornam conscientes de sua erosão sob a pressão secularista. Jesus declarou que seu reino não é deste mundo.[14] Como, então, seus discípulos podem testemunhar de sua verdade e de sua justiça sem perder seu *status* de peregrinos? A igreja deve ser uma associação para a promoção da piedade e todo o engajamento com a sociedade deve ser uma tarefa abraçada por organizações cristãs distintas dela? Se quisermos ser fiéis ao Senhor da igreja, nós devemos primeiro entender qual é sua vontade para a igreja.

A igreja e as igrejas

Nossa preocupação com a relação da igreja com o mundo nos leva a considerar também a relação da igreja com as igrejas. Para alguns, as divisões denominacionais da igreja expressam uma diversidade saudável. Essas pessoas vêem a igreja como uma árvore que dá doze tipos de fruto em diferentes galhos,[15] e a uniformidade organizacional como uma ameaça à diversidade orgânica de livre crescimento. Em nossos dias, porém, até mesmo os mais ardentes defensores da diversidade devem se preocupar com algum limite para a divisão do povo de Deus.

A expansão missionária da igreja tem feito com que a unidade da igreja seja um tema inescapável. No século 20, a igreja foi plantada em cada país do mundo. "Receber" igrejas tornou-se "enviar" igrejas. As igrejas Presbiterianas da Coréia do Sul, por exemplo, têm hoje um importante papel na missão mundial da igreja. A preocupação missionária foi um fator determinante no desenvolvimento do movimento ecumênico. A competição denominacional na atividade missionária não podia ser controlada pelos acordos entre agências missionárias (uma técnica colonialista que consistia em dividir as terras não-evangelizadas em territórios missionários bem delineados). O colapso do imperialismo europeu exigiu uma drástica mudança na política missionária. O envio de igrejas e missões foi substituído pelo cultivo de "igrejas jovens", estabelecidas nas áreas anteriormente ocupadas por missões. A preocupação com a unidade visível da igreja de Cristo veio à tona novamente quando seitas heréticas ganharam maior liberdade religiosa na Europa ocidental.

A preocupação ecumênica dos cristãos tomou rumos liberais, contudo, por causa da eclesiologia do Concílio Mundial de Igrejas (WCC). No curso do século, a eclesiologia do movimento ecumênico traçou um círculo completo. Nos dias do movimento Vida e Obra (uma das principais cor-

rentes eclesiológicas originadas pelo WCC), o moto era: "A teologia divide; o serviço une". Para um liberal primitivo, o movimento de paz causado pela Primeira Guerra Mundial ofereceu um óbvio e urgente canal para a unidade no serviço. Mas a necessidade de doutrina não podia ser evitada. Em meados da década de trinta, confrontado com a Igreja Cristã Germânica de Hitler, Visser't Hooft e outros líderes neo-ortodoxos mostraram a necessidade de doutrina para que a igreja pudesse responder a Hitler. A Conferência Fé e Ordem, em Lund, 1952, concluiu que "a doutrina da igreja deve ser tratada em íntima relação tanto com a doutrina de Cristo quanto com a doutrina do Espírito".[16]

Estudos teológicos em resposta a essa chamada nos dez anos seguintes, contudo, não forneceram uma doutrina bíblica da igreja que estivesse fundamentada em uma nova compreensão da cristologia e da doutrina do Espírito Santo. Em vez disso, os pressupostos teológicos que tinham formado a eclesiologia ecumênica foram aplicados também a essas doutrinas mais fundamentais. A igreja passou a ser vista como tornando-se, e não como *sendo*. Ela não é mais vista como a companhia dos redimidos, mas como um ministério de redenção. Por esse motivo, Claude Welch afirmou que a doutrina de Cristo e a doutrina da igreja devem ser expressas consistentemente em termos de tornar-se, de "ser-em-relação". O divino e o humano aparecem em Cristo não como duas naturezas, mas como uma polaridade resolvida em relações pessoais. O Cristo encarnado e a igreja existem em *ato,* em tornar-se, não em ser.[17]

O movimento ecumênico estava perto de um consenso sobre eclesiologia, formado pela tensão da teologia dialética. Fé e Ordem apresentou um relatório em preparação para o encontro de Montreal, em 1963, para tentar resolver os pontos de vista contrastantes sobre a igreja, polarizando-os. A tensão entre a igreja vista como "ato" no padrão barthiano e a igreja vista como uma instituição sacramental na teologia católica foi bem-vinda como a polaridade entre o eterno e o temporal.

Essa tentativa de consenso, contudo, carregou a semente de uma abordagem mais radical, que a tornou irrelevante. A eclesiologia ecumênica orientou-se claramente para a esquerda, e tornou-se, apesar de alguns protestos, uma teologia de revolução. Papéis da Conferência de Genebra sobre Igreja e Sociedade, em 1966, chamaram a igreja para "tornar-se ativamente envolvida na luta contra a presente organização política, social e econômica". Esse panorama revolucionário exigia dos cristãos "participação em situações equívocas, nas quais a linha divisória entre o bem e o mal não é clara".[18] Para discernir

a vontade de Deus, a igreja deve ver como Deus está agindo na história e mergulhar no centro da revolução para encontrá-lo ali. A ética situacional justificou a participação da igreja na violência revolucionária. "De dentro da luta nós descobrimos que não testemunhamos na revolução pela preservação de nossa pureza alinhada com certos princípios morais, mas pela liberdade de ser *pelo homem* em cada movimento".[19] A Teologia da Libertação ganhou um papel importante no movimento ecumênico na segunda parte do século. Foi o Departamento de Igreja e Sociedade do WCC que patrocinou a Conferência de Genebra, em 1966. Esse departamento representa a continuidade, dentro do WCC, do movimento Vida e Obra, que se encontrou em Estocolmo, 1925. Genebra 1966 trouxe o WCC de volta à ação social recomendada em 1925. A grande mudança foi que a ação social defendida passou a ser a guerra de libertação, e não a paz do liberalismo.

A mudança de uma teologia dialética para uma teologia de revolução não foi tão drástica quanto pode parecer. A abordagem dialética definia a igreja em *ato,* não em teoria. Uma teologia verdadeiramente "católica" deve, portanto, incluir uma pluralidade de teorias. Documentos ecumênicos defendiam cada vez mais o pluralismo teológico. A erudição crítica afirmava que a Bíblia contém muitas teologias contraditórias, e, portanto, não pode fornecer a norma para qualquer doutrina da igreja e sua missão.

O tema "Vem, Espírito Santo – Renova Toda a Criação" foi escolhido para a 7ª Assembléia do WCC, em Camberra, Austrália, 1991. Acreditou-se que esse tema era apropriado para a última década do século porque ele agradava: 1) feministas, que preferem "Espírito" a termos masculinos para Deus; 2) ambientalistas, que estão preocupados com a renovação da criação; 3) adeptos de religiões não-cristãs, que são ofendidos por temas tais como "Jesus Cristo, a Vida do Mundo" (tema da Sexta Assembléia), mas que, como não-cristãos, podem dialogar sobre concepções do "Espírito"; 4) defensores da Teologia da Libertação, que identificam o Espírito "com seu foco sobre o fortalecimento humano e a transformação social"; 5) igrejas pentecostais, carismáticas e negras; 6) igrejas de linha ortodoxa oriental, que criticam o Cristianismo ocidental por ser cristocêntrico; e 7) "tradições evangélicas conservadoras e radicais", que apreciam a obra de regeneração e de renovação do Espírito.[20]

Em resumo, o WCC achou que um tema vinculando o Espírito e a criação melhoraria a linguagem, que é "uma promissora e amplamente difundida voz de um pluralismo vivo ao redor do mundo".[21]

As assembléias do WCC têm tido pouco impacto, porém, em comparação com a do Concílio Vaticano II (1962-65), que marcou um novo esforço por parte da Igreja Católica Apostólica Romana para definir a eclesiologia. A publicação oficial dos documentos do Concílio, em 1966, motivou intensa discussão sobre a natureza e a missão da igreja entre os teólogos católicos. O famoso sumário da autoridade papal, "Roma falou, o caso está resolvido", não marcou a resposta do Vaticano II. Alguns explicaram que pouco foi mudado pelo Vaticano II,[22] mas muitos fugiram da autoridade institucional por meio daquilo que eles viram como uma política de "portas abertas" dos decretos conciliares. A moda teológica do WCC encontrou defensores na Igreja Católica. Edward Schillebeeckx excedeu muitos teólogos ecumênicos ao abraçar um universo casual. Ele insistiu sobre a contingência de que o futuro histórico não é conhecido nem mesmo por Deus, pois de outra forma o universo seria um "show de marionetes em larga escala".[23]

A Teologia da Libertação ganhou forma definitiva pelas mãos dos teólogos católicos da América Latina, trazendo à luz o amplo espectro de "teologia secular" defendido dentro da Igreja Católica.[24] Richard P. McBrien pergunta: "Nós precisamos da igreja?". Sua resposta é: "Não!", se estivermos nos referindo a uma "igreja ptolemaica, pré-einsteiniana".[25] Ele julga que o Vaticano II realizou uma revolução copernicana ao abandonar a visão tradicional eclesiocêntrica do Cristianismo. Todavia, o Vaticano II não trouxe a relatividade teológica de que a igreja precisa para falar ao mundo moderno. A teoria da relatividade de Einstein, na física, ainda precisa de seu paralelo na eclesiologia, argumenta McBrien. Ele encontra a relatividade que procura nos teólogos "seculares", aqueles que concordam que a "salvação vem por meio da participação no reino de Deus, e não por meio da filiação à igreja cristã".[26] "Todos os homens são chamados ao reino, mas nem todos os homens são chamados à igreja."[27]

O teólogo católico americano Avery R. Dulles se opõe tanto à Teologia da Libertação quanto à teologia secular que subjaz a ela. Nela ele encontra uma perda da dimensão transcendente da vida da igreja.[28] Ele se opõe ao pluralismo religioso que garantiria validade igual a todas as religiões e removeria a igreja da "agência de salvação".[29] Ao mesmo tempo, Dulles não deseja ver a igreja reformada como os reformadores protestantes a reformaram, por meio de um retorno ao Novo Testamento e à igreja apostólica. Em vez disso, a reforma deve reafirmar doutrinas em uma "interação criativa" com culturas em movimento.

Em sua defesa do Vaticano II, Dulles encontra uma chave em sua formulação da tradição. Ele traça a posição do Concílio por meio de Yves Congar até o filósofo Maurice Blondel.[30] A tradição deve ser definida não como um conhecimento objetivo, transmitido do passado (a posição católica "tradicional"), ou como um "simples método de investigação e descoberta" (a posição católica liberal), mas como um entendimento tácito compartilhado em comunidade, no qual os neófitos são introduzidos, e que é aprendido na prática. Não formulações verbais, mas a consciência contínua da comunidade, carrega a tradição. A tradição, portanto, adquire um papel crítico como o meio da continuação, mas muda a doutrina da igreja. Não é claro, contudo, como a doutrina do Vaticano II, como exposta por Dulles, pode se defender contra as demandas mais radicais daqueles que encontram nela a oportunidade de um "salto quântico" na formulação da doutrina para satisfazer as exigências do século 21.[31] Uma vez que a autoridade verbal da revelação é relativizada, a igreja, não a Bíblia, torna-se o padrão máximo da verdade.

Entre os evangélicos, particularmente na América, mudanças radicais na estrutura e prática da igreja têm acompanhado o crescimento. A reflexão sobre a doutrina bíblica da igreja não tem acompanhado o ritmo das mudanças práticas. O sociólogo James Hunter, um dos mais proeminentes estudiosos do evangelicalismo americano, discerniu entre os movimentos de liderança mais jovem uma tendência marcante de seguir o mesmo caminho desastroso que foi seguido pelo liberalismo americano.[32] Quando o evangelicalismo saiu do gueto do isolamento fundamentalista, ele começou a assumir os mesmos compromissos com a cultura secular que fizeram com que o liberalismo fosse respeitável – e redundante.

As organizações evangélicas nos Estados Unidos, Grã-Bretanha e ao redor do mundo têm servido para unir os cristãos em igrejas que crêem na Bíblia umas com as outras e com as principais comunidades de crentes nas principais denominações liberais. Em parte, isso tem sido feito mediante o estabelecimento de concílios nacionais ou de uniões de evangélicos, a maioria dos quais tornou-se filiada ao World Evangelical Fellowship. As conferências missionárias também criaram redes de comunhão e serviço entre os evangélicos. O Congresso de Evangelismo em Berlim, em 1966, lançou uma série de encontros com a participação significativa de "dois terços do mundo". Um comitê permanente, formado no Congresso de Lausanne para a Evangelização do Mundo, em 1974, providenciou outra estrutura para o evangelicalismo ecumênico.

Em grande parte por causa do controle liberal das principais denominações, o evangelicalismo tomou forma fora da igreja organizada. O desenvolvimento de organizações paraeclesiásticas capacitou cristãos individuais a se unirem para o serviço fora da estrutura eclesiástica. As organizações missionárias estabelecidas no fim do século 18 e no começo do século 19 se formaram tanto dentro quanto nas fronteiras denominacionais. Embora as denominações gradualmente tenham estabelecido agências de missões internacionais, agências independentes também floresceram. Algumas foram definidas por um objetivo geográfico, *e.g.*, Missão para o Interior da China. Essas agências tinham o objetivo de focalizar o apoio interdenominacional. Outras agências foram definidas por sua visão de ministério, desde missões vanguardeiras de tradutores da Bíblia até ministérios universitários, instituições educacionais e agências de socorro. O mundo evangélico, primariamente institucionalizado em um vasto número de organizações paraeclesiásticas, moveu-se da unidade da igreja para o movimento ecumênico. Enquanto algumas denominações prontamente se identificaram com organizações evangélicas, outras igrejas conservadoras se distanciaram delas (nos Estados Unidos, por exemplo, a Convenção Batista do Sul e a Igreja Luterana do Sínodo de Missouri).

O crescimento de igrejas bíblicas e a ampla aceitação da teologia dispensacionalista da Bíblia de Estudo Scofield fortaleceram a inclinação paraeclesiástica do evangelicalismo. Muitas das igrejas que compartilham essa posição doutrinária formaram sua própria rede eclesiástica, e milhares de outras encontraram sua identidade em um relacionamento menos formal, porém não menos real. Agências missionárias com designações geográficas não hesitaram em se definir doutrinariamente com afirmações confessionais que eram especificamente dispensacionalistas. Nos países que recebiam as missões, as agências evangélicas estabeleciam denominações que seguiam os padrões e às vezes adotavam o mesmo nome da missão patrocinadora. O evangelicalismo gradualmente ganhou uma estrutura quase denominacional.[33]

A divisão denominacional na igreja organizada e o consenso quase denominacional no evangelicalismo causaram infelizes mal-entendidos. As igrejas denominacionais podem pensar em si mesmas como a igreja de Cristo sobre a Terra, dando pouca atenção às alegações de outras denominações, embora reconhecendo-as como igrejas. Elas podem enxergar os grupos paraeclesiásticos como irregulares, como uma ameaça à ordem eclesiástica e às finanças da igreja. As igrejas locais às vezes pensam que todas

as ofertas dos membros da igreja devem ser canalizadas pela igreja, e devem ter sua distribuição regulada pelos oficiais da igreja. Uma variação dessa atitude foi vista na Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana, EUA, que declarou, em 1935, que era necessário ofertar para as agências estabelecidas da igreja para que se pudesse participar da Mesa do Senhor.[34] A Assembléia assim procedeu para disciplinar o Dr. J. Gresham Machen, porque ele se recusou a renunciar ao Comitê Independente de Missões Presbiterianas Estrangeiras.[35]

O crescimento das mega-igrejas evangélicas, particularmente nos Estados Unidos e na Coréia do Sul, levantou uma nova questão no denominacionalismo. Uma megaigreja, com milhares ou até centenas de milhares de membros, torna-se uma denominação virtual, geralmente sob a forte liderança de um pastor experiente. Novamente surge o problema: a megaigreja pode conduzir seus assuntos como se fosse a igreja universal, vendo com suspeitas ou desinteresse aquilo que está fora de seus portões.

Os grupos paraeclesiásticos, por sua vez, por não se considerarem como igrejas, organizam e conduzem suas operações como acham melhor, usando estruturas de organizações de negócios ou até mesmo militares. O fundador da organização torna-se o principal chefe executivo ou o comandante. É tão comum que corporações de negócios se tornem organizações paraeclesiásticas americanas que a própria igreja copia o mesmo modelo.

Nós devemos supor que, como o Novo Testamento nada diz sobre comitês missionários, não há ensino no Novo Testamento sobre sua ordem e função?[36] Quando os cristãos formam organizações para realizar parte do ministério da igreja, qual responsabilidade eles têm em aplicar a si mesmos o ensino do Novo Testamento sobre o ofício e a disciplina da igreja? O que as Escrituras ensinam sobre a forma e a função da igreja de Cristo?

A igreja e o Espírito

Uma questão final nos leva a considerar a doutrina da igreja: de que forma a igreja é a morada do Espírito Santo? O movimento carismático se espalhou por todo o mundo, cortando por linhas denominacionais, tanto unindo quanto dividindo cristãos. Todo domingo pela manhã as igrejas protestantes, em todos os continentes, cantam louvores a Deus, geralmente usando canções carismáticas católicas. Na América Latina, particularmente, as igrejas que têm crescido mais rapidamente têm professado o dom de línguas, de profecia e de cura.

A tensão entre o ardor e a ordem já foi parte da luta da igreja primitiva contra o monasticismo e continuou nos movimentos sectários da Idade Média. Lutero e Calvino se opuseram ao fervor anabatista com condenações calorosas. Os crentes ortodoxos se opuseram aos "entusiastas", preocupados com a ameaça que eles representavam à ordem e à doutrina da igreja. Hoje nós encaramos as mesmas questões. Os críticos do movimento carismático são culpados de tentar apagar o Espírito? Que ensinos bíblicos precisam ser redescobertos com relação à obra do Espírito? As questões contemporâneas convergem para nossa necessidade de um entendimento mais profundo da rica revelação da igreja na Escritura.

Nos capítulos seguintes, vamos considerar a teologia bíblica da igreja como o povo de Deus, como os discípulos de Cristo e como a comunhão do Espírito Santo (capítulos 2 a 5). Os capítulos 6 e 7 tratam dos "atributos" da igreja como apostólica, única, santa e universal. Depois vem a questão de como a igreja pode ser reconhecida, as "marcas" da igreja (capítulo 8). Depois três capítulos tratam do ministério da igreja: seu culto, sua nutrição e sua missão (capítulos 9 a 11). A missão da igreja nos leva a pensar na igreja em relação às culturas do mundo (capítulo 12) e ao seu governo (capítulo 13). Depois de rever a estrutura da igreja (capítulo 14), nós nos voltamos para dois tópicos muito debatidos, o ministério feminino na igreja (capítulo 15) e os dons carismáticos de línguas (capítulo 16) e de profecia (capítulo 17). Finalmente, o lugar dos sacramentos na igreja é considerado (capítulo 18).

É totalmente evidente que este livro pode fornecer somente um breve panorama desses assuntos, mas ele procura nos lembrar do ensino de nosso Senhor sobre sua igreja para que, pela Palavra e pelo Espírito, nós possamos nos renovar e nos direcionar para um novo século, até que ele venha.

2

O Povo de Deus

O drama de televisão de Alex Haley, *Roots*, foi inesquecível para milhões de pessoas. O autor tinha pesquisado a história de sua própria família como escravos em uma plantação, traçando sua linhagem até uma pequena vila na África, de onde seus ancestrais foram trazidos em um navio negreiro. Não somente os americanos negros, mas americanos provenientes da Europa, do Oriente Médio e da Ásia começaram a atentar para a história de seus próprios ancestrais.

Desde essa época, a idéia de "história" tem sido percebida. Nas escolas urbanas onde uma assembléia das Nações Unidas em miniatura se reúne, as crianças são encorajadas a serem curiosas a respeito de sua própria história e da história de seu povo. Essas histórias, contudo, às vezes são violentas. *Roots* foi um lembrete terrível dos males da escravidão americana. Histórias que são muito bem lembradas inflamam ódio tribal na África, nos Bálcãs e em todo o mundo.

A caótica falta de raízes da sociedade moderna e os conflitos étnicos apontam para a história que esquecemos.[1] Essa é a maior história já contada, a história do amor salvador de Deus. Essa história não começa na manjedoura de Belém: seu começo é no Jardim do Éden, quando Deus promete que o filho da mulher esmagará a cabeça da serpente.[2] Ela continua na pro-

messa de Deus a Abraão, repetida a Noé: "Por isso, quando Deus quis mostrar mais firmemente aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito, se interpôs com juramento" (Hb 6.17). A história da igreja começa com Israel, o povo de Deus no Antigo Testamento.

Quando a história se desenvolve, Deus revela mais e mais plenamente não somente o que ele faria por seu povo, mas o que ele seria por ele. Deus chama Abraão e promete fazer dele uma grande nação, uma bênção para todas as famílias da terra. Ele chama Israel de sua escravidão no Egito e faz sua aliança com ele no Sinai. Ele dá a Israel a terra prometida, e faz com que Davi seja rei em Jerusalém. Os juízos de Deus sobre o pecado de Israel dividem a nação, e tanto Israel quanto Judá são levados ao Oriente como cativos, mas Deus não esquece seu povo.

Os profetas renovam as reivindicações de Deus sobre o povo e predizem restauração e renovação. Seu Deus promete trazê-los de volta da morte, onde eles estavam, restaurá-los em sua terra e transformá-los em testemunhas para as nações. Para cumprir suas promessas, o próprio Deus tinha que vir: ele circundaria o coração de seu povo e renovaria sua aliança (Is 40.10,11; Jr 31.33,34; Ez 36.25-28). Eles seriam seu povo, e ele seria o seu Deus.

Então Jesus Cristo veio, não somente como o Messias prometido, o ungido Filho de Davi, mas também como o Emanuel, Deus conosco. Ele chama seus discípulos e estabelece sua assembléia. O povo de Deus se torna seu, herdeiro do reino. Depois de sua ressurreição, ele ordenou que seus discípulos esperassem em Jerusalém até que recebessem do Pai o dom prometido do Espírito. Sua vinda encheu a assembléia de discípulos no Pentecoste e estabeleceu a igreja da nova aliança.

De acordo com a Bíblia, a igreja é o povo de Deus, a assembléia e o corpo de Cristo, e a comunhão do Espírito Santo. Cada uma dessas perspectivas da igreja foi favorecida por uma das grandes heranças cristãs. A família de igrejas reformadas enfatiza a igreja como o povo de Deus; as igrejas sacramentais enfatizam a igreja como corpo de Cristo; as igrejas anabatistas enfatizam a igreja como discípulos de Cristo; e as igrejas pentecostais enfatizam a igreja como a comunhão do Espírito.[3] Não há dúvida de que todos nós somos culpados por essa visão de túnel, focalizada em um único modelo. O Vaticano II desafiou a abrangência da metáfora do corpo de Cristo e trouxe de volta a linguagem de "povo de Deus".

Para uma nova perspectiva da doutrina bíblica da igreja, uma abordagem plenamente trinitariana é muito útil. Na história da revelação, o povo de Deus

no Antigo Testamento tornou-se a igreja do Messias, formada pela comunhão do Espírito. A Bíblia não distribui cargas de doutrina em contêineres. Em vez disso, o novo surge a partir do velho, como uma flor que se abre em botão. A vinda do Espírito cumpre a promessa feita a Abraão e faz os gentios semente de Abraão (Gl 3.14,29). Somente na vinda do Espírito, o corpo de Cristo encontra sua realidade plena, assim como somente na redenção de Cristo os pecadores se tornam o verdadeiro povo de Deus, aspergido com o sangue da nova aliança.

Vamos agora considerar a igreja como o corpo de Cristo, e nos próximos capítulos vamos explorar como ela é reivindicada por Cristo como sua assembléia messiânica, e como Cristo mora em sua igreja na comunhão do Espírito.

> Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus, a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz; vós, sim, que, antes, não éreis povo, mas, agora, sois povo de Deus, que não tínheis alcançado misericórdia, mas, agora, alcançastes misericórdia. (1Pe 2.9,10)

Nesses versículos, o apóstolo Pedro tece uma tapeçaria com a linguagem usada no Antigo Testamento para descrever a igreja (Êx 19.6; Is 43.20,21; Os 1.6,9; 2.1).[4] A relação entre Deus e seu povo foi interrompida pelo pecado, de forma que Israel foi feito *Lo-Ammi,* "Não-Meu-Povo" (Os 1.9; Mt 21.43), mas Pedro aqui saúda o cumprimento da promessa de Oséias. Pela graça de Deus, aqueles que não eram povo, tanto os judeus que tinham quebrado a aliança quanto os gentios, que estavam fora da aliança, foram feitos povo de Deus e receberam misericórdia (Os 1.10). Agora eles se unem em louvor a Deus, que os chamou das trevas para sua luz.

O povo de Deus é possessão de Deus, seu tesouro. A igreja é definida por pertencer a Deus: "Eu serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo" (Lv 26.12). A Bíblia usa muitas figuras para descrever essa relação.[5] Israel é filho de Deus, sua esposa, sua vinha, seu rebanho. No Novo Testamento, a igreja é o rebanho de Cristo, ramos da videira verdadeira, sua noiva, seu corpo, seu templo, a morada do Espírito Santo, a casa de Deus.

Deus reivindicou seu povo em sua aliança no monte Sinai. O principal termo usado no Novo Testamento para a igreja, *ekklēsia,* relembra esse evento.

A assembléia de Deus

O termo *ekklēsia* é a tradução grega do termo *qāhāl*, usado no Antigo Testamento, e descreve uma assembléia. Mateus usa *ekklēsia* ao registrar as palavras de Jesus a Pedro: "Eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja [*ekklēsia*], e as portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16.18).

Tanto *ekklēsia* quanto *qāhāl* denotam uma assembléia real, e não uma "congregação" (que pode ou não estar congregada). A igreja, então, é chamada de assembléia somente porque ela se reúne, como qualquer grupo pode fazer? Nesse caso, o termo não tem um significado especial.[6] Certamente Paulo usa esse termo para descrever o ajuntamento real de cristãos (1Co 14.19,28,34). Lucas registra seu uso pelo administrador da cidade de Éfeso, que lembra à multidão que suas acusações contra os cristãos poderiam ser feitas perante uma "assembléia legal" – uma reunião urbana apropriada (At 19.39).

Quando Jesus fala sobre a "igreja", contudo, ele usa um termo enriquecido com o sentido do Antigo Testamento. Israel foi a assembléia de Deus no grande dia em que Deus reuniu o povo no Monte Sinai para ali estabelecer sua aliança. Ele o tinha trazido sobre "asas de águia" para si mesmo (Êx 19.4). A redenção do êxodo culmina no Sinai, no "dia da assembléia" (Dt 4.10, LXX; 9.10; 10.4; 18.16). Os israelitas foram uma assembléia porque eles se reuniram diante de Deus, comparecendo à sua presença (Dt 4.10).

As assembléias posteriores de Israel recordavam essa grande assembléia. A trombeta de Deus, que ressoou na assembléia do Sinai, ecoou novamente mais tarde, quando os sacerdotes tocaram duas trombetas de prata para reunir o povo de Israel às portas da casa de Deus (Nm 10.1-10). Deus reuniu seu povo diante de si para renovar sua aliança (*e.g.*, Js 24.1,25). Três vezes por ano, Israel se reunia para as festas do calendário litúrgico (Lv 23). Os profetas descreviam a bênção futura da presença de Deus quando anunciavam uma grande reunião festiva que incluiria os gentios (Is 2.2-4; 56.6-8; Jl 2.15-17; *cf.* Sl 87).

A assembléia de Deus inclui todos os seus "santos": hostes angelicais e santos terrenos. No Monte Sinai, Deus estava presente com milhares de seus anjos quando reuniu o povo aos seus pés (Dt 33.2,3; Sl 68.17).

O autor da Epístola aos Hebreus leva a epifania de Deus no Sinai em sua mais gloriosa conclusão. Embora Deus tenha aparecido no fogo e na nuvem do Sinai para se encontrar com o povo resgatado de Israel, ele não fez do monte o seu santuário perpétuo. Em vez disso, ele conduziu as tribos através

do deserto até o Monte Sião. Ali ele fixou sua morada, encheu o templo com sua glória e chamou seu povo para suas festas. Mas Hebreus nos lembra de que nem mesmo Jerusalém é nossa cidade de destino, pois "na verdade, não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a que há de vir" (Hb 13.14). O povo de Deus não se reunirá mais em Jerusalém, mas na cidade do Deus vivo, na Jerusalém celestial (Hb 12.22). A cidade terrena era uma sombra da realidade celestial. O Sinai queimou com fogo físico, e o céu queima com o fogo da presença de Deus (Hb 12.18,29). Corajosamente nós podemos participar da assembléia celestial, corajosamente nós podemos nos reunir com as miríades de anjos e com as hostes de redimidos. Corajosamente nós podemos nos aproximar do próprio Deus, o Juiz de todos, porque Jesus, nosso grande Sumo Sacerdote, abriu o caminho. No dia da assembléia festiva do céu, nós iremos a Jesus e ao seu sangue aspergido, o sangue da nova aliança.

Cultuar nessa assembléia é pertencer à *ekklēsia* de Deus. Nós nos reunimos aqui na terra (Hb 10.25) porque nos reunimos lá, onde Jesus está. Os cristãos desfrutam da herança dos santos na luz (Cl 1.12), sua vida já é no céu com Cristo (Cl 3.1-4). Cristo é o cabeça de seu corpo como uma assembléia celestial (Cl 1.18; *cf.* Ef 1.3; 2.5,6; Fp 3.19,20; Gl 4.25,26).[7] Quando os cristãos coríntios se reuniam (1Co 11.18; 14.26,28), eles se juntavam a todos aqueles que "em todos os lugares invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo" (1Co 1.2).

Não apenas nós participamos de uma reunião na qual nosso Senhor ressuscitado está, mas ele vem, mediante seu Espírito, à reunião em que nós estamos. Onde duas ou três pessoas estiverem reunidas em seu nome, ele ali estará (Mt 18.20; 28.20). A igreja está onde o Senhor está, não simplesmente em seu poder onipresente, mas na presença que faz com que os anjos clamem: "Santo!", que faz com que os santos cantem "digno é o Cordeiro!", e que faz com que os pecadores confessem que "Deus está, de fato, no meio de vocês!" (Is 6.3; Ap 5.12; 1Co 14.25).

Como a verdadeira assembléia de Deus está no céu, ela aparece de muitas formas aqui na terra: em igrejas domésticas, em igrejas urbanas e na igreja universal.[8] Até mesmo dois ou três reunidos em seu nome podem reivindicar seu poder, porque ele está ali.

A morada de Deus

Quando Deus conduziu sua assembléia do Sinai até Sião, ele nos ensinou outro princípio: Deus veio não somente para se *encontrar* com Israel, mas

para *morar* com Israel. O Sinai era um lugar de refrigério no deserto; Jerusalém seria sua morada. Mas o quadro da morada de Deus é dado ainda no Sinai. Esse quadro é encontrado no tabernáculo, ao qual são devotados doze capítulos do Livro de Êxodo. Depois que Deus fez sua aliança com Israel, Moisés subiu ao Monte Sinai para receber a lei de Deus e também para receber o desenho do tabernáculo, a tenda em que Deus habitaria no centro do acampamento de Israel.

Depois de quarenta dias, quando Moisés desceu do monte, ele encontrou Israel em uma rebelião de alta escala contra a lei de Deus, festejando diante de um ídolo, um bezerro de ouro. Essa rebelião foi punida com a morte de milhares de pessoas. Deus, então, propôs uma alternativa à edificação do tabernáculo. Por causa de sua santidade e do pecado obstinado do povo, era muito perigoso para Israel que ele estivesse presente *entre* eles ali naquele tabernáculo. Em vez disso, na forma de seu anjo, ele iria *adiante* deles, expulsando os cananitas e dando ao povo de Israel a terra prometida. A mudança não foi a colocação do anjo no lugar de Deus: o anjo do Senhor não era menos perigoso que Deus, pois o nome do Senhor estava nele (Êx 23.21). A mudança foi que Deus, na forma do anjo, iria *adiante* deles, e não *entre* eles. Deus ainda se encontraria com Moisés às portas de uma tenda colocada fora do acampamento, uma tenda em que Josué viveria (Êx 33.7-11).

Moisés desapareceu. Se o Senhor não fosse entre eles, eles não teriam orientação. Deus tinha prometido colocar seu nome em seu lugar escolhido na terra e ali viver entre seu povo. Deus, a uma distância segura, não era suficiente. Moisés suplicou: "Mostra-me tua glória!". O Senhor atendeu a súplica de Moisés e deu o que sua misericórdia tinha planejado desde o princípio. Ele mostrou a Moisés sua glória e declarou seu nome como Yahweh, cheio de graça e de verdade (Êx 34.6; *cf.* Jo 1.14). O tabernáculo foi construído depois de tudo isso, e a glória do Senhor encheu sua morada.

Como Israel era um povo de dura cerviz e Deus é santo (Êx 34.7), o projeto do tabernáculo previa um isolamento. Deus morava atrás de cortinas, simbolicamente separado do campo pecaminoso. Apesar disso, o tabernáculo também fornecia uma forma de aproximação. Os pecadores traziam seus sacrifícios ao seu grande altar, os sacerdotes entravam no santo lugar com o sangue da expiação, iam até o santuário interno, o Santo dos Santos, e aspergiam a tampa da arca, o símbolo do trono de Deus, com o sangue da expiação.

O tabernáculo, e mais tarde o templo, declarava a santidade de Deus e a necessidade de que sua ira contra o pecado fosse satisfeita por meio do sacrifício, mas a construção da casa de Deus também declarava que Deus havia tomado seu povo como sua herança, e que ele era seu por meio da provisão de sua graça (Êx 34.9; Lv 26.11,12). A presença de Deus separava Israel das outras nações (Êx 33.16). Israel era um reino de sacerdotes, uma nação santa (Êx 19.6).

Escolhidos de Deus

Por que Deus chamou Israel do Egito para reuni-lo em uma assembléia pactual no Sinai? Por que ele escolheu morar entre os israelitas? Pedro cita a resposta dada pelo Antigo Testamento em sua descrição da igreja do Novo Testamento. Israel era o "povo escolhido", reivindicado como possessão de Deus. A escolha de Deus não foi determinada pela atratividade de Israel:

> Não vos teve o Senhor afeição, nem vos escolheu porque fôsseis mais numerosos do que qualquer povo, pois éreis o menor de todos os povos. Mas porque o Senhor vos amava, e, para guardar o juramento que fizera a vossos pais, o Senhor vos tirou com mão poderosa e vos resgatou da casa da servidão, do poder de Faraó, rei do Egito (Dt 7.7,8).

Que tautologia maravilhosa! Deus dedicou sua afeição a Israel porque... ele o amou! Sua escolha se originou do beneplácito de sua vontade, e não do merecimento do povo. Ele manteria sua própria promessa, feita a patriarcas que também foram escolhidos por ele.[9] Deus expressou sua própria vontade em uma escolha determinada por nada fora de si mesmo.

Um propósito da eleição de Deus era que seus escolhidos o servissem. Deus chamou Abraão para que todas as famílias da terra fossem abençoadas por ele. Ele escolheu Israel para fazer conhecida sua salvação a todas as nações (Sl 67.2). Portanto, Deus *escolheu* Israel para que pudesse *usar* Israel. A escolha de Deus não é espiritualmente determinada. O único pré-requisito que ela requer é fraqueza, loucura e nulidade, de forma que ninguém possa se gloriar diante dele (1Co 1.26-31). O Senhor chamou Israel não somente como seu servo, mas como seu filho primogênito (Êx 4.22), sua noiva (Ez 16.6-14), a menina de seus olhos (Dt 32.10). Seu amor livre deu a Israel seu *status* diante de Deus.

Para tristeza dos profetas, o povo de Deus desafiou sua santidade com uma idolatria vulgar e debochou de sua escolha quebrando a aliança descaradamente. Depois de dedicar o templo à presença de Deus, Salomão colocou sobre ele, no Monte das Oliveiras, um altar a Camos, deus dos moabitas (1Rs 11.7). O julgamento do Senhor trouxe o desastre quando ele executou a "vingança da aliança" (Lv 26.25, NASB). Os assírios arrasaram as tribos do Norte, e Judá foi levado em cativeiro para a Babilônia. O profeta Ezequiel viu a nuvem que representava a glória de Deus sair do templo e dirigir-se em direção ao Leste, acompanhando os cativos (Ez 11.23; *cf.* 11.16).

Não haveria mais futuro para Israel? Ezequiel, o profeta exilado, teve uma visão terrível. Depois de um holocausto, tudo o que restou do povo de Deus foi um vasto tapete de ossos secos esparramados por um vale. Deus perguntou: "Filho do homem, acaso poderão reviver estes ossos?". Ezequiel respondeu: "Senhor Deus, tu o sabes". Obedecendo à ordem de Deus, o profeta anunciou: "Ossos secos, ouvi a Palavra do Senhor!". O Espírito de Deus trouxe vida ao vale da morte. Deus poderia reviver e renovar seu povo. Ezequiel recebeu uma planta para a construção de um novo templo para representar a morada do povo entre Israel (Ez 40 – 44).

A resposta de Deus por meio de todos os profetas era que seu juízo não tinha sido total nem final. Ele não foi total porque foi preservado um remanescente (um remanescente de ossos secos)! Os profetas anteriores ao exílio tinham afirmado que o remanescente fiel seria pequeno: uma brasa tirada das chamas, duas pernas ou o pedaço de uma orelha tiradas da boca de um leão (Am 3.11,12). Deus pouparia os pedaços do remanescente fiel; ele o reuniria dos portões da morte.

Se o juízo de Deus não foi total, ele também não foi final. Ele não poupou uma sobra, ele renovou o remanescente fiel e o purificou. O castigo do exílio os faria confessar seu pecado e retornar para o Senhor (Os 5.15 – 6.3; Jr 3.12-14; *cf.* Lv 26.40). Ele lhes daria seu Espírito, trocaria seu coração de pedra por um coração de carne (Ez 11.19; 36.26,27), e faria com eles uma nova aliança (Jr 31.31-34). Em sua justiça, o Senhor derrubaria o cedro do orgulho de Israel, mas do toco remanescente ele faria brotar um renovo que se tornaria uma árvore frondosa, uma bandeira para que as nações pudessem se reunir (Is 10.33 – 11.12).

A renovação de Deus iria além da restauração: com o remanescente de seu povo ele reuniria também um remanescente entre os gentios. Israel tinha quebrado a aliança e perdido todo o direito às promessas: Israel não podia

mais alegar ser o povo de Deus (Os 1.9). Sua redenção seria puramente um ato da misericórdia de Deus, misericórdia que logo seria estendida às nações. Mais que isso, Deus tinha chamado Abraão para abençoar todas as famílias da terra. Já que o Israel apóstata não tinha cumprido essa missão, Deus a realizaria de uma forma inesperada. O chamado de Israel seria cumprido pela vinda do verdadeiro Servo do Senhor. Israel tinha sido chamado como filho de Deus. O verdadeiro e único Filho de Deus apareceria: o filho da mulher, a semente de Abraão, o verdadeiro Isaque (o Filho da promessa), o Filho de Davi, chamado para ser o Servo de Deus e para sentar-se à mão direita de Deus. Ele cumpriria o chamado da circuncisão, ele confirmaria as promessas dadas aos patriarcas, que diziam que os gentios glorificariam a Deus por sua misericórdia (Rm 15.8,9).[10]

O Cântico do Servo em Isaías afirma tanto a identidade distinta do Servo individual quanto sua identificação com a nação.[11] O Servo individual restauraria as tribos de Jacó, traria de volta o remanescente de Israel, e também seria uma luz para os gentios (Is 49.6). Nele, os propósitos de Deus para seu povo seriam plenamente cumpridos. "Ele me disse: Tu és meu servo, Israel, por quem eu hei de ser glorificado"(Is 49.3).[12] Por meio de sua obediência perfeita e de seu sofrimento redentor, a nova aliança foi estabelecida.

O outro lado da aliança também deve ser observado. Não somente o Servo viria, mas o Senhor também viria. A situação do povo é tão desesperadora que somente Deus pode livrá-lo. Além disso, as promessas de Deus são tão grandes que somente o Senhor pode cumpri-las. Na nova aliança, Deus promete circuncidar o coração de seu povo (Dt 30.6; Jr 31.33,34). Todos o conheceriam, do menor ao maior, e ele moraria entre seu povo. Zacarias abre os olhos dos que voltaram do exílio para que possam enxergar além da fraca restauração que estavam vendo. O dia de glória estava por vir, quando cada vaso em Jerusalém seria como o vaso de um templo, quando os freios dos cavalos carregariam a inscrição que havia sido colocada no turbante do sumo sacerdote, "Santidade ao Senhor", e quando o mais fraco habitante de Jerusalém seria como o rei Davi. Nesse dia, o que seria semelhante ao Rei? Ele seria o próprio anjo da presença do Senhor (Zc 12.8).

A glória é superior à descrição, pois quem virá será o próprio Deus. Os pastores de Israel haviam falhado, agora o próprio Deus seria o seu pastor (Ez 34.15). Os guerreiros de Israel tinham falhado, agora Deus, o Guerreiro divino, viria usando a couraça da justiça e o capacete da salvação (Is 59.16,17). A vinda do Senhor e de seu Servo será simultânea: o Servo

recebe o nome de Senhor (Is 9.6), e a vinda do mensageiro (o anjo) do Senhor é a vinda do Senhor (Ml 3.1-3).

Quando o Senhor vier, ele reunirá seu povo e o tornará seu para sempre (Ez 34.11,12,23,24). A assembléia festiva final receberá os gentios como povo de Deus (Is 2.2-4; 25.6-8; 66.20,21; Jr 3.17). A própria presença e a arca de Deus substituirão a arca da aliança (Jr 3.16). A escolha que Deus fez de seu povo não falhará. O remanescente que ele preservou mostrará sua própria escolha dentro da eleição de Israel. Nem todos aqueles que recebem o nome de Israel são verdadeiramente filhos de Abraão (Rm 9.6), mas o Servo do Senhor é seu escolhido, e ele trará de volta o remanescente de Israel e se tornará a luz dos gentios (Is 49.6). O Servo escolhido de Deus, a esperança do povo escolhido de Deus, o reivindicará para o Senhor.

A história do povo de Deus, então, nos conduz a Jesus Cristo, em quem o velho é novo e o novo é velho. Nós agora vamos refletir sobre o povo de Deus como a igreja de Cristo.

3

A Igreja de Cristo

Como a igreja de Cristo se relaciona com o povo de Deus do Antigo Testamento? A igreja é o cumprimento da profecia do Antigo Testamento ou é um parêntese no esquema profético de Deus? Certamente o próprio Cristo cumpriu as promessas de Deus, e esse é o centro de toda a pregação apostólica (2Co 1.20). Claramente, também, a igreja é mencionada na linguagem que descrevia Israel: "Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (1Pe 2.9). Mas como nós devemos entender a dramática mudança do Antigo para o Novo Testamento?

A vinda do Senhor e do reino

Os evangelhos e todo o Novo Testamento dão uma resposta clara: a mudança foi a vinda de Jesus Cristo. O coração da mensagem profética era que Deus traria a libertação e a renovação que havia prometido. A mensagem do evangelho é que o próprio Senhor veio. Nos profetas, a vinda do Senhor estava íntima e misteriosamente vinculada à vinda do Ungido de Deus, que é Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz (Is 9.6).

João Batista pregou a mensagem de Isaías: "Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do Senhor". (Is 40.3; Mt 3.3). Quando Jesus se apresentou para o batismo, ele sabia que era o Senhor cuja vinda havia sido

anunciada, cujas sandálias João Batista não era digno de levar. Ainda assim Jesus quis que João o batizasse para que se cumprisse "toda a justiça". Aquele que é o Senhor também é o Servo, identificado com seu povo. Ele é tanto o Ungido do Senhor quanto o Senhor ungido, a glória de seu povo, Israel (Lc 2.11,26). Os evangelhos o apresentam como Senhor da criação, que ainda pode abrir o mar (Sl 107.29,30), cujo caminho é sobre as ondas (Sl 77.19), e cuja palavra controla os peixes das profundezas. Ele é o Senhor da vida e da morte, dos homens e dos demônios; por sua palavra, ele pode prontamente tanto perdoar pecados quanto curar enfermos (Mc 2.8-11).

João anunciou que o reino de Deus estava próximo. Esse reino, anunciado pelos profetas e nos Salmos, viria com a vinda do Senhor: "Folgue o campo e tudo o que nele há; regozijem-se todas as árvores do bosque, na presença do Senhor, porque vem, vem julgar a terra" (Sl 96.12,13). Nas Escrituras, o reino de Deus é a sombra de sua presença; não tanto seu campo de atuação, mas seu domínio; não seu reinado, mas seu governo. O reino de Deus é a ação de seu poder para realizar seu propósito de julgamento e de salvação.

Jesus ensina o significado do governo salvador de Deus. Deus dá seu reino não ao orgulhoso fariseu ou ao rico governante, mas ao pobre e ao faminto, que, com poucos filhos, confia em seu Pai celestial. O reino revela a vontade salvadora de Deus: aqueles que pensam em si mesmos em primeiro lugar serão os últimos, e os últimos serão os primeiros.

O reino veio com o próprio Jesus. Pelo dedo de Deus ele expulsou demônios (Lc 11.20). Todos responderão a ele, o Rei, que afastará aqueles que ele nunca conheceu, e que nunca o conheceram (Mt 7.23; 25.41). João Batista, na prisão de Herodes, ouviu falar nos milagres de cura que Jesus fazia como sinais do poder do reino. O que confundiu João foi o fato de que Jesus realizava esses sinais abençoadores sem mostrar a justiça do reino. Será que ele não era o que havia de vir? Confuso, ele enviou mensageiros a Jesus. Jesus realizou mais sinais que claramente cumpriam as profecias,[1] e mandou a João a seguinte resposta: "Bem-aventurado é aquele que não achar em mim motivo de tropeço" (Lc 7.23). Jesus traria o reino não com a espada, mas com a cruz. Ele não veio para trazer juízo, mas para tomá-lo sobre si. O juízo final deve aguardar sua segunda vinda.

Jesus restringiu seu ministério às "ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15.24) que, por meio de seu testemunho, fariam a luz de Deus brilhar para os gentios (Is 49.6). Por meio de Jesus eles se tornariam a nova Jerusalém, uma cidade iluminada, edificada sobre uma montanha. Contudo, como estava predi-

to, os líderes da nação o rejeitaram, a pedra angular da cidade e do templo. Jesus solenemente declarou: "Portanto, digo-vos que o reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos" (Mt 21.43).

Cristo revela sua igreja: sua assembléia

Quando a multidão se afastou de Jesus, porque ele não era um Messias político, ele ficou sozinho com seus discípulos. Para descobrir o que os apóstolos pensavam dele, Jesus lhes perguntou: "Quem diz o povo ser o Filho do Homem?" (Mt 16.13-16).

Os discípulos garantiram a Jesus que o povo ainda o tinha em alta estima. Eles pensavam que Jesus fosse um profeta: Elias, talvez, ou Jeremias, ou talvez até mesmo João Batista, que teria ressurgido dos mortos. Então Jesus apresentou a questão: "E vós, quem dizeis que eu sou?".

Pedro, o porta-voz dos doze, deu sua resposta: "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo".

Pedro declarou que Jesus era o Messias, o glorioso Filho do Homem da visão de Daniel, que receberia um reino eterno com o Ancião de Dias (Dn 7.13,14), mas muito mais que isso, ele era o próprio Filho de Deus. A resposta de Jesus reconhece quanto a confissão de Pedro foi extraordinária. Ela só podia ser dada pela revelação do próprio Pai, que é o único que pode revelar o Filho (Mt 11.27).

Como Pedro sabia a autoridade divina que Jesus é, Jesus o reconheceu como a pedra de fundação para a nova forma do povo de Deus. Como Pedro reconheceu Cristo, assim também Cristo reconheceu Pedro. Os exegetas protestantes têm tentado separar Pedro de sua confissão e fazer da própria confissão a pedra sobre a qual a igreja repousa. De fato, o nome *Petros* é masculino em grego, enquanto a palavra comum para "pedra" (*petra*) é feminina. Essa diferença normal no gênero dos substantivos não tem força, contudo, em face da relação enfática que Jesus faz entre o nome que ele deu a Pedro e a posição que ele lhe atribuiu.[2] Pedro é a pedra de Cristo: sua testemunha e apóstolo. Em outros contextos, é claro, o próprio Cristo é mencionado como a Pedra de esquina da igreja ou como a pedra fundamental de sua estrutura (1Co 3.11; Ef 2.20; 1Pe 2.4-6). Pedro é a pedra, mas Cristo é o Construtor que coloca seu apóstolo em uma posição fundamental.

A confissão não pode ser separada de Pedro, nem Pedro pode ser separado de sua confissão. No mesmo capítulo do Evangelho de Mateus, Pedro diz a Jesus para não aceitar a cruz (Mt 16.21,22). Jesus responde com uma

repreensão tão forte quanto seu elogio anterior. Essas palavras de Pedro não vieram do Pai celestial, mas do diabo: "Arreda, Satanás", ordena Jesus. Tentando tirar a atenção de Jesus da cruz, Pedro se torna um *skandalon,* uma pedra de tropeço (16.23). Em sua confissão inspirada, Pedro é uma pedra de fundação; em sua rejeição da cruz, ele é uma pedra de tropeço.[3]

Pedro e sua confissão estão juntos. Mas se Pedro não pode ser separado de sua confissão, ele também não pode ser separado dos onze. Em Mateus 16.18, Pedro recebe a autoridade das chaves do reino. Em Mateus 18.18, os discípulos recebem a mesma autoridade. Jesus dirigiu sua pergunta em 16.15 aos discípulos, e a resposta de Pedro foi dada tanto por si mesmo quanto pelos outros discípulos.

Pedro não é a pedra em contraste com os onze, mas em contraste com aqueles que alegam possuir a chave do conhecimento (Lc 11.52), assentar-se na cadeira de Moisés (Mt 23.1,2) e ser a semente de Abraão (Jo 8.33). A autoridade dessas pessoas foi removida. Deus escondeu o mistério do reino dos sábios e entendidos, e revelou-o às crianças (Mt 11.25,26). Pedro, um pescador galileu desprezado, está diante do Messias com os anciãos escolhidos da nova aliança. O grande Pastor reúne o remanescente de seu povo e estabelece em Israel uma nova confissão de seu nome. Jesus destaca a obra do próprio Deus para reedificar seu povo. A assembléia de Deus é sua; ele fundou novamente a cidade de Deus, restaurando suas ruínas e reedificando-as novamente (Am 9.11; At 15.17).

Paulo, também, ensina que a igreja está edificada sobre os fundamentos dos apóstolos e profetas (Ef 2.20), aos quais o mistério de Cristo foi revelado no evangelho (Ef 3.3-6).[4]

Cristo edificará sua igreja no poder de seu reino. Ele deu as chaves da autoridade do reino aos apóstolos. Jesus já os tinha enviado como mensageiros, com autoridade para ensinar, curar e expulsar demônios em seu nome (Mt 10.7,8). Eles receberam a autoridade do reino para sacudir a poeira de seus pés contra qualquer casa ou cidade que não os recebesse (Mt 10.14,15). Esse sinal de juízo preveniria essa casa ou cidade contra um destino mais terrível do que o de Sodoma e Gomorra. A autoridade de ensino das chaves capacitou os apóstolos a declararem sobre quais termos o reino dos céus estaria aberto ou fechado para homens e mulheres. As chaves abriam o reino a indivíduos, famílias ou cidades que recebessem a mensagem do evangelho, mas fechavam-no para aqueles que rejeitassem o Senhor do reino. Como eles representavam Cristo (Mt 10.40) e levavam sua mensagem, tudo o que

eles ligassem ou desligassem na terra seria ligado ou desligado no céu. Sua autoridade não formou o reino, nem criou leis. As chaves do reino não eram lacunas que deviam ser preenchidas com seus projetos. A autoridade era de Cristo. Eles anunciavam sua Palavra e pronunciavam seu juízo.

Jesus declarou o poder do reino quando disse: "As portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16.18). Na guerra, as portas podem ser fechadas como um meio de defesa ou para prender os cativos. Elas podem ser abertas para a fuga ou podem ser derrubadas pelo exército inimigo. A palavra traduzida como "prevalecer" também pode ser traduzida como "exceder em força". A figura, então, pode significar que as portas da morte não aprisionariam a igreja de Cristo. Ele arrebentaria esses portões em sua ressurreição triunfal e levaria consigo os troféus de sua graça. O significado também pode ser que as portas do inferno, como as fortificações do diabo, não ficariam de pé contra o assalto da igreja de Cristo. Mais provavelmente, contudo, a figura reflete Isaías 28.15-18. Ali, a pedra fundamental do templo é descrita como um refúgio seguro, onde as águas da morte brotam das portas do inferno, arrastando tudo em sua correnteza.[5] Na tempestade final de rebelião e juízo, quando as águas rolarem e as montanhas forem lançadas nos mares, a cidade de Deus não será abalada (Sl 46). A casa edificada sobre a rocha permanecerá (Mt 7.24-27).

Jesus veio como Senhor e como Servo para reunir seu rebanho remanescente e fazê-lo herdeiro do reino prometido (Lc 12.32), mas sua vinda trouxe divisão: "Quem não é por mim é contra mim" (Mt 12.30). Ele chama como Servo, anunciando a grande festa predita nos profetas. Ele chama como Senhor, convocando os pecadores. Aqueles que o rejeitam sentirão a dor do juízo, mas aqueles que o aceitam são suas ovelhas, seus discípulos, seus filhos. Ele os ensinará os mistérios do reino e abrirá seus olhos e ouvidos para que possam ver e ouvir suas palavras (Mc 4.11,12; Lc 8.10). Logo que os discípulos confessam Jesus abertamente como o Messias, sua igreja é mencionada. Aqueles que continuam a rejeitar Cristo como Senhor perderão sua oportunidade de ser povo de Deus. O reino será dado a uma nação que produzirá seus frutos (Mt 21.43). Os estrangeiros que peregrinam pelas estradas e pelos caminhos participarão do banquete sentados perto de Abraão, Isaque e Jacó, no reino, mas aqueles que rejeitaram o Rei serão lançados fora (Lc 13.24-30). O reino veio na pessoa do Rei e virá novamente, quando ele voltar.

Jesus, então, convoca a assembléia de Deus, reunindo o rebanho espalhado, de forma que haja apenas um rebanho e um Pastor (Jo 10.16). O Pai

lhe deu o seu rebanho (Jo 10.27-29; 17.2,6,9), sobre o qual repousa o favor de Deus, como cantaram os anjos do Natal (Lc 2.14). Eles estão seguros na mão de Deus, e também pertencem ao Filho, e por isso estão seguros para sempre (Jo 10.29). Como Jesus é um com o Pai, seu povo é o povo escolhido de Deus, o verdadeiro Israel de Deus.[6]

A Igreja de Cristo: o Israel de Deus

Paulo, escrevendo para crentes gentios, resume de forma eloqüente a dramática mudança efetuada pela obra de Cristo. Primeiramente os gentios estavam "sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.2). Separação de Cristo significa exclusão de todos os privilégios do povo escolhido de Deus. Sem Cristo, os gentios pagãos não pertenciam à comunidade de Israel. Eles não tinham parte nas promessas de Deus, nem pertenciam à sua aliança. Eles estavam sem esperança porque estavam sem Deus.

Mas então veio a mudança total. Aqueles que estavam afastados foram trazidos para perto por meio do sangue de Cristo. Ele fez de judeus e gentios um povo, reconciliando-os em seu corpo por meio da cruz. Judeus e gentios têm o mesmo acesso, em um Espírito, ao Pai. Os cristãos gentios não estão mais alienados da comunidade de Israel; eles agora são concidadãos com os santos judeus, inseridos na aliança de Deus, herdeiros de suas promessas, membros da família de Deus (Ef 2.19).

Os gentios se tornaram membros plenos do povo de Deus porque foram reunidos a Cristo, cuja morte é o único sacrifício expiatório tanto para judeus quanto para gentios. Como Adão representava a velha humanidade, trazendo morte a todos, assim também a nova humanidade foi criada em Cristo (Rm 5.12ss.). O pecado daqueles representados por ele é lançado em sua conta, e sua justiça é atribuída a eles: "Se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa" (Gl 3.29).

Na igreja apostólica, a controvérsia a respeito da circuncisão aconteceu somente porque ambas as partes pensavam na igreja como o verdadeiro Israel. Aqueles que exigiam que os crentes gentios fossem circuncidados obviamente pensavam que esses convertidos estavam sendo inseridos no povo de Deus. Paulo nunca negou isso. Ele nunca explicou que os cristãos estavam sendo reunidos em uma nova instituição, a igreja, e não Israel, e que a circuncisão, portanto, era inadequada. Pelo contrário, ele reivindicou para a igreja a verdadeira circuncisão de Cristo, obtida pela união com ele. Longe de

Cristo, a circuncisão era apenas uma mutilação da carne: "Porque nós é que somos a circuncisão, nós que adoramos a Deus no Espírito, e nos gloriamos em Cristo Jesus, e não confiamos na carne" (Fp 3.3).

Paulo nunca esqueceu sua linhagem, Israel segundo a carne, mas sua esperança e oração por Israel era que Israel fosse novamente enxertado em sua própria oliveira, a oliveira na qual os ramos gentios agora já produziam fruto.

Quem, então, é o herdeiro das promessas de Deus? Cristo é o filho da mulher (Gn 3.15), a semente de Abraão (Gn 12.1-3), o filho de Davi (2Sm 7.12-16). Somente ele é herdeiro por direito, pois somente ele cumpriu a aliança sem pecar. Aqueles que estão unidos a Cristo são herdeiros nele de todas as promessas de Deus. Cristo cumpre a vocação de Israel, e aqueles que estão unidos a ele são, em virtude desse fato, o novo Israel de Deus (Gl 3.29; 4.21; Rm 15.8). A etnia do novo povo é espiritual e não física, fazendo com que os vínculos sejam mais fortes e a irmandade seja mais intensa (1Pe 1.22). Os cristãos não são apenas indivíduos nascidos de novo, eles são uma família, uma "etnia espiritual", o novo povo de Deus em Cristo. Esquecer isso é podar a prática da irmandade em todas as dimensões da vida diária.

A Igreja de Cristo: morada de Deus com seu povo

No Senhor encarnado, Deus veio morar entre seu povo. O Evangelho de João identifica Cristo como o verdadeiro tabernáculo, onde a glória de Israel é revelada (Jo 1.14). O templo, de fato, teve seu lugar na história da redenção: ele representava a morada de Deus na terra. Jesus chamou o templo de "casa de meu Pai" e o purificou (Jo 2.16). Mas com Cristo veio a realidade, e o templo tornou-se uma figura obsoleta: "destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei" (Jo 2.19). Os inimigos de Jesus debocharam de sua alegação, taxando-a de absurda: o templo tinha levado quarenta e seis anos para ser construído. Mas como os discípulos estavam prestes a perceber, ele estava falando do verdadeiro templo, seu corpo, e de sua ressurreição no terceiro dia.

Que Jesus cumpriu o simbolismo do templo fica claro em sua conversa com a mulher no poço de Jacó, em Sicar. Ignorando a barreira de ódio entre judeus e samaritanos, Jesus pediu que ela lhe desse água para beber. Ele então ofereceu a ela a água do Espírito, a fonte da água viva. Quando ele demonstrou ter conhecimento de sua vida particular, ela percebeu que ele era um profeta judeu. O que dizer da controvérsia entre judeus e samaritanos? Jerusalém era o lugar correto de se adorar a Deus, ou era o Monte Gerizim, que está exatamente entre os dois povos? Jesus disse claramente que os

samaritanos não conheciam o que cultuavam, enquanto, por outro lado, "nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus" (Jo 4.22). O templo samaritano, em ruínas no topo do Monte Gerizim, não era a casa de Deus. Mas o que dizer de Jerusalém? De fato, todo o Antigo Testamento concentrou seu culto no templo de Deus em Jerusalém (Dt 12.5,11-14; Sl 87.2). O que Jesus disse? "Mulher, podes crer-me que a hora vem, quando nem neste monte nem em Jerusalém adorareis o Pai" (Jo 4.21). Além disso, havia chegado o tempo em que o Pai, que é Espírito, procura verdadeiros adoradores, que o adorem em espírito e em verdade (Jo 4.23,24).

O ensino de Jesus é que o culto não pode ser localizado? Já que Deus é Espírito onipresente, ele pode ser adorado em qualquer lugar. Mas Jesus não diz que Deus pode ser adorado *tanto* nesse monte *quanto* em Jerusalém. Ele diz o oposto: *nem* neste monte *nem* em Jerusalém. Mais adiante, Jesus anuncia uma grande mudança no tempo porvir (literalmente a "hora"). Qual é o tempo da vinda, e que já chegou? Não pode ser a hora de Deus tornar-se Espírito! Jesus não está lembrando à mulher uma verdade atemporal, mas anunciando a ela a verdade de seu tempo. No Evangelho de João, a hora da vinda é a hora da morte e da ressurreição de Cristo.[7] Essa hora muda tudo. E como Jesus já estava presente, falando com a mulher, essa hora já tinha vindo: "Eu o sou, eu que falo contigo" (Jo 4.26).

O templo e tudo o que ele representava achou total cumprimento na hora do sofrimento de Cristo na morte: "Destruí este santuário, e em três dias o reconstruirei". O altar do sacrifício tinha somente um significado: o Cordeiro de Deus tiraria o pecado do mundo. A verdadeira morada de Deus não é uma tenda feita com pele de cabra nem um templo de seda e ouro, mas a carne do Emanuel. Cristo é o sacrifício e o sacerdote, ele é a luz do santuário e do mundo. Ele é o pão da vida; ele oferece as suas e as nossas orações ao Pai como incenso diante do trono. Quando ele disse "está consumado", o véu do templo se rasgou de alto a baixo, pois ele abriu o caminho para o santo lugar por meio de seu sangue (Hb 10.19,20). A função do templo chegou ao fim com sua morte. Jesus ressuscitou e subiu ao céu; nosso grande sumo sacerdote entrou no Santo dos Santos, no próprio céu, por nós. Hebreus nos adverte de que não há repetição desse sacrifício. Um sacrifício único pelo pecado pagou o débito para sempre; uma vez no fim dos tempos, Jesus expiou o pecado pelo sacrifício de si mesmo. Jesus, o mesmo ontem, hoje e para sempre, é o profeta final, o sacerdote final e o rei final.

O que Jesus declarou à mulher não foi um culto sem templo, mas um culto no verdadeiro templo, construído por Deus, e não pelo homem. Ali, Deus, o Pai, procura o culto dessa mulher: não no topo do Monte Gerizim nem no fim do caminho poeirento que leva a Jerusalém, mas aos pés de Jesus. O culto é em espírito, isto é, no Espírito que o próprio Jesus dá, a água que não é tirada do poço. O culto também é em verdade, não a verdade em um sentido abstrato, mas a verdade em Jesus, a verdadeira revelação do Pai: "Eu sou o caminho e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim" (Jo 14.6).

A presença de Deus nos torna seu povo. A presença de Jesus constitui a igreja como seu templo, construído por pedras vivas, unidas por aquele que é a pedra eleita (1Pe 2.4-6). A própria igreja é um templo, a casa de Deus, santificada pela presença do Espírito (1Co 3.16).

A Igreja de Cristo: os discípulos de Cristo

Em Cristo, então, Deus reivindica seu povo e fica com ele. Sua vinda em verdadeira humanidade também inaugurou uma nova comunhão com o Senhor. Moisés tinha clamado por uma relação mais próxima com Deus e pôde conhecer o anjo do Senhor e ver a glória do Senhor (Êx 33.12-18). Quando Filipe fez um pedido semelhante, "mostra-nos o Pai", Jesus respondeu: "Quem vê a mim vê ao Pai". João testifica que nós vimos a glória de Deus no Cristo encarnado (Jo 1.14,18).

A resposta à oração de Moisés veio não somente quando a glória refulgiu na face de Jesus no topo do monte, mas também no barco de Pedro, na soleira das portas de Cafarnaum e numa sala em Jerusalém. Por palavras e atos, Jesus se revelou a grandes multidões, mas particularmente aos seus discípulos escolhidos. O povo de Deus tornou-se discípulo de Jesus.

Discípulos são aprendizes: são aqueles que ele recebeu do Pai e aos quais o Mestre ensina os mistérios do reino. Eles observaram seus atos atentamente e deram testemunho de seus sinais do reino. Eles o conheciam não somente por uma íntima associação, mas pela revelação do Pai.

Os discípulos também são servos do Mestre e de outros em seu nome. Jesus partiu o pão, entregou-o a eles, e eles o levaram para distribuí-lo à multidão. Apesar da confusão ocorrida quando ele pegou uma bacia para lavar os pés de seus discípulos, eles aprenderam seu exemplo.

Jesus, que chamou seus discípulos para que ficassem com ele, também os enviou como suas testemunhas.[8] O Evangelho de João fala sobre testemunhas usando a linguagem legal do Antigo Testamento. O Deus de Israel apre-

senta seu código de leis às nações e seus ídolos. Deixa-os apresentar sua questão e trazer suas testemunhas (Is 41.21,22; 43.9). "Vós sois as minhas testemunhas, diz o SENHOR, o meu servo, a quem escolhi" (Is 43.10). Jesus, a testemunha fiel (Ap 3.14), defende a causa de Deus, atestando a verdade das palavras e atos de seu Pai. Seus discípulos são chamados para dar testemunho de seu testemunho. Eles atestam seus milagres, sua morte, sua ressurreição e seu ensino, que explicou que as promessas de Deus foram cumpridas. Eles receberam o Espírito, que é tanto advogado quanto testemunha. Ele convencerá o mundo do pecado, da justiça e do juízo, e os guiará a toda verdade (Jo 16.8,13). O testemunho apostólico original, dado pelo Espírito, é encontrado no Novo Testamento. O Espírito continua a fortalecer o testemunho da igreja quando ela proclama Cristo de acordo com as Escrituras (At 5.32).

A igreja do Novo Testamento estabelece as promessas do Antigo Testamento, até mesmo quando elas são levadas para a glória celestial encontrada em Cristo. Essa glória vem com o Espírito Santo, que é enviado do trono de Cristo. Nós agora vamos considerar a igreja como a comunhão do Espírito. Ao fazer isso, nós veremos por que Paulo descreve a igreja como o corpo de Cristo, dotada de dons espirituais que enriquecem seus membros (capítulo 5).

4

A Comunhão do Espírito

Se você já visitou Israel, você deve se lembrar de quantas fotografias e *slides* você trouxe. Algumas podem ter sido desapontadoras: tristes igrejas memoriais em lugares sagrados e mercadores vendendo relíquias feitas em Taiwan. Talvez sua lembrança mais brilhante seja um culto matinal no jardim do túmulo. Apesar de ser improvável que esse seja o lugar do túmulo real, tem a vantagem de uma realidade preservada. A realidade é a emoção de toda a experiência: estar onde Jesus esteve, no Monte das Oliveiras, olhando sobre Jerusalém, ou navegar pelo mar da Galiléia. Estar ali fortaleceu sua fé? Ou a simplicidade da realidade a desafiou? A água do lago não parece poder ser usada como caminho.

Nós às vezes supomos que, se tivéssemos estado com Jesus, teria sido muito mais fácil crer nele. Que vantagem os apóstolos tiveram! Mas dois milênios já se passaram desde a manhã em que ele comeu peixe com seus discípulos à beira do lago, e os séculos se levantam como uma neblina.

Nós podemos entender o temor dos discípulos quando Jesus lhes disse que ele devia partir. Jesus os confortou, lembrando-os da fé que eles tinham em Deus, e também nele (Jo 14.1). Ele prometeu voltar, e disse que não os deixaria órfãos, pois ele viria a eles no Espírito (14.16-18). Além disso, era melhor para eles que ele partisse, para que o Espírito pudesse vir.

No Pentecoste, Jesus cumpriu sua promessa, que também era a promessa do Pai (At 1.4,5). A igreja não vive com uma memória desbotada da presença do Senhor, mas com a realidade de sua vinda no Espírito. O povo de Deus, reivindicado por Cristo no sangue da nova aliança, tornou-se a comunhão do Espírito enquanto espera a volta do Senhor.

Em seu Espírito, Deus vem para nos fazer seus e tomar-se nosso. Por um lado, Deus possui seu povo, tanto individualmente como em um corpo; por outro lado, o povo de Deus possui o Senhor. O Espírito sela essa possessão mútua. O Espírito é o selo *de Deus,* e reivindica como sua herança aqueles que foram escolhidos em Cristo antes da fundação do mundo (Ef 1.11). O Espírito é *nosso* selo também. Deus dá a seu povo um direito sobre ele como sua herança, pois o Espírito é uma garantia e uma amostra da glória que está por vir (Ef 1.13b,14).

A Bíblia fala do Espírito tanto como doador quanto como dom. Como Senhor, ele concede dons que fortalecem o corpo de Cristo, e assim nos reivindica com sua possessão. Mas nem mesmo os mais ricos dons exaurem a comunhão do Espírito. Ele também dá a si mesmo a nós: nós recebemos o Doador como Dom. Por essa razão, Paulo pode falar de nosso ser enchido com o Espírito, sobre nós "termos" o Espírito de Cristo (Rm 8.9). Se nós pensarmos no Espírito somente como nossa possessão, corremos o risco de despersonalizá-lo. Nós perdemos de vista seu senhorio se pensamos no Espírito somente como uma voltagem espiritual na qual nós nos ligamos. Por outro lado, se nós nos esquecermos de que o possuímos, perdemos de vista o mistério de seu poder em nossa vida e em nosso culto.

O Pentecoste dá acabamento à aliança de Deus com seu povo de duas formas. Primeiro, Deus reivindicou seu povo ao vir morar em seu templo de pedras vivas. Segundo, os discípulos foram dotados com o Espírito como o dom enviado pelo Pai e pelo Filho. Deus restaurou e renovou seu povo na nova aliança (Ez 36.25ss.,37). Moisés ansiava que Deus colocasse seu Espírito em todo o seu povo (Nm 11.29) e, no Pentecoste, Pedro pregou o cumprimento desse desejo e da promessa profética (Jl 2.28,29; At 2.16).

As bombas de Hiroshima nos assombraram com o espectro do poder profanado. Mas o poder demonstrado na ressurreição foi um poder doador de vida, que espalhou em todas as partes do mundo. Pedro declarou: "A este Jesus, que vós crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo" (At 2.36). O Jesus ressurreto, triunfante e glorificado, deu o Espírito em plena medida do trono do céu. Como Servo, Jesus foi ungido com o Espírito (Is 11.2; 42.1; 61.1; Mc 1.10,11); como Senhor, ele deu o Espírito (Jo 4.10,14; 7.37-39). Ele

selou a autoridade de sua ressurreição quando soprou o Espírito sobre os discípulos (Jo 20.22), mas eles deviam esperar pela promessa do Pai (Lc 24.49; At 1.4,5,8), que tinha sua própria promessa de batizá-los com o Espírito (Mt 3.11; At 1.5; 11.16).

A vinda do Espírito do Pai e do Filho

Para que o Espírito viesse, Cristo tinha que ser glorificado (Jo 7.39; *cf.* 16.7), mas o Espírito não suplantou o Filho. O Espírito não nos leva além de Cristo, mas *até* Cristo (Ef 4.4,13; Jo 16.14,15). No mistério da Trindade, o Senhor que envia o Espírito como nosso "outro Consolador" também vem a nós em Espírito (Jo 14.16,18). O Espírito de Cristo, o Filho, é o Espírito de filiação que revela o Pai, capacitando-nos a clamar "Abba", a palavra que esteve nos próprios lábios de Jesus (Rm 8.14,15; Gl 4.5-7).

No Espírito, o Pai e o Filho tomam posse da igreja. Nada da revelação passada de Deus é perdido. Por intermédio do Espírito, a igreja está unida a Cristo na comunhão de seus sofrimentos e de sua glória. A presença do Espírito é, portanto, tanto uma promessa quanto uma realização (2Co 1.22; Ef 1.14), pois no Espírito de glória, agora começamos a experimentar a bondade do Senhor, a prazerosa eternidade.

O Espírito vem realizar as promessas de Deus. Ele faz com que a igreja seja o povo de Deus, como os profetas pregaram, dando aos crentes um novo coração na nova aliança (Ez 36.25-28). Ele os reúne a Jesus Cristo, pois ninguém pode dizer "Jesus é o Senhor" a não ser pelo Espírito (1Co 12.3). A igreja é, portanto, o povo de Deus e a assembléia de Cristo, porque ela é a comunhão do Espírito. O Espírito cumpre, ele não anula a membresia no povo de Deus nem o discipulado de Cristo.

O evento do Pentecoste dramatizou o dom do Espírito e a capacitação dos discípulos. As línguas se dividiram para repousar sobre cada um, e o dom de línguas capacitou-os a participar de uma oração inspirada. Apesar disso, o vento e as chamas também eram sinais da presença de Deus. Os discípulos não somente receberam poder, eles foram cheios do Espírito Santo. O batismo com o Espírito Santo pelo fogo, e não pela água, mostrou que sua renovação e limpeza vieram do trono de Deus.

No Pentecoste, o Senhor veio tomar posse de seu povo, enchendo sua casa espiritual com sua presença. O fenômeno do Pentecoste nos faz lembrar do fogo e do vento no Sinai, e também da nuvem de glória que encheu o tabernáculo. Como os profetas tinham prometido, os louvores do Senhor subi-

ram de Jerusalém, convidando as nações para adorá-lo (Is 2.2-4; 25.6-8; 66.19-21; Sl 96.7-9; Zc 14.16). Os discípulos se maravilharam na presença do Senhor; quando eles louvaram, Deus lhes deu a fala na língua das nações. Pedro, ensinado por Jesus e cheio do Espírito, pôde proclamar o cumprimento não somente da profecia, mas de todo o propósito de Deus (At 3.18-21).

O Espírito veio sobre a comunidade cristã, reunida em Jerusalém. O evento foi público, pois marcou uma nova época na história da redenção. O batismo do Espírito no Pentecoste não foi a resposta do Senhor à realização de atos de compromisso pessoal da parte dos 120 discípulos, e o Espírito não foi dado simplesmente para capacitá-los a testemunhar somente nessa ocasião. Como o Espírito veio sobre Cristo no batismo, assim também Cristo batizou a igreja com seu Espírito no Pentecoste.[1] Os dois batismos não são idênticos: somente Jesus, o Deus-homem, possui o Espírito além da medida, e a igreja não é uma continuação da encarnação. O Espírito é o dom do Cristo assunto aos céus. A igreja, portanto, não pode ser chamada de corpo da ressurreição de Cristo. Cristo não morreu para ser ressuscitado na igreja. Entretanto, ainda que o Espírito não encarne o Filho na igreja, ele o traz à igreja em um tipo de união que somente pode ser produzida pelo próprio Espírito.

A presença do Espírito determina as características da igreja. Como a igreja é o templo do Espírito Santo, ela é santa (1Co 6.19,20; 2Co 6.16 – 7.1). A pureza cerimonial do simbolismo do Antigo Testamento encontra sua realização ética na igreja. Apesar disso, a santidade da igreja é imperfeita, e o templo do Espírito está incompleto. O Espírito que reside na igreja deve edificá-la, construindo seu próprio templo com pedras vivas (1Pe 2.5; Ef 2.21).

Além disso, a presença do Espírito une a igreja em um conjunto. Há apenas um santo templo do Senhor, um corpo de Cristo onde o Espírito habita. O Espírito une a igreja na unidade de uma vida comum. Nas cartas de Paulo, a unidade é aplicada especialmente à união de judeus e gentios (Ef 2.11-22). No poder do Espírito, a igreja foi de Jerusalém para a Judéia, Samaria e até os confins da Terra. Os gentios apresentaram seus corpos como sacrifícios vivos, realizando o serviço espiritual da nova aliança (Rm 12.1,2; 15.16). O templo de Deus não é mais local, em um monte da Judéia, mas universal, onde quer que os santos se reúnam em louvor e oração.

Ao mesmo tempo, a presença do Espírito de Cristo, embora seja um antegozo da glória, também une a igreja a Cristo em seu sofrimento e mostra-nos a glória da cruz. O Espírito que geme ansiando pela glória a ser revelada nos une a Cristo em nosso sofrimento presente. O Espírito cinge a igreja

militante para a luta até mesmo quando ele nos transporta para a certeza da esperança do retorno de Cristo.

A realidade da vinda do Espírito no Pentecoste nos leva a fazer duas perguntas: primeira, a igreja teve início no Pentecoste? Segunda, o Espírito que mora na igreja também age fora da igreja?

A igreja teve início no Pentecoste?

Essa primeira questão encontra resposta na história da redenção. O Pentecoste não criou o povo de Deus, apenas o renovou. Os judeus louvaram o Senhor em línguas gentílicas: o sinal da inclusão das nações que acompanhou a promessa de renovação de Israel em Cristo (Is 49.6). O povo rebelde de Deus tinha sido deserdado, declarado como não-povo (Os 1.9). Apesar disso, Deus, em sua misericórdia, ainda prometeu restauração e cura (Os 14.4,5). Os profetas prometeram que, de um remanescente poupado, o Senhor levantaria um Israel crente, que seguiria os passos de Abraão, circuncidado não em sua carne, mas em seu coração (Ez 36.26). Em Cristo, o verdadeiro Israel, o escolhido de Deus e o Servo fiel (Is 49.3; Rm 15.8), o povo de Deus é transformado (Is 49.6), e há esperança para os gentios (Ef 2.12,20). Como nós vimos no capítulo anterior, aqueles que estão unidos a Cristo estão unidos a Israel. Eles são a semente de Abraão (Gl 3.29), membros da comunidade de Israel, co-cidadãos dos santos, o povo da aliança de Deus (Ef 2.11-19). Se os ramos naturais da oliveira de Deus foram podados por causa da incredulidade, os ramos selvagens (os gentios) podem ser enxertados nela pela fé em Cristo (Rm 11.17-24).

Mas se uma pessoa passa a fazer parte do povo de Deus somente ao ser unida a Cristo, o que podemos dizer sobre os santos do Antigo Testamento? O Novo Testamento dá uma resposta clara. Os crentes do Antigo Testamento olhavam para a frente, para Cristo. Eles confiavam nas promessas de Deus, mencionadas pelos profetas, que compreendiam um pouco melhor o "quem" e o "quando" da salvação vindoura de Deus (1Pe 1.11).[2] O Espírito que inspira os profetas é o Espírito de Cristo. O Antigo Testamento conta a história daqueles que criam nas promessas de Deus. Hebreus nos lembra de que Moisés considerou "o opróbrio de Cristo por maiores riquezas do que os tesouros do Egito, porque contemplava o galardão" (Hb 11.26). Tal afirmação não é um anacronismo. Moisés recebeu a promessa de Deus de que outro profeta se levantaria, um profeta semelhante ao próprio Moisés, mas maior do que ele (Dt 18.18).

A relação dos santos do Antigo Testamento com o Senhor requer a presença do Espírito Santo antes do Pentecoste. Houve, é claro, episódios da presença do Espírito: o Espírito veio sobre os anciãos subordinados a Moisés, sobre Sansão e sobre Saul. Os profetas também eram possuídos pelo Espírito para proferir os oráculos de Deus. Mas a obra do Espírito não era limitada a essas visitas. O Espírito de Deus instruiu Israel no deserto (Ne 9.20) e foi afligido pelo comportamento de Israel, pois foi ele que conduziu e cuidou do povo no deserto (Is 63.10,11; At 7.51). A aliança de Deus no Sinai prometeu sua presença com seu povo, uma promessa que ele manteve por meio da presença do Espírito (Ag 2.5).

Podemos considerar tanto uma descontinuidade como uma continuidade entre o povo de Deus no Antigo e no Novo Testamento? Não se nós ignorarmos ou suprimirmos evidências de ambos os lados. Abraão, Isaque e Jacó se sentarão com Pedro, Tiago e João na festa do reino (Lc 13.28-30). A nova Jerusalém da visão de João tem os nomes dos apóstolos em suas fundações e os nomes das doze tribos de Israel em suas portas (Ap 21.12-14). Apesar disso, a mudança trazida no Pentecoste foi tão grande que os escritores do Novo Testamento podiam ver todo o Antigo Testamento como uma grande preparação. Embora os santos do Antigo Testamento esperassem em fé pela promessa, eles não a receberam. "Deus proveu coisa superior a nosso respeito, para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados" (Hb 11.40).[3]

Esse versículo dá equilíbrio ao nosso pensamento. A chave é um plano de Deus, um plano que se desenvolve de forma que sua aliança posterior e superior não invalida a anterior, nem exclui seus participantes. Em vez disso, as maiores bênçãos concedidas a nós são as mesmas bênçãos que eles viram e que receberão juntamente conosco. As duas grandes administrações do plano único de Deus são distintas em tempo e forma, mas não no propósito de Deus, nem na natureza de sua salvação, ontem, hoje e para sempre. Nós entendemos melhor a relação entre elas quando traçamos a Palavra do Espírito, que nos mostra os tesouros de Cristo na nova e na antiga administração do plano de Deus (Mt 13.52). As sombras do Antigo Testamento não são espectros enganosos, mas sombras de objetos reais, que nos capacitam a entender melhor a realidade de Cristo.

O Espírito está confinado à igreja?

A segunda questão se refere aos limites da obra do Espírito. Se o Espírito mora na igreja, ele está confinado à igreja?

Hans Küng lembra aos teólogos católicos que não foi numa igreja institucional, organizada hierarquicamente, que o Espírito entrou e capacitou.[4] Em vez disso, a igreja é criada pelo Espírito, o autor da vida, que concede o dom da fé.[5] Apesar disso, como Küng afirma, o Espírito é livre para vincular-se à Palavra e aos sacramentos.[6] O Espírito, então, vincula-se à igreja, onde os meios de graça são oferecidos e dispensados? Küng responde que o Espírito, vinculando-se à Palavra e aos sacramentos, coloca uma obrigação sobre nós, não sobre ele. Ele exige de nós fé incondicional. "Os sacramentos sem a Palavra não agem automaticamente; onde não há fé, eles não operam".[7] Nesse ponto, Küng entra na questão da compreensão *ex opere operato* dos sacramentos, tão central para a teologia sacramental da Igreja Católica Romana.[8] Certamente, vincular a graça salvadora à ministração dos sacramentos de um sacerdócio organizado e autorizado é criar um dispensário no qual a graça se torna uma mercadoria, em vez de um ato soberano do Senhor.

Por outro lado, como Regin Prenter tem dito, há uma tendência oposta que pode conduzir ao mesmo erro. O "espiritualismo" protestante evita a administração institucional da graça, mas pode repetir o erro de colocar o Espírito debaixo do controle humano: o controle, nesse caso, é individual, e não institucional. O racionalista coloca uma grade em sua janela para evitar as intrusões sobrenaturais do Espírito. Em seu mundo particular ele exige sua liberdade de escolha. O emocionalista usa a química de seus sentimentos para resumir, medir e monitorar o Espírito.

Hans Küng leva a liberdade do Espírito muito mais além. Ele declara que o Espírito não pode ser restrito pelo clero a Roma, à Igreja Católica Romana ou ao Cristianismo. Ele pergunta: "Os *cristãos* não seriam mais cautelosos, mais abertos e mais justos em seus julgamentos e atitudes em relação às grandes religiões não-cristãs do mundo se eles estivessem completamente convencidos do fato de que o Espírito Santo, que é revelado em e por meio da igreja, é o Espírito livre do Senhor de todo o mundo, que age onde lhe apraz?".[9]

Como nós vimos no capítulo 1, essa sugestão aparentemente modesta foi levada adiante pelo Vaticano II e agora tem o apoio de teólogos radicais, preparados para negar a exclusividade do Cristianismo. Será que o Espírito é livre não somente da igreja, mas também de Cristo?

De fato, o Espírito não pode ser colocado dentro de uma caixa pelos constrangimentos das instituições humanas. Ele é o Espírito Criador, soberano e onipotente, que governa todas as coisas. O Espírito não está confinado

à igreja como seu único campo de ação. O Espírito restringe a iniqüidade humana; Deus nem sempre entrega os pecadores à maldade de seu próprio coração (Rm 1.24; Mt 5.45; *cf.* Jo 16.8-11). O Espírito revela na natureza os atributos invisíveis de Deus, de forma que ninguém é deixado na ignorância (Rm 1.19,20). Mas Deus também cumpre seu propósito de graça por meio do Espírito. A fidelidade do Espírito à sua própria obra salvadora não é uma limitação de sua liberdade, mas um exercício dela. O zelo, o ciúme de Deus, que queimou contra os ídolos de Israel, ainda se inflama contra qualquer substituto de seu Filho amado no culto de suas criaturas. O Espírito Santo une a Trindade no amor infinito e mútuo do Pai pelo Filho. Ele ministra a salvação de Cristo e envia os apóstolos para declararem que não há outro nome pelo qual devamos ser salvos além de Jesus (At 4.12).

Já que a salvação está somente em Cristo, há um sentido no qual não há salvação fora da igreja de Cristo, pois aqueles que o Espírito une a Cristo são unidos a todos os outros que estão em Cristo. Quando ele faz com que Deus seja nosso Pai, ele nos torna irmãos e irmãs na família de Deus. Todos os que conhecem a salvação de Deus conhecem-na como membros do corpo de Cristo. Já que o Espírito mora na igreja e capacita a igreja com seus dons para que ela possa testemunhar, nutrir-se e adorar, a igreja pode muito bem ser chamada de mãe da fé. João Calvino fala sobre a igreja visível:

> Nós podemos aprender até mesmo do título de mãe, tamanha a sua utilidade e a necessidade que temos de conhecê-la. Já que não há outra forma pela qual possamos entrar na vida, a menos que nós sejamos convencidos por ela, nascidos dela, nutridos por seu seio, e continuamente preservados sob seus cuidados e governo até que sejamos despidos dessa carne mortal, e nos tornemos "semelhantes aos anjos".[10]

Calvino explica que "é Deus que nos inspira com fé, mas é por meio da instrumentalidade do evangelho, de acordo com a declaração de Paulo, que 'a fé vem pelo ouvir'".[11]

O chamado de Jesus nos une em sua comunidade, a comunidade do seu Espírito, onde nós servimos uns aos outros no caminho do discipulado.[12] A igreja é a morada de Deus (1Tm 3.15). A partir da igreja, o evangelho segue adiante, e aqueles que são acrescentados ao Senhor são acrescentados à companhia de seu povo (At 2.41,47; 5.14; 11.24). Eles não são acrescen-

tados ao Senhor porque foram acrescentados à igreja.[13] O corpo do crente individual e o corpo da igreja são igualmente o templo do Espírito Santo (1Co 6.19; 3.16).

Paulo enfatiza tanto a união pessoal com Cristo quanto com a comunidade do corpo de Cristo. "Assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo. Pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito" (1Co 12.12,13). Paulo diz "assim também com respeito a Cristo" porque o corpo ao qual nós nos unimos pelo batismo do Espírito é, antes de mais nada, o corpo de Cristo na cruz, e, desse modo, a igreja como seu corpo. O Espírito nos une a Cristo, e, portanto, àqueles que são de Cristo.

O Espírito não pode ser confinado à igreja mais do que o reino de Deus pode ser identificado com a igreja. O poder do Espírito cria a igreja, mas a obra do Espírito é definida por seu próprio propósito de salvação, revelado na Escritura e realizado em Jesus Cristo. Aqueles que o Espírito une a Cristo são unidos ao corpo de Cristo, uma comunidade reunida pela Palavra e marcada pelos sacramentos.

A igreja, de acordo com a Escritura, não é um clube religioso, uma associação voluntária de cristãos que pensam de forma semelhante, cultivam a amizade e se engajam em alguns projetos. Em vez disso, a igreja é a instituição de Cristo e do Espírito, formada por seu poder e governada por sua Palavra.

A presença do Espírito

Dois atributos definem o propósito do Espírito na igreja: ele é o Espírito da verdade e o Espírito da vida.

Primeiro, como o Espírito da verdade, ele confirma o testemunho do Antigo Testamento sobre Cristo. Pedro declara que a fonte da profecia do Antigo Testamento foi o Espírito de Cristo (1Pe 1.10-12). O Espírito revelou a verdade, como ela é em Cristo, aos apóstolos (1Co 2.10-16; Ef 2.20; 3.3-5; Hb 1.1; 2.3,4), fazendo-os lembrar das palavras e atos de Jesus (Jo 14.7,25,26; 15.26; 16.12-14).

O Espírito que inspirou as Escrituras ilumina a mente dos crentes para que eles possam entendê-las. Como a Bíblia vem do Espírito, a raça humana não pode controlar sua interpretação (2Pe 1.20,21). Sem o Espírito, a verdade de Deus parece tola, mas aquele que tem o Espírito julga todas as coisas à luz de todo o conselho de Deus (1Co 2.14,15; 1Jo 2.27).

Durante a Reforma, na Inglaterra, os defensores da autoridade da Igreja Católica Romana argumentaram em favor da necessidade da autoridade de um Papa infalível como um juiz em uma corte. Para resolver uma controvérsia, eles diziam, um código de leis era insuficiente. Um juiz deve interpretar a lei e apresentar um veredito. Em controvérsia religiosa, a Bíblia (e a tradição) fornece a lei, mas um juiz deve dar a sentença.[14] Os reformadores protestantes responderam esse argumento com o argumento da confissão de Westminster:

> 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 opiniões particulares, o Juiz Supremo, em cuja sentença nos devemos firmar, não pode ser outro senão o Espírito Santo falando na Escritura.[15]

Os teólogos de Westminster não se moveram do Papa para um concílio como fundamento da interpretação de autoridade da Escritura. Embora eles afirmassem que o governo da igreja deveria ser representativo, em vez de monárquico, eles tinham uma profunda preocupação. Papas, concílios e todas as outras autoridades humanas devem ser colocados no mesmo lugar: sob a Escritura.

O Espírito usa a Palavra como sua espada para convencer e santificar os crentes (Ef 6.17; Hb 4.12). Na Palavra, o Espírito fala, dando seu veredito como Juiz das questões da vida. Por essa razão, a Palavra é "mais necessária", como diz a Confissão de Westminster. Paulo assegura a Timóteo que a Palavra inspirada por Deus o equipa como um "homem de Deus" para ensinar, para repreender, para corrigir, para educar na justiça (2Tm 3.15-17). O Espírito que deu as Escrituras dá entendimento sobre elas e nos enche com a sabedoria salvadora para que possamos perceber a vontade de Deus em nossa vida (Ef 5.15-18; Cl 1.9).

Como o Livro de Atos mostra, o Espírito da verdade também direciona o testemunho da igreja ao mundo (At 5.32). O crescimento da igreja está tão intimamente ligado ao testemunho da Palavra que Lucas pode dizer que a *Palavra* crescia (At 6.7; 12.24; 19.20).

Em segundo lugar, o Espírito que possui a igreja é também o Espírito Criador, o Autor da vida. Os termos bíblicos para "espírito" são as palavras usadas para significar fôlego (heb. *rûah;* gr. *pneuma*). O Espírito de Deus é

o fôlego da vida do Criador. A natureza se renova quando o Espírito/fôlego de Deus sopra sobre ela (Sl 104.29,30). Deus é o Deus vivo, ao contrário dos ídolos mortos ou dos demônios condenados (1Co 8.4; 10.20). Adão, criado como uma pessoa à imagem de Deus, é distinto da criação animal.

A vida que o Espírito dá não é uma energia, nem mesmo uma energia divina. Nós desfrutamos da vida de Deus, nascemos do Espírito para sermos filhos de Deus quando participamos da vida ressurreta de Jesus. Imagens do Espírito (fôlego, nuvem, fogo, vento, água) serão completamente mal interpretadas se nós nos esquecermos de que elas expressam a revelação do próprio Deus. O Deus vivo não é um princípio abstrato de vida, nem uma alma cósmica incorporada na matéria. Ele não é menos pessoal que nós, mas infinitamente mais do que isso. Jesus, vivo depois da morte, soprou sobre seus discípulos e disse: "Recebam o Espírito Santo" (Jo 20.22). A vida que Jesus lhes deu era sua, não uma energia impessoal. Ele não se fundiu com eles, mas os enviou em seu nome (20.21). A vida mais abundante que ele prometeu é uma vida de comunhão pessoal, vida que experimenta a glória de sua presença (Rm 8; 1Co 2.10-15; Gl 5.22-25; 1Pe 4.14).

A presença do Espírito é agora, como no Pentecoste, uma comunidade abençoadora. Cristo removeu as obrigações externas da velha aliança; seu Espírito oferece uma unidade que nunca poderia ser alcançada por meio de estruturas externas. O vinho novo do Espírito arrebenta os odres velhos. Os profetas prometeram que Deus circuncidaria o coração de seu povo e moraria entre ele. O Espírito cumpriu essa promessa. Divisões dolorosas que têm acometido a igreja de Cristo não podem turvar a consciência que os cristãos têm de sua vida compartilhada em Cristo. Os primeiros cristãos compartilharam tanto seus bens materiais quanto seus louvores na comunhão do Espírito (At 2.42). Compartilhar a vida do Espírito levou-os a compartilhar sua vida (Rm 15.26; 2Co 8.4; Hb 13.16). Falar em desfrutar do Espírito é reconhecer que o Espírito que nos possui também é possuído por nós.

Nós agora vamos considerar nosso compartilhar dos dons do Espírito no corpo de Cristo.

5

O Dom do Espírito

As escolas estaduais americanas se esforçam para alcançar os resultados que procuram na educação. O Departamento de Educação de Kentucky definiu um desses resultados: "Os alunos demonstram estratégias positivas para alcançar desenvolvimento mental e emocional".[1] Eles devem "estabelecer objetivos para aumentar e preservar a auto-estima: planos, implementos e realizações". Nós podemos admitir que alunos que não têm problemas com a auto-estima provavelmente um dia terão, mas podemos nos espantar se eles registrarem essas proezas em um diário.

O cultivo americano da auto-estima tem suas tolices, mas o problema da baixa auto-estima é suficientemente real, e não somente entre crianças que sofrem abusos em escolas de cidadezinhas do interior.

O Espírito de Deus tem um planejamento para nos fornecer o único desenvolvimento que pode resistir no dia do juízo. Ele dá a paz *com* Deus, que vem com o colapso de uma auto-estima pecadora aos pés da cruz, e ele dá a paz *de* Deus, na qual ele nos assegura que somos filhos de Deus em Cristo.

Para apreciarmos essa obra do Espírito, precisamos pensar no Dom antes de pensarmos nos dons. Assim como os levitas do Antigo Testamento, nós temos o Senhor como nossa herança. (Nm 18.20; Dt 10.9). O salmista

abraçou a promessa: o próprio Deus é sua porção, sua alegria (Sl 16.5-11). Possuir, no Espírito, o próprio Senhor, é o selo e a fiança da glória (2Co 1.22; 5.5; *cf.* Cl 1.27).

O selo do Espírito de Deus, contudo, não nos leva para a glória. Aqui nesse mundo desordenado nós continuamos sendo a família e os servos de Deus. O Espírito de adoção de Deus nos assegura que somos uma família; os dons do Espírito de Deus nos equipam como seus servos. Nós não podemos desprezar o que somos em Cristo, mas podemos nos orgulhar somente nele, e podemos nos alegrar em servi-lo.

Parece haver um paradoxo aqui. Por um lado, o Espírito é o vento e o fogo do poder triunfante de Deus, o fôlego da ressurreição e da vida; e, por outro lado, o Espírito de glória não nos transporta imediatamente para a glória. Em vez disso, os dons do Espírito nos capacitam a servir ao Senhor, e isso em circunstâncias que podem ser humilhantes.

Como pode o poder da glória celestial equipar servos para lavar pés ou esfregar o chão?

Em sua primeira carta, Pedro responde a essa questão. Primeiro, ele afirma para a igreja toda a glória do chamado de Deus: "raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo de propriedade exclusiva de Deus" (1Pe 2.9). Bem-aventurados sois vós, ele diz, "porque sobre vós repousa o Espírito da glória e de Deus" (4.14). Mas como nós podemos experimentar essa bênção gloriosa? Sendo co-participantes dos sofrimentos de Cristo, sendo injuriados pelo seu nome (4.13,14). O Espírito de Cristo conduz a igreja pelo mesmo caminho que o Salvador trilhou, o caminho para o Gólgota. "Para isto mesmo fostes chamados, pois que também Cristo sofreu em vosso lugar, deixando-vos exemplo para seguirdes os seus passos" (2.21).

No evangelho da cruz, a graça e a glória estão juntas. Paulo aprendeu que o poder de Cristo era aperfeiçoado na fraqueza. Pedro chama a igreja para vestir a humildade como um avental, assim como Cristo vestiu seu avental, pegou sua toalha e lavou os pés dos discípulos (1Pe 5.5). Jesus fez isso sabendo quem era, de onde tinha vindo e para onde estava indo (Jo 13.3). Apesar de estar seguro desse conhecimento, ele não se deixou tomar pela defensividade do orgulho. Assim, também, o conhecimento da glória nos equipa para servir: primeiro como filhos no Filho, e depois como servos no Servo. Com as palavras "Abba, Pai!" em nossos lábios, podemos pegar a toalha como Jesus pegou.

A graça de Deus primeiro nos salva e, depois, nos equipa para o serviço. Nós entramos no reino somente como crianças, completamente dependentes de nosso Pai celestial. Nós servimos quando usamos os dons que recebemos do Espírito. Nosso ministério é, portanto, serviço humilde, e não manipulação egoísta. Todos os cristãos devem colocar seu avental para servir com humildade uns aos outros (1Pe 5.5). Pedro não está negando que exista uma diferença entre os papéis daqueles que exercem o governo e os membros da igreja, que devem reconhecer sua autoridade. Contudo, aqueles que se reúnem para o governo não são pequenos césares, que exercem domínio sobre a igreja. Eles são pastores, chamados para servir as ovelhas.

O Espírito de adoção

O Espírito Santo, como o Espírito de adoção, nos une a Cristo. Como nós somos unidos a ele, somos todos filhos de Deus, pois em Cristo não há homem ou mulher (Gl 3.28).

Nossa união com Cristo é, antes de tudo, representativa. A imagem que Paulo nos apresenta da igreja como o corpo de Cristo começa com o corpo físico de Cristo sobre a cruz. Isso se torna claro pela forma como ele fala que judeus e gentios se tornaram um corpo em Cristo. A inimizade foi abolida na carne de Cristo, pois os gentios foram unidos aos judeus pelo sangue do sacrifício de Cristo (Ef 2.13-18). Eles foram feitos "um novo homem" em Cristo. Paulo diz que eles foram reconciliados "com Deus em um corpo por meio da cruz" (Ef 2.16, NKJV).

O que significa "um corpo" nessa frase? Esse termo descreve a igreja, o "novo homem" em Cristo? Ou será que descreve o corpo de Cristo pregado na cruz? O contexto apóia ambas as interpretações. Quando Paulo pensa na igreja como corpo de Cristo, ele pensa primeiro no corpo de Cristo sobre a cruz. É porque nós estávamos unidos a ele, ao seu corpo, quando ele pagou o preço pelo pecado, que nós somos agora um corpo.

Quando a igreja de Corinto começou a divergir sobre qual líder deveria seguir, Paulo perguntou: "Está Cristo dividido? Foi Paulo crucificado em favor de vós?" (1Co 1.13). A união da igreja com Cristo é representativa: assim como Adão representou toda a humanidade, assim também Cristo representa todos aqueles que estão unidos a ele (Rm 5.15-19). Quando Cristo morreu, nós morremos; quando ele ressuscitou, nós ressuscitamos. Por isso Paulo diz que aqueles que morreram com Cristo devem mortificar o pecado em si mesmos, e aqueles que ressuscitaram com Cristo devem buscar as coisas lá do alto (Cl 3.1-5).

Segundo, nossa união com Cristo é vital. Nós estamos unidos a ele como os ramos estão unidos à videira. Quando, depois da ressurreição, Jesus soprou seu Espírito sobre seus discípulos (Jo 20.22), ele antecipou no cenáculo o que aconteceria no Pentecoste. O Espírito Santo, o Espírito de Cristo, nos uniria a ele.

A figura que Paulo apresenta do corpo de Cristo começa com seu corpo entregue na cruz e recebido como sinal e selo do sacramento (1Co 10.16,17). Ele a amplia, porém, para descrever "um novo homem" em Cristo. A relação de Cristo, o cabeça, com o corpo é comparada à união de um marido com sua esposa em "um corpo" no casamento (1Co 11.3; Ef 5.28-32). Em 1 Coríntios 12, a "cabeça" não é identificada com Cristo em distinção ao tronco e membros do corpo, pois a cabeça é vista como um "membro" do corpo (12.21), juntamente com os olhos, as orelhas e o nariz. Paulo nunca pensou em Cristo como uma cabeça que precisa de um corpo.[2] A igreja como "um novo homem" em Cristo não é idêntica a Cristo, mas está, por meio do Espírito, em união vital com Cristo.

A união com Cristo, tão representativa quanto vital, é selada pela presença e obra do Espírito de Cristo em seu povo. Pelos frutos de sua graça (Gl 5.22,23), o Espírito nos conduz a Deus o Pai e nos une como filhos de Deus. O amor de Deus, derramado abundantemente em nossos corações pelo Espírito, encontra expressão no amor ardente que devemos ter uns pelos outros (Rm 5.5; 1Jo 3). Dessa forma, a paz também é um fruto do Espírito, e a paz de nossa reconciliação com Deus traz a paz de uns com os outros. Essas graças de que nós desfrutamos nos unem com outros crentes: a alegria e a esperança cristãs são contagiosas.

Nós podemos distinguir as diversas graças ou frutos do Espírito, provas de nossa filiação, dos dons do Espírito, que nos equipam para o serviço. As graças do Espírito, por um lado, nos tornam semelhantes a Cristo e uns aos outros à medida que crescemos em fé, esperança e amor. Os dons do Espírito, por outro lado, nos diferenciam uns dos outros, qualificando-nos para ministérios distintos no serviço de Cristo. Já que o uso de dons individuais caracteriza nosso chamado para o serviço de Cristo, nós temos o desejo de identificá-los. Apesar disso, nosso interesse nos dons contrasta com a antiga ênfase puritana sobre os frutos. Os puritanos focalizavam o *objetivo* almejado pelo ministério dos dons: santidade, o fruto do Espírito.

A santidade é o objetivo do desenvolvimento da igreja como o corpo de Cristo (Ef 4.15). Nós devemos crescer juntos para a plena maturidade de

Cristo. Nós sabemos que, quando o Senhor vier, seremos semelhantes a ele (1Jo 2). Por essa razão, talvez, os cristãos evangélicos tenham desvalorizado a transformação que o Senhor procura agora, antes de sua vinda. Paulo trabalhou noite e dia para apresentar a igreja como uma virgem pura a Cristo (2Co 11.2). Ele não limitou sua obra à salvação das almas, na confiança de que o Senhor terminaria a santificação de sua igreja quando a trombeta soar. Em vez disso, sua oração e trabalho pelos crentes de Tessalônica foram para que o seu coração fosse "confirmado em santidade, isento de culpa, na presença de nosso Deus e Pai, na vinda de nosso Senhor Jesus, com todos os seus santos" (1Ts 3.13).

Ninguém trabalhou mais intensivamente do que Paulo para evangelizar e plantar igrejas, mas suas descrições da igreja focalizavam cada vez mais não o crescimento numérico, mas o crescimento em santidade, esperando pelo dia do Senhor.[3]

O Espírito de mordomia

A igreja, então, cresce para se tornar cada vez mais semelhante a Cristo por meio da obra transformadora do Espírito de adoção. O Espírito que nos assegura de nossa comunhão com o Senhor é o mesmo Espírito de mordomia que nos equipa para servi-lo. Nós somos mordomos dos dons que ele nos concede. O serviço da igreja tem três objetivos: servir a Deus em adoração, serviço mútuo em nutrição, servir ao mundo em missão. Nós vamos tratar de cada um desses objetivos mais adiante, pois muitas das questões que confrontam a igreja contemporânea têm a ver com a forma pela qual nós prestamos culto, o que significa o crescimento cristão, e qual é a missão da igreja hoje (veja capítulos 9 a 11).

Como nós servimos na igreja de Cristo, nossos dons individuais determinam nosso chamado específico. Quando o apóstolo Paulo diz "pela graça que me foi dada digo..." (Rm 12.3), ele quer dizer que "pela graça que me foi outorgada por Deus, para que eu seja ministro de Cristo entre os gentios..." (Rm 15.15,16).

A posse dos dons para serviço na igreja de Cristo constitui um chamado para seu uso. Nós não devemos embrulhar nossos dons em um guardanapo e enterrá-los (Lc 19.20). Os mordomos (servos administradores) devem ser fiéis. Nós usamos nossos dons para servir a Deus, e não para nos promover, atrair a admiração de terceiros, ou mesmo para encontrar satisfação e realização. Nós não podemos exigir que o Senhor forneça precisamente a relação

à qual nossos dons possam ser ligados. Nosso primeiro objetivo é conservar o serviço que já foi feito, e só então encontrar a melhor forma de usarmos nossos dons. De fato, o Senhor que nos chama fornecerá oportunidades para o uso dos dons que ele concede. Paulo viu portas abertas para o testemunho do evangelho e convocou os cristãos para que fizessem o mesmo, "remindo o tempo" para aproveitar as oportunidades que Deus estava abrindo (Ef 5.16). Mas Paulo não desdenhou fazer tendas quando serviu a Deus em missão.

No desenvolvimento da obra do Espírito, nós não podemos separar claramente os dons naturais dos dons sobrenaturais. Ambos procedem do Espírito Criador. Há uma diferença entre as habilidades que desenvolvemos desde a infância e os novos dons que nos surpreendem no serviço. Apesar disso, nossos dons espirituais geralmente são formas renovadas e fortalecidas de nossos dons naturais. Quando a pregação de Agostinho nos conduz à manjedoura do pequeno Jesus, sua unção o leva além de sua eloqüência na retórica latina. O Espírito tocou tanto sua natureza quanto sua nutrição. Martyn Lloyd-Jones certa vez observou que não é difícil para um pregador distingüir entre a mera eloqüência no púlpito e a unção espiritual. A primeira enaltece o pregador; a segunda o humilha no pó.

Os cristãos não podem ativar um dom espiritual simplesmente ligando algum tipo de chave interior. Nós buscamos a glória de Deus, e não nossa própria glória, confiando no Espírito para nos capacitar a falar e agir. Já que tudo é dele, nada há que o Espírito não possa usar. Desejar agradar ao Senhor esclarece nosso propósito. Nós descobrimos os dons com os quais ele nos supre e honestamente oramos pedindo dons maiores não para enaltecer nosso papel, mas para nos engajarmos no trabalho – alcançar o próximo, ensinar uma criança, alimentar os famintos, aconselhar os confusos, corrigir os errados, salvar um casamento, e apoiar ou até mesmo fazer amizade com um líder.

As prioridades do reino determinam nosso uso dos dons do Espírito. O Espírito está conosco porque nós estamos nos últimos dias (At 2.17; 3.24; 1Pe 1.10-12). Cristo venceu Satanás e enviou o Espírito de seu trono para completar na terra o que ele já realizou no céu. Além de nos permitir experimentar o céu, o Espírito traz o poder da ressurreição de Cristo, de forma que nós podemos resistir ao mal, suportar o sofrimento, e esperar pela vinda do Senhor.

O objetivo dos dons não é promover relaxamento e felicidade. Essas bênçãos estão reservadas para o mundo porvir. De fato, há largura em nossa mordomia, mas nós devemos fazer tudo para a glória de Deus (Cl 3.17). Nós

desfrutamos de uma liberdade ampla em nossa vida diária, sabendo que Cristo faz novas todas as coisas. Nosso Senhor, o segundo Adão, cumpriu a missão de Adão,[4] libertando-nos para servi-lo em missões culturais. A extensão de nosso chamado, contudo, não deve nos impedir de enxergar a emergência da situação na qual o Espírito veio. O Espírito agora nos dá uma espada, a Palavra de Deus, e nos equipa com a armadura que nos protegerá na batalha contra os poderes das trevas (Ef 6.10-18). A Grande Comissão não é um tema flutuante para missão em uma longa parada de triunfos culturais, ela é a ordem que o Senhor dá à sua igreja para que marche. O Senhor da seara nos chama para chamarmos mais trabalhadores para a sua seara. Ele envia mais trabalhadores, mas ele nos incentiva a orar e nos envia. A missão primária da igreja é fazer discípulos, e os dons do Espírito são dirigidos a essa missão.

A sabedoria do Espírito nos capacita a discernir os tempos (2Co 6.2), a esperar a vinda do Senhor e a nos reunirmos e nos prepararmos para encontrá-lo (1Ts 1.10; 3.13; 4.13-18; Tt 2.13; Cl 1.28,29; 4.12). A sabedoria cria oportunidades até mesmo nos dias maus (Ef 5.15). A igreja no Espírito não pode depender de oportunidades espontâneas, mas deve ter uma posição de vanguarda, procurando os momentos dados por Deus para crescer em fé. Algumas oportunidades são vastas e evidentes: as surpreendentes mudanças na Europa oriental, por exemplo. Outras são vastas, mas não tão evidentes: a erosão da confiança na mente moderna. Outras oportunidades são pessoais e imediatas: ocasiões diárias para confessar o nome de Cristo e testemunhar de sua graça.

Reconhecer os momentos e estações trazidas pelo Espírito requer atenção e realismo – o oposto do estupor ébrio e da alucinação. Por essa razão os apóstolos nos chamam à sobriedade (1Ts 5.6,8; 1Pe 1.13; 4.7; 5.8; Rm 12.3; Ef 5.18).

É no reino espiritual de Cristo que nossos dons funcionam. Quando isso é esquecido, os dons do reino são ignorados ou usados com abuso. O governador romano Pilatos perguntou a Jesus se ele era o rei dos judeus. Ele deve ter feito essa pergunta de forma zombeteira, talvez quase piedosa. O que teria feito aquele, assim chamado rei, que deixou seus súditos irados a ponto de entregá-lo aos odiados romanos? Em sua resposta, Jesus declara a natureza de seu reino, de seu povo e de sua igreja: "O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus ministros se empenhariam por mim, para que eu não fosse entregue aos judeus, mas o meu reino não é daqui" (Jo 18.36). O reino de Cristo é do céu. Esse reino não foi estabelecido por guerras aqui

na terra. Maomé lançou sua *jihad* com a espada; Jesus recusou-se a pegar em espadas e não permitiu que seus discípulos fizessem isso em seu nome. Ele recusou até mesmo as espadas dos anjos, pois ele poderia ter convocado doze legiões de anjos (Mt 26.53). Apesar de ter recusado a espada, Jesus não recusou o poder. Até mesmo um mundo cínico, que mede o poder em megatons, vê as convicções na mente das pessoas derrubando muros de opressão. O colapso do Comunismo soviético demonstrou esse fato uma vez mais. Apesar disso o vento do Espírito não é o poder de uma ideologia, mas o mais profundo poder do Criador que renova todas as coisas.

Os inimigos do apóstolo Paulo o acusaram de fraqueza, instabilidade e hesitação. Eles diziam que Paulo não era um apóstolo verdadeiro, mas um intruso desqualificado e desautorizado que tinha uma posição tão inferior que tinha até medo de pedir pagamento por suas atividades. Paulo respondia que seu ministério não estava em suas habilidades como orador, em suas técnicas como administrador ou em sua linhagem como fariseu. Ele era fraco de uma forma que eles não podiam entender. Eles perderam o ponto. Medido por seus padrões, Paulo era extremamente qualificado: um rabi rigorosamente treinado que havia sido comissionado pelo Senhor ressurreto. Porém, medido por seus próprios valores, Paulo reputava como esterco tudo o que tinha algum valor. Ele conhecia sua própria fraqueza, mas se gloriava nela, pois ele tinha aprendido a depender do poder do Espírito (2Co 10.3-5).

No Espírito, Paulo usava a armadura de Deus, equipado para enfrentar o diabo e todos os poderes das trevas (Ef 6.11-17). Na defesa ele era invencível, no ataque era irresistível, empunhando armas poderosas além de todos os superlativos. Nenhuma torre de orgulho pode resistir ao assalto do Espírito. Os profetas de Deus foram colocados sobre os reinos (Jr 1.10; 18.7), pronunciando sentenças contra Tiro e Babilônia. A descrição que Tolkien faz da destruição da torre de Barad-dûr, no clímax de sua trilogia *O Senhor dos Anéis,* comoveu muitos leitores de ficção com uma percepção inquieta: há no mundo um poder maior do que o poder máximo do mal. A História se move para a consumação de Deus, e seu Espírito controla o resultado.

O ministério na igreja de Cristo deve ser governado pela sabedoria do Espírito, sabedoria vista no louvor e infiltrada na Escritura, sabedoria que busca a glória de Deus, sabedoria que se alegra na fraqueza.

O rápido crescimento de algumas igrejas americanas tem provocado um perigo mortal: não que a igreja possa ser sobrecarregada pelos novos convertidos, mas que a igreja pode ser secularizada por fascinação pelos méto-

dos de crescimento. Jesus prometeu uma colheita abundante. O que é pequeno pode ser bonito, mas pequenez não é garantia de espiritualidade. Muitos líderes eclesiásticos, porém, aprenderão a duras penas que o tamanho também não impressiona o Espírito Santo. O grande recurso na edificação da igreja de Cristo é o dom de seu Espírito. A grande questão diante da igreja é: "Qual é a melhor forma de nós buscarmos a bênção do Espírito ao receber e usar seus dons?". A resposta a essa questão central não é uma questão de técnica, mas de fé e oração. A menos que a igreja busque a santidade, a menos que ela atente para a vontade revelada de Deus e para os tesouros do calvário acima de tudo o mais, o crescimento edificará apenas campanários para o bronze que soa e o címbalo que retine.

O enchimento do Espírito

"Enchei-vos do Espírito", diz Paulo aos efésios (Ef 5.18).[5] Ele constantemente convoca os crentes à sobriedade e à exuberância, que marcam a presença e a obra do Espírito.

Como John Stott observa, o Novo Testamento não contém uma ordem para que os crentes sejam batizados com o Espírito, pois o batismo com o Espírito é a bênção inicial da renovação e pureza do Espírito, é a realidade da qual a água do sacramento do batismo é o sinal.[6] Como Paulo fala aos romanos, todos os cristãos possuem o Espírito, caso contrário eles não são cristãos de verdade (Rm 8.9). No Pentecoste, todos os discípulos foram batizados com o Espírito. Esse batismo e esse enchimento marcaram o dom do Espírito por parte do trono glorioso de Cristo. Essa dádiva do Espírito cumpriu a promessa do Pai e selou a nova aliança. O batismo com o Espírito não foi um episódio no crescimento espiritual dos discípulos que nós devemos imitar, mas o começo de uma nova época na história da redenção.

Nós não devemos fazer uso da figura de "enchimento" na qual imaginamos o Espírito como um líquido ou como uma força, e não como uma pessoa. Nós não devemos supor que os discípulos tenham sido cheios no Pentecoste e depois foram um pouco esvaziados em Atos 4 e precisaram completar-se.

O que o enchimento com o Espírito descreve é a dádiva de poder e bênção que acompanha a renovação provocada pela própria presença de Deus. O fato de que o Senhor está com seu filho em um momento de forma nenhuma diminui o novo sentido em que ele pode estar com esse filho um pouco depois. O enchimento, nós devemos nos lembrar, é aplicado não somente ao Espírito.

Cristo, que enche todas as coisas com seu poder e domínio, também enche sua igreja em um sentido pessoal por sua presença, de forma que a igreja é seu corpo, a plenitude daquele que enche todas as coisas (Ef 1.23). A igreja, ao se tornar madura, atinge "a medida da estatura da plenitude de Cristo" (Ef 4.10,13). Paulo ora para que a igreja conheça o amor de Cristo para que ela "seja tomada de toda a plenitude de Deus" (Ef 3.19). Se nós separarmos o enchimento do Espírito do enchimento de Cristo e do enchimento de Deus, nós certamente vamos pensar no Espírito de forma impessoal. Isso acontece porque o Espírito revela o Pai e o Filho, mais do que a si mesmo. Ser cheio com o Espírito é ser cheio com Cristo, conhecer o Salvador e seu amor. Ser cheio com o Espírito é conhecer o amor de Deus quando o Espírito o derrama em nosso coração (Rm 5.5). Ser cheio com o Espírito é ter íntima comunhão com Deus, que nos capacita a clamar: "Abba, Pai!" (Rm 8.15,16).

A doutrina bíblica da igreja começa com a obra salvadora de Deus o Pai, do Filho e do Espírito. Baseados nisso, nós podemos considerar as características da igreja, seu serviço a Deus e à humanidade, e como sua estrutura se relaciona com outras organizações deste mundo. Por causa dessas questões tão debatidas, o ensino da Escritura se apresenta como uma bússola nas tormentas marítimas de nossa época.

6

"Creio... na Santa Igreja Universal"

A igreja deve ser *crida*? O Credo Apostólico não afirma que nós cremos *na* igreja da mesma forma que nós cremos em Deus Pai, em Jesus Cristo e no Espírito Santo. Apesar disso nós devemos crer na igreja universal, isto é, a igreja em si mesma é um assunto da fé cristã.

Por que isso é assim? Porque, como nós já vimos, a igreja é criação de Deus, não simplesmente uma instituição humana. Ela é diferente, até mesmo estranha. A fantasia favorita da ficção científica é a realidade da igreja: seus membros são alienígenas, muito embora não tenham orelhas pontudas. Sua casa astral não fica nesse planeta, mas no próprio céu de Deus. Não é de se surpreender que os sociólogos achem que a igreja é um grande mistério. Até mesmo os cristãos encontram grande dificuldade em descrever a igreja. Lutero alegava que até uma garota de sete anos sabe o que é a igreja, mas ele teve que escrever milhares de palavras para explicar o que ela entendia. A igreja é diferente porque ela é a família renascida de Deus, a assembléia e corpo de Cristo, a morada do Espírito.

Como nós podemos descrever a igreja? Uma abordagem possível é a utilização de figuras bíblicas. A igreja é o corpo de Cristo, a morada de Deus, o templo do Espírito. Paul Minear encontrou noventa e seis figuras e analogias que são aplicadas à igreja no Novo Testamento.[1] Algumas figuras se tornaram

metáforas importantes, formando a compreensão da igreja. A figura do corpo de Cristo tem sido usada para desenvolver uma visão sacramentalista da igreja, isto é, a visão de que a própria igreja é um sacramento, em continuação à encarnação. Usando a mesma imagem, os liberais, que negam a ressurreição física de Cristo, afirmam que Jesus ressurgiu dos mortos somente de forma metafórica, isto é, ele ressuscitou em seu corpo, a igreja. Portanto, vemos que até mesmo uma figura usada nas Escrituras pode causar erros entre nós, se observada fora de seu contexto. Nenhuma imagem abrange o conteúdo de todas as outras, nem incorpora todas as afirmações não-figurativas da Bíblia.[2]

O Credo Niceno define os atributos da igreja como "única, santa, católica e apostólica". A *Confissão de Westminster* usa o contraste entre visível e invisível. Outras distinções também foram feitas: local e universal, militante e triunfante, organização e organismo. Quando os reformadores, acusados de cisma, encararam a questão crucial das *marcas* da igreja, eles mencionaram a Palavra e os sacramentos (administrados com disciplina) como marcas da verdadeira igreja de Cristo.

Para evitar confusão entre essas várias perspectivas da igreja, nós precisamos nos concentrar sobre o evangelho apostólico, pelo qual a igreja do Novo Testamento foi fundada. A verdade salvadora do evangelho deve ser crida e proclamada às nações. O evangelho também deve ser vivido, pois a santidade, não menos que a verdade, caracteriza a obra do Espírito. Essa crença, proclamada e vivida, acontece dentro da comunidade. Aqueles que estão em Cristo são unidos uns aos outros em um organismo. Há uma ordem santa e espiritual para a comunidade de Deus. Ela não é formada como outras organizações, mas como uma colônia do céu, um povo peregrino, peregrinando até o dia do retorno de Cristo.

Ver a igreja em termos do evangelho nos ajuda a ver como as várias descrições se juntam. A igreja é *apostólica,* porque ela está fundamentada sobre o evangelho dos apóstolos e é chamada para cumprir a missão dos apóstolos. A *santidade* da igreja significa que a vida, tanto quanto a verdade, caracteriza a igreja de Cristo. O comportamento dos cristãos no mundo deve ser suficientemente caracterizado para causar admiração, curiosidade ou hostilidade ameaçadora (1Pe 2.12; 3.16; Jo 15.18). A *unidade* da igreja requer uma nova comunidade, unida em fé e vida comuns. O caráter *católico* da igreja decorre do fato de que a igreja é uma colônia do céu. Ela não pode se conformar às castas e aos objetivos sectaristas que dividem um mundo caído, pois ela é o começo da nova humanidade em Cristo.

A definição celestial da igreja explica os contrastes de sua existência no tempo (*militante/triunfante*), no espaço (*local/universal*) e as perspectivas terrena e celestial (*visível/invisível*). A distinção entre a igreja como *organização* e *organismo* descreve como a igreja deve viver tanto no ardor quanto na ordem do Espírito.

A igreja apostólica

As marcas da igreja, como desenvolvidas durante a Reforma Protestante, estão centralizadas na igreja como *apostólica*. Jesus escolheu os doze para serem seus apóstolos (Lc 6.13; Mt 10.2; Mc 3.16).[3] Eles foram chamados para ficar com ele, de forma que pudessem ser suas testemunhas, atestando suas palavras e obras.[4] Eles também foram enviados em seu nome, primeiro às cidades da Galiléia, e depois para toda a Judéia e Samaria, até os confins da terra (Mt 10.5; 28.19,20). Aqueles que recebiam os apóstolos de Cristo recebiam o próprio Cristo, e aqueles que rejeitavam os apóstolos também rejeitavam aquele que os havia enviado (Mt 10.40; *cf.* 20.21-23).

Jesus fez da confissão de Pedro a rocha da fundação de sua igreja. Ele recebeu, juntamente com os demais discípulos, a autoridade das chaves do reino dos céus. A ampla descrição do poder das chaves em Mateus 16 é aplicada à prática em Mateus 18. Qualquer pessoa que não se submeter à disciplina da igreja deve ser "impedida" – deve ser declarada como um gentio ou publicano, fora da companhia do reino. Jesus estende o poder das chaves a situações posteriores na igreja, onde dois ou três estão reunidos para julgar a ofensa cometida contra um irmão (Mt 18.19). O uso das chaves não deve ser limitado aos doze, mas é uma autoridade possuída pela igreja de Cristo.[5] Apesar disso, Pedro e os demais usaram as chaves com uma autoridade distinta. O fundamento da casa de Deus não é colocado indefinidamente, como o asfaltamento de uma rodovia, mas foi posto de uma vez por todas. Jesus Cristo deu essa autoridade àqueles que foram suas testemunhas originais, e enviou-os em seu nome para declarar seus termos para a entrada no reino. O chamado dos apóstolos remonta, em certa medida, à função do *šālîah* na lei judaica.[6] Um *šālîah* era comissionado para representar seu patrão em um assunto específico. Os apóstolos representaram Cristo e agiram em seu nome. Aqueles que os recebiam acolhiam o próprio Cristo, e aqueles que não os acolhiam rejeitavam o próprio Cristo (Mt 10.40). Apesar disso, os apóstolos não tinham o poder de negociar os termos do evangelho. Eles eram portadores da Palavra, da

mensagem e da autoridade *de Cristo.* Além disso, a mais forte afirmação de sua autoridade é também sua limitação. Aqueles que os recebem recebem Cristo, e aqueles que recebem Cristo recebem o Pai (Mt 10.40). Jesus não anunciou sua própria mensagem, mas as palavras que recebeu do Pai (Jo 7.16; 8.26,38).

A igreja é apostólica porque está edificada sobre o fundamento dos apóstolos. Mudando a expressão, mas não o sentido, Paulo fala que existe apenas um fundamento, Jesus Cristo. Outros mestres podem edificar sobre esse fundamento com mármore e ouro refinado, ou somente com madeira, mas não podem lançar outro fundamento (1Co 3.11). A missão apostólica era edificar sobre o fundamento lançado pelo próprio Cristo.

A função dos apóstolos foi única e irrepetível: eles receberam a revelação, que é o sentido e a mensagem da igreja. Paulo fundamenta sua autoridade nessa revelação (Ef 2.20; 3.2-7). No Espírito os apóstolos foram escolhidos (At 1.2); por meio do Espírito eles se lembraram das palavras e atos de Cristo (Jo 14.26; At 10.41) e por meio do Espírito eles receberam a completa revelação do Cristo ressurreto (Jo 15.26,27; 16.13-15).

A autoridade que fundamentou a obra dos apóstolos foi selada pelas obras poderosas que eles realizaram em nome de Jesus. Jesus restaurou uma menina à vida com as palavras "*Talitha koum!*" ("Menina, levante-se!" – Mc 5.41); Pedro, depois de orar ao Senhor, ordenou à viúva falecida: "*Tabitha koum*!" ("Tabitha, levante-se!" – At 9.40). Os sinais, maravilhas e obras poderosas que acompanharam o ministério de Paulo em Corinto foram sinais de seu apostolado (2Co 12.12). Ele tinha que lembrar à igreja de Corinto, orgulhosa de seus dons carismáticos, que foi por meio de seu ministério que eles receberam esses dons. Foi por "sinais, prodígios e vários milagres e por distribuição do Espírito Santo, segundo a sua vontade" (Hb 2.4), que Deus autenticou o testemunho apostólico das palavras do Senhor.

A igreja preservou o evangelho dos apóstolos através dos séculos e ao redor do globo. O que ela possui não é nem uma memória do evangelho santificada na tradição nem um novo evangelho, apropriado a uma época posterior, gravado nas palavras inspiradas do Novo Testamento. Paulo entregou à igreja de Corinto o que ele tinha recebido: "que Cristo morreu por nossos pecados de acordo com as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia de acordo com as Escrituras" (1Co 15.1-4). Paulo faz com que os coríntios se lembrem de sua mensagem, tomando o cuidado de registrar para eles o evangelho que ele pregou. "Sua preocupação é que a igreja

mantenha a tradição *nas palavras que ele tinha pregado,* e por essa razão ele repete essas palavras em um texto escrito.[7]

Paulo ensina que os apóstolos do Novo Testamento e os profetas são o fundamento da igreja porque eles receberam pela revelação o mistério do evangelho. O que não tinha sido conhecido em outras gerações agora foi "revelado pelo Espírito aos santos apóstolos e profetas de Deus" (Ef 3.5). Escrevendo com essa certeza, Paulo espera que suas cartas sejam lidas nas igrejas juntamente com os escritos dos profetas do Antigo Testamento, cujas palavras eles aceitavam (Cl 4.16; 1Ts 5.17; *cf.* Ap 1.3).[8] O ensino dos apóstolos está no mesmo nível do ensino dos profetas do Antigo Testamento, que possuem autoridade canônica. Os escritos de Paulo podem ser classificados com as outras Escrituras, isto é, o Antigo Testamento (2Pe 3.2).[9] A igreja não é a fonte da revelação divina dada aos apóstolos (Gl 1.1,6-9). A revelação do Novo Testamento é parte da obra de Cristo por meio do Espírito, é o fundamento apostólico sobre o qual Cristo edifica sua igreja. O testemunho do evangelho que Cristo dá mediante os apóstolos não é repetido e seu testemunho escrito não pode ser alterado. O final do Livro de Apocalipse se aplica igualmente a todos os escritos canônicos dos apóstolos (Ap 22.18,19).

O reconhecimento da autoridade apostólica dá coerência ao testemunho da igreja primitiva. Os Pais da Igreja recorreram à unidade do ensino dos apóstolos em oposição às muitas variedades de Gnosticismo. No próprio Novo Testamento, a similaridade entre os escritos de Pedro e Paulo é impressionante. Embora Pedro conhecesse Jesus intimamente, ele não apresenta suas reflexões pessoais, mas a tradição apostólica. Ele fala sobre os sofrimentos de Cristo e a glória do porvir (1Pe 1.11; Lc 24.44-49; At 17.2,3).

Comprometer a autoridade da Escritura é destruir o fundamento apostólico da igreja. Quando a integridade da Escritura é minada e o Novo Testamento é visto como contendo várias teologias contraditórias, então o Cristianismo pode ser definido pela história eclesiástica.[10] O comprometimento acontece pelo acréscimo à Escritura ou pela subtração dela. Hans Küng observou uma grande diferença entre os reformadores e a teologia católica romana: onde os reformadores exigiam "ou... ou", os católicos ofereciam "tanto... quanto".[11] Para Lutero, a salvação é decorrente da fé somente, pela graça somente, pela autoridade da Escritura somente. Em cada ponto crucial, o Concílio de Trento acrescentou um *e:* fé *e* obras, graça *e* mérito, Escritura *e* tradição.

Mas a tradição não precede a Escritura do Novo Testamento? A igreja não herdou tanto uma quanto outra?

Para certificar a legitimidade do ensino ortodoxo, os Pais da Igreja primitiva apelaram à ligação próxima entre os bispos e os apóstolos. No século 2º, quando a igreja lutava contra a heresia gnóstica, houve um forte incentivo a que se apelasse ao testemunho oral. Os gnósticos torciam as Escrituras segundo seus próprios propósitos, e tinham seus próprios "Evangelhos" e "Atos", para os quais eles reivindicavam autoridade apostólica. Portanto, os Pais ortodoxos encontravam apoio para sua causa na continuidade do ensino apostólico em nível local. O argumento parecia particularmente persuasivo no século 2º, quando a longa vida de um bispo como Policarpo de Esmirna (d.165 d.C.) trazia os dias dos apóstolos quase a uma memória viva. Contudo, até mesmo nessa época houve a necessidade de se relacionar vários bispos em Roma para vincular Eleutério, o bispo titular, aos apóstolos.[12] Claramente, o comprimento da lista de sucessão de bispos atenuava a força da alegação de uma tradição apostólica sem manchas, e outra garantia precisava ser encontrada. Irineu encontrou essa garantia na graça da ordenação, o dom da verdade garantida concedida aos presbíteros e bispos.[13] Mais tarde, com o surgimento dos bispos heréticos, a alegação de autoridade garantida foi atribuída ao bispo de Roma. A doutrina da sucessão apostólica no Papa deu à tradição uma fonte de autoridade, mas não levou em conta o chamado dos apóstolos. Nenhum bispo posterior da igreja podia preencher os requisitos para o apostolado apresentados por ocasião da escolha de Matias (At 1.21,22). Nenhum Papa poderia alegar ter visto o Senhor ressuscitado. Hans Küng observa: "Como testemunhas e mensageiros diretos do Senhor, os apóstolos não podiam ter sucessores... o apostolado no sentido do ministério original e fundamental das primeiras testemunhas e mensageiros morreu quando morreu o último apóstolo".[14] Paulo fala de si mesmo como o último apóstolo, não no sentido de demérito confessado, mas como o apóstolo dos gentios, trazendo toda a história da redenção ao clímax predito pela convocação que o Senhor faz às nações.[15] O testemunho apostólico inspirado, dado no Novo Testamento, é suficiente e final.

Os apóstolos foram enviados para levar o evangelho e para ensiná-lo. Paulo, profundamente consciente de seu chamado como apóstolo dos gentios, foi um missionário lançador de fundamentos. Ele viajou até o limite Oeste do Império Romano para lançar fundamentos que seriam aproveitados por construtores que viriam mais tarde (1Co 3.10; Rm 15.20,21). Outros

missionários foram chamados evangelistas, e às vezes até de apóstolos, porque eles foram "enviados" como portadores do evangelho. Mas esses evangelistas não possuíam a autoridade apostólica de Paulo e dos doze.[16]

Em Atos, Lucas caracteriza o papel fundamental dos apóstolos. Ele descreve a escolha de Matias para completar o número dos doze (At 1.26) e mostra a liderança exercida pelos apóstolos quando as igrejas eram estabelecidas (*e.g.*, At 2.42). Apesar disso, ele também usa o termo para descrever missionários (At 14.14). Paulo, também, usa o termo "apóstolo" não somente em um sentido técnico e restrito (Gl 1.1,17; Rm 1.1; 11.13; 1Co 15.9; Ef 2.20; 3.5; 1Tm 2.7),[17] mas também em um sentido mais geral, para identificar os companheiros dos missionários (Rm 16.7) e emissários das igrejas (2Co 8.23; Fp 2.25). Eles são seus colaboradores, irrigando onde ele havia plantado, edificando onde ele, como um mestre-de-obras, havia lançado os alicerces (1Co 3.5-15).[18]

A igreja é apostólica porque ela está fundamentada sobre o ensino dos apóstolos, e também por causa de sua missão, atribuída na Grande Comissão, de ser a portadora do evangelho. O evangelho é um depósito de verdade, mas não um depósito a ser embrulhado e guardado em segurança. Embora a Reforma tenha compreendido muito bem a teologia de Paulo, alguns reformadores deixaram de lado sua visão missionária, convencidos de que o apóstolo havia terminado seu trabalho. No século 18, os colegas de William Carey discutiram seu chamado missionário para a Índia. Os apóstolos já não tinham alcançado todo o mundo (Rm 10.18; 1Co 4.9; Cl 1.6)? Carey lembrou aos seus colegas a promessa feita por Jesus, de que estaria com a igreja até o fim dos tempos (Mt 28.20). O Senhor, evidentemente, esperava que a missão da igreja seguisse adiante.[19]

Uma interpretação equivocada do apostolado alega que a igreja não tem uma missão, mas *existe* em missão. A ênfase sobre a missão da igreja não pode ser defeituosa. A dificuldade é a negação da existência da igreja como o povo escolhido de Deus, separado do mundo. Há uma ironia no símbolo do movimento ecumênico – um ícone gráfico da arca de Noé carregando a cruz. Seria difícil encontrar uma imagem mais poderosa da separação entre os salvos e os perdidos. Apesar disso, o movimento ecumênico rejeita precisamente essa separação ao afirmar, em sua teologia da "igreja serva", que todo o mundo é salvo, e que a única diferença entre a igreja e o mundo é que a Igreja está consciente da salvação do mundo.[20] Líderes desprezaram a teologia evangélica como representando um barco salva-vidas dos poucos

sortudos que navegam em um dilúvio de pecadores condenados.[21] Não pode haver "apostolado" da igreja se não houver o evangelho apostólico, um evangelho no qual a ira de Deus é revelada, assim como sua justiça salvadora, em Cristo (Rm 1.18-32).

A unidade da igreja

Que unidade Cristo requer de sua igreja?

Nós nos damos as mãos em um círculo e cantamos: "Bendito seja o vínculo que nos une", mas o que é exatamente esse vínculo? Ele é invisível, é claro, e nós gostamos que seja assim. Quanto mais invisível melhor. Se esse vínculo não fosse invisível, nós poderíamos sentir que precisamos fazer alguma coisa a respeito de nossas divisões. Mas como o vínculo é invisível nós podemos quase nos orgulhar de nossas divisões. Elas não mostram uma variedade saudável na expressão cristã? Já que nada pode destruir a unidade espiritual da verdadeira igreja de Cristo, nossa desunião não pode ser muito séria. De qualquer forma, a desunião é melhor que uma super igreja institucional. Nós não queremos nos unir na forma de algemas eclesiásticas.

Contudo, há algemas e apertos de mão. Se Cristo não "entregou"[22] sua igreja a Pedro, seu sucessor entronizado, ou a uma burocracia beatificada, então ele não deixou nenhuma palavra sobre sua vida corporativa no mundo?

Os evangélicos não podem mais evitar essa questão. Nós somos levados a considerar não somente o que o Senhor nos chama a *fazer* juntos, mas também o que ele nos chama a *ser* juntos.

Jesus Cristo constrói *uma igreja* sobre o fundamento de seus testemunhos apostólicos. A unidade do novo povo de Deus é parte das boas-novas proclamadas por Paulo aos gentios. O Messias de Israel, o Salvador do mundo, por meio de sua cruz, derrubou a parede que separava judeus e gentios. Os gentios, que estavam distantes do Deus de Israel, foram trazidos para perto dele pela fé em Cristo. O apóstolo Paulo estava pronto para dar sua vida para estabelecer a unidade que Cristo realizou em seu corpo (Ef 2.11-22).[23] Ele reivindicou para os gentios crentes a verdadeira circuncisão de Cristo (Fp 3.3).

É essa união com Deus que cria a unidade do povo de Deus. O apelo de Paulo é urgente:

> Esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz; há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; há um só

> Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos (Ef 4.3-5).

O termo que Paulo usa aqui é mais forte do que o termo sugerido pela tradução, "esforçando-vos". Ele realmente significa nossa total dedicação à unidade do próprio Deus. Nós devemos ser um porque servimos a um Deus que é único. Se nós servíssemos a muitos deuses – Ísis, Apolo, Dionísio, Demétrio e outros – então nós poderíamos formar diferentes cultos, pois haveria "muitos deuses e muitos senhores". Mas nós servimos ao único e verdadeiro Deus, que é também o Pai celestial de toda a sua família (Ef 3.14). O amor que responde ao amor de Deus nos levará tanto a amar uns aos outros quanto a amar aquele de quem esse amor provém. Se alguém alega amar a Deus e não ama seu irmão, é mentiroso (1Jo 4.20). Ninguém deve se dirigir a Deus em culto se não estiver em paz com seu irmão. Essa pessoa deve deixar sua oferta no altar e tentar reconciliar-se com seu irmão (Mt 5.24).

Como a igreja é uma com o Pai, assim também ela é uma no Senhor Jesus Cristo, o Pastor único que reúne seu rebanho único (Jo 10.16; Ef 4.5). Isso é o que Paulo alega quando confronta o início do denominacionalismo em Corinto. Alguns alegavam ser "de Paulo", outros "de Apolo", outros de "Cefas", e ainda outros (desdenhando os primeiros) alegavam ser "de Cristo". Ninguém valorizava mais do que Paulo seu próprio chamado e a revelação que lhe fora dada. Ele fala até mesmo em "meu evangelho". Mas ele não elogia seus próprios seguidores como nós poderíamos esperar, dizendo: "Vocês fazem bem em me seguir, pois só eu tenho o pleno evangelho para os gentios". Em vez disso, ele reprova aqueles que usam seu nome: "Acaso está Cristo dividido? Foi Paulo crucificado em favor de vós ou fostes, porventura, batizados em nome de Paulo?" (1Co 1.13). Para Paulo, o corpo de Cristo não é meramente um símbolo da igreja. A união representativa com Cristo é a salvação da igreja. Paulo diz: "Agora, porém, vos reconciliou no corpo da sua carne, mediante a sua morte, para apresentar-vos perante ele santos, inculpáveis e irrepreensíveis" (Cl 1.22). A igreja é unida ao corpo de Cristo entregue na cruz. Para que alguns coríntios fossem "de Paulo", o corpo de Paulo teria que ter sido entregue por eles.

O batismo é uma marca da união com Cristo. Ele é uma cerimônia de nomeação, com um sinal de limpeza, e o nome que é dado é o nome de Cristo. Nós não somos de Paulo, Apolo, Pedro, Lutero, Calvino ou Wesley: nós somos de Cristo, e levamos o nome do Senhor Jesus Cristo. De fato,

Paulo reconhece divisões que separam os cristãos dos hereges, mas não as divisões que separam os cristãos uns dos outros (1Co 11.18,19).

A Ceia do Senhor, não menos que o batismo, proclama a unidade da igreja de Cristo. Nós somos um corpo quando participamos de um pão (1Co 10.17). O sacramento é eloqüente com o simbolismo de nossa união com Cristo em sua morte na cruz.

A união vital dos cristãos com Cristo também exige nossa união. Jesus orou por todos os crentes "a fim de que todos sejam um; e, como és tu, ó Pai, em mim, e eu em ti, também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste" (Jo 17.21). Jesus pede que a união dos crentes, não apenas uns com os outros, mas com ele e com o Pai, seja tal que convença o mundo.

Ao único Pai e único Senhor, Paulo acrescenta o único Espírito (Ef 4.4). A igreja deve manter a unidade do Espírito, pois é por meio do Espírito que ela é unida a Cristo e ao Pai. Há um grande mal-entendido que pode anular tudo o que nós aprendemos sobre a unidade da igreja no Pai e no Filho. É a "espiritualização" ou até mesmo a "vaporização" do Espírito Santo. Nós podemos pensar no vínculo do Espírito como sendo sem substância. Nós piamente concordamos com qualquer tipo de unidade em Cristo, desde que seja estritamente "espiritual", mas isso é puro mundanismo. O Espírito Criador é aquele que forma a primeira criação e a segunda. A ressurreição de Cristo é no poder do Espírito; o corpo espiritual de nossa ressurreição tem uma realidade que faz com que nossa carne presente pareça um barro pesado. A obra do Espírito é dar realidade, é realizar. O Espírito é a fiança, a realidade da redenção final dada de forma antecipada (Ef 1.11,13,14). A comunhão do Espírito é mais do que uma noção de camaradagem. Ela é a participação mútua dos crentes na presença do Espírito, e a participação mútua no exercício de seus dons. Aqueles que compartilham do Espírito são um em pensamento, têm o mesmo amor, são unidos de alma e têm o mesmo sentimento (Fp 2.1,2). A comunhão na compaixão inclui a comunhão nas bênçãos materiais: aqueles que compartilham de uma vida comum devem compartilhar do pão de cada dia e das vestes. *Koinōnia* no Novo Testamento geralmente significa uma comunhão dessa natureza (At 2.42; Rm 15.26; 2Co 8.4; Hb 13.16). A unidade do Espírito deve ser tão tangível quanto uma mão estendida ou um copo d'água.

Os dons do Espírito são diferentes, mas eles nunca dividem, em vez disso eles capacitam a igreja a funcionar como um organismo, como o corpo de Cristo. A "divisão" que o Espírito faz dos dons (*diairesis,* 1Co 12.4,11) é o

oposto das "divisões" carnais (*hairesis*, 1Co 11.19). O olho precisa do pé, a orelha precisa da mão. A unidade orgânica requer uma diversidade de funções (1Co 12). Os cristãos que são "nariz" podem ser tentados a se confraternizar para farejar mundanismo em outros membros da congregação. Mas os cristãos geralmente precisam de muitos daqueles que diferem deles com relação aos dons espirituais. Buscar a unidade do Espírito significa apreciar a diversidade dos dons e do ensino do Espírito de pessoa para pessoa – crescendo juntos até a plena maturidade em Cristo.

Além dos dons pelos quais nós nos diferimos uns dos outros, há aquelas graças ou frutos que nos fazem mais parecidos uns com os outros, à medida que nos tornamos mais parecidos com Cristo. Esses frutos do Espírito preservam a unidade: mansidão, longanimidade, domínio próprio e, acima de tudo, o amor (Gl 5.22; Ef 4.2; 1Co 13).

O espírito sectário que Paulo censurou em Corinto carecia desse amor, e o mesmo espírito tem manchado a unidade do corpo de Cristo através da história da igreja. Nas comunidades denominacionais, os cristãos exercem um certo grau de comunhão uns com os outros que é negado aos cristãos de outras denominações. Os esforços para superar a divisão pelo lançamento de uma nova e indivisa igreja têm repetido o erro do partido "de Cristo" em Corinto – e criado ainda mais denominações. Nem se pode negar a existência de divisões, traçando-se uma linha de sucessão legítima, que venha a expor e a excomungar os membros de cada cisão ao longo dessa linha. Um grupo de congregações pode errar ao romper comunhão com uma certa denominação, mas esse erro não impede que o grupo cismático evidencie eventualmente as marcas da verdadeira igreja. Tudo fica muito mais fácil se faltas dos dois lados conduzirem à divisão. Em cada situação, contudo, é imperativo procurar restaurar os que permanecerem, e essa restauração deve começar com arrependimento e renovação em fé e amor.

Assim como a doutrina apostólica da igreja deve ser evidente em seu ensino, assim também a unidade da igreja deve ser evidente em sua comunhão. Enquanto nenhuma igreja é perfeita em seu ensino, nós devemos distinguir entre igrejas que são defeituosas em sua doutrina e aquelas que são apóstatas, ou seja, aquelas que renunciaram ao "claro padrão apostólico de ensino" (2Tm 1.13,14). Essa distinção não é menos urgente com relação à unidade da igreja. Durante a Reforma, os reformadores tiveram que encarar o fato de que eles não estavam mais em comunhão com o Papa em Roma. Isso significa que eles estavam fora da comunhão da igreja de Cristo? Para

responder a essa questão eles analisaram as marcas da verdadeira igreja (que serão consideradas no capítulo 8).

A igreja que deve ser uma em Espírito, unida a Jesus Cristo, e uma em fé, mantendo a pureza do evangelho apostólico, deve também ser o povo santo de Deus sobre a terra, crescendo à semelhança de Cristo, e transcendendo as divisões mundanas como o começo de uma nova humanidade em Cristo. Vamos agora considerar a santidade e a catolicidade da igreja.

7

Santidade e Catolicidade

"À igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos" (1Co 1.20). A saudação de Paulo nos dá um desconforto: "chamados para ser santos". Em nosso mundo, os santos povoam janelas com vitrais, medalhas e painéis de automóveis. Eventualmente algum político afirma: "Eu não sou santo". Dessa forma, ele usa a modéstia para desviar nossa atenção de seu passado e nos assegurar de que é humano.

Sob o desprezo que desvaloriza a santidade está uma esquiva culpada daquilo que significa ser humano. Como rebeldes, nós preferimos pensar que um santo é anormal – e admiramos, talvez, Madre Teresa, mas não como um ser humano normal.

Mas ser santo é ser genuinamente humano, pois santidade é piedade, e vida sem Deus é vida sem sentido. J. I. Packer comparou os puritanos ingleses às gigantes coníferas da Califórnia, que se elevam acima de todas as árvores da floresta e resistem à tempestade e ao fogo. Da mesma forma, segundo ele, os puritanos foram gigantes espirituais, que tiveram uma vida simples em santidade madura e fortaleza calejada.[1] Contudo, não é suficiente que nós façamos caricaturas dos puritanos e as admiremos. Nós precisamos aprender com eles: a santidade é o chamado de todo o povo de Deus. A igreja é uma *floresta* de coníferas.

A santidade da igreja

O apóstolo Pedro escreve às igrejas dos gentios:

> Como filhos da obediência, não vos amoldeis às paixões que tínheis anteriormente na vossa ignorância; pelo contrário, segundo é santo aquele que vos chamou, tornai-vos santos também vós mesmos em todo o vosso procedimento, porque escrito está: Sede santos, porque eu sou santo (1Pe 1.14-16).

A citação que Pedro faz de Levítico apresenta a relação entre Deus e seu povo (Lv 11.44,45; 19.2; 20.7). Para começar, o Senhor Deus é o Santo. Sua santidade descreve sua transcendência, o abismo que separa o Criador de sua criação. Em sua presença os serafins clamam:

> Santo, santo, santo é o SENHOR do Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória (Is 6.3).

Isaías, contudo, não pode clamar "Santo!", como os serafins. Ele deve clamar: "Ai de mim!". Ele é um homem de lábios impuros e seus olhos viram o Rei (Is 6.5). Para os seres humanos, pecadores, a santidade de Deus queima com o fogo de sua justiça. Quando, de acordo com a palavra de Jesus, os peixes encheram as redes de Pedro que quase se rasgaram, Pedro se prostrou e clamou: "Senhor, retira-te de mim, porque sou pecador" (Lc 5.8). Vendo o poder de Jesus, Pedro reconheceu o Santo, e em um ímpeto de consciência soube que era um pecador arruinado, em um barco com o próprio Senhor!

Como, então, Deus pode dizer ao seu povo: "Sede santos porque eu sou santo"? De fato, nós não podemos experimentar a separação exaltada de Deus acima de toda a criação, nem podemos alcançar seu padrão de perfeita justiça. Um chamado para a *sua* santidade causa desespero em nosso coração. Mas nós devemos experimentar esse desespero, como Isaías fez, antes de recebermos o toque da brasa viva em nossos lábios.

A Bíblia nos dá os planos do próprio Deus para reivindicar santidade de seu povo. Por pertencer ao Santo, esse povo é separado: um povo redimido, limpo do pecado e mais próximo do amor e da justiça do Pai do que os anjos. No Antigo Testamento, uma estrutura elaborada de lei civil e cerimonial caracteriza a distintividade do povo que Deus chama para ser santo. O peca-

do é apresentado como sujeira, como "impureza" cerimonial. Ele é um contágio, vinculado a dieta alimentar, sangue, excreções corporais e morte. A revelação radical do Antigo Testamento é que o Santo, que mora nas alturas e cujos olhos são tão limpos que não podem ver o mal, vem morar entre seu povo. Como Deus anda pelo acampamento de Israel como andava pelo Éden, o acampamento deve enterrar o excremento, excluir os animais "impuros" e observar os rituais de purificação.

A limpeza cerimonial simboliza a santidade que a presença de Deus requer. Israel é um "reino de sacerdotes e uma nação santa", porque é a "propriedade exclusiva de Deus" (Êx 19.6). A metáfora da "limpeza" não somente dramatiza a diferença entre o santo e o impuro, mas também mostra que Deus pode fornecer limpeza por meio do sacrifício. O raciocínio é claro: o sangue limpa porque ele é o selo de uma vida "perfeita" que foi perdida por esse pecador impuro.

O simbolismo da santidade cerimonial aponta para além de si mesmo, para a esfera moral. "Procederam corruptamente contra ele, já não são seus filhos, e sim suas manchas; é geração perversa e deformada" (Dt 32.5). Os profetas condenam a observância santarrona do ritual de limpeza por um povo que pratica a opressão e o adultério (Is 1.11-17; Am 5.21-24).

Contudo, Deus não descarta as regulamentações cerimoniais. O que elas simbolizam é cumprido na morte sacrificial do Servo Sofredor. Jesus veio não para destruir a lei, mas para cumpri-la. Paulo aplica à igreja a necessidade de "purificação", já que a igreja é o povo no meio do qual Deus mora (2Co 6.16 – 7.1). Ele cita passagens dirigidas a Israel: que ele será o seu Deus, eles serão o seu povo e ele viverá com eles e andará entre eles (Lv 26.12; Jr 32.38; Ez 37.27); que eles são chamados para a santidade e não devem tocar em coisas impuras, para que sejam recebidos pelo Senhor como seus filhos (Is 52.11; Ez 20.34,41). Paulo descreve essas passagens como promessas e conclui: "Purifiquemos de toda impureza, tanto da carne como do espírito, aperfeiçoando a nossa santidade no temor do Senhor" (2Co 7.1).

A pureza, a santidade do povo de Deus, deve marcar o povo como pertencente a Deus. Agora que as regulamentações externas foram abolidas, seu significado interno se aplica com força total. Paulo, portanto, contrasta a descrição de Israel feita por Moisés com sua própria descrição da igreja: filhos de Deus irrepreensíveis, sinceros e inculpáveis (Fp 2.15; *cf.* Dt 32.5).

Como Paulo pode descrever dessa forma a igreja do Novo Testamento? Ele se dirige à igreja de Corinto chamando os seus membros de santos (1Co 1.2;

2Co 1.1). Apesar disso, Paulo teve que lidar com o orgulho, conflitos, grosseira imoralidade sexual desses crentes, além dos abusos cometidos no culto e do uso indevido dos dons espirituais. Esses crentes eram realmente santos?

Hans Küng relaciona três soluções para esse problema.[2] A primeira é o esforço para purificar a igreja pela exclusão de uma categoria de pecadores, de forma que a igreja é composta apenas por santos – pelo menos quando definida somente por uma parte. Os gnósticos excluíam os ortodoxos, que não possuíam seu conhecimento secreto; os novacianos e os donatistas rejeitavam aqueles que tinham se rendido às perseguições romanas. Agostinho reclamou que a santidade donatista era tristemente desprovida de amor.

Em sua segunda solução, Küng descreve a distinção católica romana entre a igreja e seus membros. A igreja é descrita como santa, mesmo quando seus membros são pecadores. Como disse Yves Congar, "não há mais pecado na igreja do que em Cristo, de quem ela é o corpo; e ele é sua personalidade mística".[3] Essa posição faz com que a igreja, sendo distinta de seus membros, seja irreformável.[4] Como as palavras de Congar mostram, a figura do corpo de Cristo serve como base para identificar a igreja com Cristo. Quando o Vaticano II acrescentou a descrição da igreja como o povo de Deus, ela também reconheceu o pecado ao qual a igreja, em sua peregrinação, ainda é suscetível. O Papa, porém, interveio para qualificar "pecado" pela adição das palavras decisivas "em seus membros".[5] Küng responde que "não há algo como uma igreja sem membros... são seres humanos, e não Deus, não o Senhor, não o Espírito, que compõem a igreja".[6] Como nós veremos quando tratarmos da catolicidade da igreja mais adiante, nesse mesmo capítulo, o dogma romano aqui recebe duras críticas.[7]

Küng menciona, em terceiro lugar, o esforço para manter a divisão dentro dos membros da igreja, individualmente, distingüindo entre as partes "santa" e "pecadora" do cristão. O cristão, ele diz, não tem uma "metade melhor" que possa orar por uma "metade pior". É o pecador arruinado como um todo que é membro da igreja de Cristo.[8]

Como então pode a igreja não apenas ser chamada de santa, mas também declarada santa, uma companhia de santos – o próprio termo que é usado na Bíblia para se referir aos anjos como "filhos de Deus" (Ef 1.1; 1 1.2; Dt 33.2)?

Paulo dá a resposta na frase de sua saudação. Os cristãos de Corinto são "santificados em Cristo Jesus, chamados para ser santos" (1Co 1.2). Unidos a Cristo, eles foram justificados, isto é, declarados justos diante de Deus,

pois a perfeita justiça de Cristo lhes foi imputada, assim como seus pecados foram imputados a Cristo (Fp 3.9; 1Pe 2.24). Em Cristo eles também foram santificados, pois eles não estão mais separados de Deus, sem Cristo e sem esperança (Ef 2.11-22). Eles foram trazidos para perto como membros da aliança de Deus e concidadãos dos santos do Antigo Testamento (Ef 2.19; "santos", não somente "povo", como na NIV). Uma vez que eles não são apenas povo, mas povo escolhido de Deus, sacerdócio real, nação santa (1Pe 2.9,10), eles são nada menos que a própria família de Deus, seus filhos e filhas em seu único Filho (Ef 3.14,15; 1Pe 1.3; 1Jo 3.1).

Há uma notável diferença entre o ato salvador inicial de Deus, quando ele perdoa nossos pecados e nos recebe como justos à sua vista, e a obra contínua de sua graça, que continua agindo até o dia em que ele completará sua obra em glória. Essas duas realizações fluem de sua graça, mas a fé salvadora recebe a justiça de Cristo, enquanto a caminhada de fé segue Cristo em um viver justo. A teologia reformada clássica distingue entre o *ato* de justificação (e adoção) de Deus e sua contínua *obra* de santificação.[9] A Bíblia, contudo, não restringe a linguagem de santificação à obra contínua de Deus.[10] Paulo escreve: "vocês foram lavados, santificados, justificados..." (1Co 6.11; *cf.* 2Ts 2.13; Ef 4.24). Quando Deus nos torna seus por meio da obra do Espírito em nosso coração, ele nos separa, reivindicando-nos como seus filhos santos. A justiça que ele nos dá é a justiça de Cristo, mas a união com Cristo, que faz com que a justiça de Cristo seja nossa, também nos torna santos aos olhos de Deus.

Paulo, então, em sua saudação aos cristãos de Corinto, fala tanto sobre nossa santificação inicial em Cristo quanto sobre nosso chamado para sermos santos (1Co 1.2). A distinção é central para o ensino do Novo Testamento sobre a vida cristã. Primeiro vem a afirmação daquilo que Deus fez por nós em Cristo, depois vem o mandamento para que vivamos de acordo com isso. Se nós morremos com Cristo, então devemos mortificar o pecado em nossos membros. Se nós ressuscitamos com Cristo, então devemos andar em novidade de vida (Cl 3.1-5).

A perspectiva do Novo Testamento explica tanto o *status* da igreja como povo santo de Deus como o chamado para que a igreja viva em santidade em temor ao Senhor. A igreja é uma nação santa, não apenas de forma ideal, mas de forma real, porque ela é composta por pessoas que são unidas a Jesus Cristo no amor eletivo de Deus e por seu chamado efetivo. Apesar de Paulo saber que pode haver hipócritas na igreja de Corinto, ele endereça sua carta em termos de seu *status* diante de Deus. Os crentes de Corinto são

santificados em Cristo. Muito embora seu chamado à santidade esteja longe de ser percebido, o Senhor conhece aqueles que são seus.

A santidade da *congregação* diante de Deus tem sido perdida atrás de uma cortina de lugares santos com coisas santas servidas por pessoas santas. A surpreendente resposta de Cristo à mulher samaritana (Jo 4.21)[11] mostra que a imagem do templo de Deus foi cumprida em seu corpo (Jo 2.21). O único lugar de culto era aos seus pés, por meio do seu Espírito. Aqueles que estão unidos a ele são pedras vivas, edificadas como uma casa espiritual, um sacerdócio santo, que não oferece touros nem cordeiros nem incenso, mas os sacrifícios espirituais de seus lábios e de sua vida (1Pe 2.4,5; Hb 13.15,16).

O evangelho apostólico afirma a santidade da igreja em Cristo, e, portanto, chama a igreja à santidade de vida. Paulo diz à igreja de Tessalônica que sua santificação é a vontade de Deus (1Ts 4.3) e os incentiva a agradar a Deus cada vez mais em sua forma de viver (4.1). Ele ora para que Deus os fortaleça, de forma que eles sejam inculpáveis e santos até a vinda de Cristo (3.13). Muito embora ele saiba que o processo de santificação só será concluído nesse dia (4.17), Paulo nunca supõe que esse progresso agora seja desnecessário. Pelo contrário, ele ora e trabalha para preparar a noiva de Cristo para se encontrar com o Senhor (Cl 1.28,29; 2Co 11.2; Ef 5.25-32).

A esposa deve responder ao propósito do amor de Cristo. Aqueles que estão viajando para se encontrar com o Senhor anseiam por sua acolhida. Seu progresso agora será a medida de sua alegria no fim de sua jornada. Jesus prometeu uma esfera maior de serviço em glória aos seus mordomos mais fiéis.

O puritano John Owen escreveu: "A santidade nada mais é do que a implantação, a lavratura e a realização do evangelho em nossa alma".[12] O que Cristo procura em sua igreja é o que o evangelho promete e oferece. A busca pela santidade do evangelho não pode significar a aquisição de habilidade total e plena na prática das virtudes. Quando Benjamin Franklin propôs reformar sua vida eliminando um vício de cada vez, ele preparou uma caricatura não intencional de um jornal espiritual puritano. A vida de santidade é a vida de fé na qual o crente, com um conhecimento profundo de seu próprio pecado e totalmente sem esperança em Cristo, cada vez mais se lança sobre o Senhor e busca o poder e a sabedoria do Espírito e o conforto da Bíblia para lutar contra o mundo, a carne e o diabo. Essa não é uma luta solitária ou sem entusiasmo, pois Cristo dá o Espírito aos membros de seu corpo para que eles se ajudem uns aos outros. Até mesmo o sofrimento pode ser suportado com alegria, pois o cristão anda nos passos de Jesus Cristo,

que o protege em suas mãos. Amadurecer em santidade significa amadurecer em amor, amor que conhece o amor de Deus derramado em nosso coração, e responde com amor que experimenta a bênção do Senhor.

Crescer em verdadeira santidade é sempre crescer junto. Isso acontece por meio da nutrição, da obra e do culto da igreja. Simeão, o estilita, o renomado monge sírio que durante trinta e seis anos viu a santidade no topo de um pilar, ainda precisou do ministério dos membros mais humildes da igreja para colocar a cesta na ponta de sua corda.[13] Não somente os anacoretas, contudo, procuravam a santidade por meio do isolamento. Quantos cristãos vêem seus irmãos como obstáculos e não como auxílio para o seu crescimento espiritual? É claro que a piedade pessoal nos faz orar com as portas fechadas, mas a igreja como um todo busca maturidade, almejando a plenitude da estatura de Cristo. Juntos nós crescemos naquele que é o cabeça, isto é, Cristo (Ef 4.13,15). No Livro de Atos os cristãos são chamados de povo do Caminho (At 9.2; 18.25; 22.4; 24.14). Assim como Israel no deserto, os cristãos viajam juntos, seguindo Cristo ao longo do caminho da cruz, que conduz à casa do Pai. Juntos eles descobrem que o próprio Cristo é o caminho, a verdade e a vida.

Os puritanos viam a santidade por meio do uso diligente dos meios externos de graça: a Palavra, os sacramentos e a oração. Essas ordenanças de Cristo foram dadas à igreja: não é simplesmente a leitura, mas especialmente a pregação da Palavra de Deus, que é um efetivo meio "de convencer e converter pecadores, e de edificá-los em santidade e conforto, pela fé, para a salvação".[14] Os sacramentos do batismo e da Ceia do Senhor são celebrados na comunidade da igreja, e a oração do Senhor é uma oração no plural, dada por Cristo aos seus discípulos como um modelo para suas orações em conjunto.

O Espírito torna efetivos esses meios externos de graça. Ele não é limitado pela água, pelo vinho ou pelo pão, mas honra suas próprias promessas e usa a Palavra e os sacramentos para nos santificar.

Os dons de outros cristãos nos encorajam quando nós desfalecemos, ministram a nós em nossa fraqueza e nos lembram das fiéis promessas de Deus. Eles também nos advertem e nos repreendem, até mesmo declarando a condenação de Deus contra o nosso pecado. A disciplina é essencial para manter a santidade. O próprio Deus nos castiga como filhos e usa outros cristãos para nos manter responsáveis ao nosso Mestre comum. A disciplina, como nós podemos ver, não é primariamente um exercício de julgamento negativo, uma questão de tribunais e censuras eclesiásticas. Ela começa com o cuidado de

amigos com os quais nós nos esforçamos para seguir Cristo, e pelos quais nós somos, em alguma medida, responsáveis. Nós hoje eventualmente usamos *discipular* como um verbo transitivo, que foi como a palavra grega foi usada na Grande Comissão.[15] Mas os cristãos são discípulos de Cristo, e não nossos. Nós servimos quando ministramos o amor e a verdade de Cristo.

Em toda a nutrição de sua igreja, Cristo usa sua Palavra e seu Espírito. Pedro lembra aos cristãos que eles foram "regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a Palavra de Deus, que é viva e permanente" (1Pe 1.23,25). A Palavra de Deus pela qual eles vieram a Cristo é a Palavra pela qual eles foram evangelizados. Eles devem desejar essa Palavra com o mesmo ardor com que as crianças desejam o leite (1Pe 1.22; 2.2). A piedade puritana que Paulo descreve foi alimentada com o puro leite das Escrituras, usadas não como fonte de textos inspirativos, mas como a Palavra de Deus revelada para nos orientar em nossa crença e em nossa forma de viver.

A catolicidade da igreja

Os protestantes têm se confundido com as palavras do Credo apostólico, com as quais confessam crer na "santa igreja *católica*". Essa é a igreja sustentada pelo evangelho apostólico; que é uma em Cristo e que é chamada à santidade. Todas essas coisas são claramente ensinadas no Novo Testamento. Mas onde o Novo Testamento ensina a catolicidade da igreja? Os debates sobre essa questão são devidos principalmente ao fato de que o Novo Testamento nada diz sobre o assunto?

O termo grego *katholicos* significa aquilo que é universal ou geral, que tem a ver com o todo; esse termo não é usado no Novo Testamento para descrever a igreja.[16] Os Pais da Igreja primitiva usaram essa palavra para expressar um importante ensino do Novo Testamento: que a igreja como um todo é mais do que uma igreja local. Inácio de Antioquia, que morreu em 110 d.C., escreveu em sua carta à Igreja de Esmirna: "Onde quer que esteja um bispo, ali estará o povo; da mesma forma, onde estiver Cristo Jesus, ali estará a igreja católica".[17]

Quando a igreja lutou contra o falso ensino, o termo "católico" passou a ser usado para descrever a igreja ortodoxa em distinção aos hereges gnósticos, montanistas e arianos. Hans Küng destaca que "a grande virada ocorreu com Constantino, ou mais precisamente com Teodósio, pois sob o edito religioso de 380 a '*ecclesia catholica*' tornou-se a única religião nacional legalizada...

o paganismo e a heresia tornaram-se crimes políticos, a 'catolicidade' tornou-se ortodoxia, defendida pela lei".[18]

A catolicidade ganhou ainda outro significado quando os novacianos e, mais tarde, os donatistas, sustentaram a teologia ortodoxa, mas se separaram da igreja. Para refutar a alegação donatista de ser a verdadeira igreja, Agostinho apelou à amplitude geográfica da igreja católica. Os donatistas podem excomungar aqueles de quem se separaram no Norte da África, mas o que dizer daqueles pertencentes à igreja de Antioquia, na Síria? Eles podiam realmente alegar ser a igreja católica, a igreja universal, sendo encontrados somente em uma certa área geográfica?

No tempo da Reforma, o argumento de Agostinho foi usado novamente, dessa vez contra os reformadores. A Reforma Protestante estava limitada à Europa, e particularmente ao Norte da Europa. Como os reformadores podiam alegar representar a igreja católica quando somente a Igreja Católica Romana estava espalhada por todo o mundo? À extensão espacial, os apologistas da Contra-Reforma acrescentaram a preponderância numérica: a Igreja Católica Romana era a verdadeira igreja porque possuía maior número de membros.

Os reformadores responderam apontando outra dimensão da catolicidade: sua extensão no tempo. Seu movimento ainda não tinha a mesma extensão espacial da Igreja Católica Romana, mas podia reivindicar continuidade com a igreja primitiva, que tinha sido arruinada pelos falsos ensinos e pelas práticas corruptas de Roma. Para Lutero e Calvino, a pregação do evangelho apostólico definia a verdadeira igreja. Fora da ortodoxia do evangelho, as alegações de Roma à catolicidade eram totalmente inócuas.

Com o surgimento do nacionalismo na Europa, outra faceta da catolicidade recebeu atenção. Descrevendo a catolicidade da igreja sob o evangelho, a Confissão de Westminster observa que ela "não está confinada a uma nação, como no tempo da lei...".[19] A extensão internacional e transcultural da igreja atiçou nossa noção de catolicidade. A história das missões cristãs ilustra o conflito entre a exploração colonialista a que foram submetidos os povos não-europeus e a permanente ação missionária da igreja universal de Cristo em terras não-européias. Quando os conquistadores espanhóis do Novo Mundo exploraram e escravizaram os povos indígenas, Bartolomeu de Las Casas, um missionário dominicano, denunciou suas atrocidades e trabalhou pela conversão e pelo bem-estar dos índios. Ele conseguiu do Imperador Carlos V as "Novas Leis", em 1542, favorecendo os direitos dos índios, mas

essa legislação não pôde ser aplicada às colônias.[20] O próprio de Las Casas falhou, quando tentou impedir a escravatura dos índios substituindo-a pela escravatura de negros provenientes da África.[21]

O comprometimento com missões levou a igreja de Cristo a lidar com temas como a globalização. Como a igreja é católica, ela é chamada para colocar diante do mundo uma nova humanidade, que reúne em comunhão amorosa as raças e povos do planeta Terra.

As dimensões de catolicidade derivam de um significado central ou elas são somente formas diferentes que a idéia abstrata de "totalidade" pode ter quando aplicada à igreja?

Hans Küng dá uma definição: "A catolicidade da igreja, portanto, consiste de uma noção de inteireza, baseada na identidade e resultante na universalidade".[22] Se esse resumo parece muito condensado, é porque ele é muito condensado. Küng escolhe a palavra "inteireza" para descrever uma totalidade que é mais do que quantitativa ou externa. Ele rejeita a catolicidade de espaço, tempo e números desenvolvida pelos polemistas da Igreja Católica Romana durante a Contra-Reforma. Uma estrutura imperial eclesiástica que é mais amplamente difundida que qualquer outra ainda pode ser infiel à natureza da igreja, e, portanto, não ser mais católica. A membresia máxima pode ser obtida ao preço da desvalorização espiritual. Uma igreja pode alegar ser a mais antiga e pode se orgulhar de sua tradição, mas pode se tornar nada mais do que um monumento à tradição. Küng também declara que a catolicidade não é primariamente um conceito sociológico.[23] Não há vantagem em abraçar as maiores variedades culturais se a igreja se torna instrumento de uma cultura, raça ou classe, ou se ela afunda em um amálgama com o paganismo.

A totalidade da igreja, sua inteireza, segundo Küng, deve ser fundamentada em sua identidade. De outra forma, as dimensões da catolicidade perdem seu sentido. Fidelidade à sua identidade, contudo, não significa que a igreja deva ser centralizada em si mesma, seu chamado missionário se refere ao mundo todo. Sua identidade resulta em universalidade por meio de sua missão.

Küng está certo ao afirmar que a catolicidade da igreja está fundamentada em sua identidade, e não somente em geografia, números e estatísticas sociológicas. A identidade da igreja católica deve ser fundamentada em outra relação: sua relação com o Deus Triúno.

Avery Dulles faz dessa a primeira dimensão da catolicidade, chamando-a de dimensão de *peso*.[24] A fonte da "catolicidade de cima", ele diz, é a plenitude divina, especificamente a plenitude de Jesus Cristo. Ele encontra três

aspectos da "catolicidade de Cristo": a primeira está na encarnação, como "um mistério da plenitude divina". No Verbo feito carne, a plenitude de Deus (*plērōma*) mora conosco em forma corpórea (Cl 2.9). Cristo é "cheio de graça e de verdade", e todos nós recebemos de sua plenitude (Jo 1.14,16). Dulles distingue, então, o segundo aspecto, a saber, a plenitude de Cristo como o cabeça da criação: "... Nele foram criadas todas as coisas... nele tudo subsiste" (Cl 1.16,17). "Cristo enche tudo em todas as coisas" (Ef 1.23).[25] O terceiro aspecto da catolicidade de Cristo aparece nesses mesmos textos: sua liderança sobre a igreja. "Ao contrário de *plērōma* (plenitude), que pode abranger todo o universo em sua relação com Cristo, *sōma* (corpo) inclui somente a igreja".[26]

Refletindo sobre essas passagens da Escritura, J. A. Heyns conclui: "Se nós, de fato, formos resumir em uma frase a catolicidade da igreja por esse ângulo, essa frase será: *Cristo sempre tudo em todos.* Entendida dessa forma, a catolicidade da igreja é um conceito *exclusivo*".[27] A exclusividade de Cristo é, de fato, o ponto que Paulo enfatiza em suas cartas da prisão. Como toda a plenitude da Divindade está em Cristo, nós não devemos nos afastar dele: "Cuidado que ninguém vos venha a enredar com sua filosofia e vãs sutilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo e não segundo Cristo" (Cl 2.8).

É triste dizer, mas o sentido da glória e do poder cósmico de Cristo, às vezes, é invertido. O "Cristo cósmico" tem sido apresentado não como o Criador e Senhor de tudo, mas como um Cristo encarnado no processo cósmico. O Novo Testamento não universaliza Cristo identificando-o com o cosmos ou com a estrutura do mundo. Ele enche todas as coisas como Senhor, *i.e.,* ele controla todas as coisas e está presente em todos os lugares em sua divindade para sustentar e dirigir o curso de sua criação. Esse é o sentido no qual Deus diz a Jeremias: "Porventura não encho eu os céus e a terra?" (Jr 23.24).

Para que possamos entender a relação da igreja com o mundo, nós devemos entender a relação de Cristo com o mundo. Nesse ponto, a compreensão da Igreja Católica Romana sobre a catolicidade merece nossa atenção. Embora Küng e Dulles se distanciem da polêmica romana contra o Protestantismo, eles culpam a teologia reformada por posições que eles julgam extremas. O método católico romano, eles dizem, é "tanto... quanto", e não "ou... ou". De acordo com Dulles, a encarnação exibe o princípio mediador de "conciliação de opostos".[28] O homem é um microcosmo do universo na

hierarquia de seu ser, e "a Palavra de Deus, ao assumir uma existência humana plena, entrou em uma espécie de união com o cosmos".[29]

De acordo com Pierre Teilhard de Chardin, Cristo tem não somente uma natureza humana e uma natureza divina, mas também uma natureza cósmica, co-extensiva com o universo material.[30] A evolução não somente alcançou seu ápice em Cristo, mas continua a se revelar em direção ao futuro Cristo. Dulles acha a posição de Teilhard de Chardin "interessante, mas idiossincrática",[31] embora observe que o universalismo "pan-cristológico" de Teilhard de Chardin e Maurice Blondel tornou-se, em alguns pontos, o ensino católico romano oficial nos documentos do Vaticano II.[32] O Papa João Paulo II tornou mais enfática a linguagem universal do Vaticano II ao afirmar que "o homem – todo homem, sem qualquer exceção – foi redimido por Cristo... porque com o homem – com cada homem, sem qualquer exceção – Cristo está de alguma forma unido, até mesmo quando o homem não tem consciência disso".[33] Essa afirmação certamente subordina a redenção a uma união encarnacional, embora ela não expresse a identificação cósmica ensinada por Teilhard de Chardin. Sugerir que Cristo está encarnado no cosmos é introduzir a mesma confusão que o credo de Calcedônia condenou. A natureza divina do Filho de Deus está unida à sua natureza humana na unidade de sua Pessoa, mas uma união não-pessoal da natureza divina com a poeira cósmica ou com o processo cósmico é Panteísmo, e não teologia encarnacional.

A eucaristia é central à teologia encarnacional católica romana, vista como a presença real do corpo de Cristo oferecido como um sacrifício sem sangue.[34] O sacramento também define a igreja.[35] Quando participa do corpo de Cristo, a própria igreja é sacramental, dando continuidade à encarnação. Cristo, a cabeça, está na glória, mas a igreja, seu corpo, está na terra.[36] Vittorio Subilia mostra como essa compreensão determina o dogma católico romano com relação à igreja e seu ensino. Ele argumenta que o mito gnóstico do homem cósmico influenciou a forma pela qual o ensino de Paulo sobre Cristo como Cabeça, em Colossenses e Efésios, foi posteriormente entendido. Esse erro transferiu à igreja a autoridade de Cristo e é o "problema do Catolicismo".[37]

Dulles limita o sentido no qual a encarnação pode ser aplicada à igreja. Os membros da igreja são pessoas preexistentes, que receberam nova vida pelo Espírito. Elas não são exemplos da Palavra de Deus assumindo a natureza humana.[38] O Espírito não se torna encarnado em nós, mas media a presença de Cristo em nós.

Apesar disso, Dulles insiste no sentido sacramental da igreja quando des-

creve a "catolicidade de baixo".[39] Entre a teologia católica romana e a teologia dos reformadores ele encontra uma diferença fundamental com relação à natureza, especialmente com relação à natureza humana. A teologia dos reformadores, segundo Dulles, perdeu a catolicidade em profundidade, reconhecida pela Igreja Católica Romana. Ele alega que a doutrina reformada da justificação pela fé exibe a heresia maniqueísta ao ver a própria natureza como má. Apesar de ignorar a distinção que os reformadores faziam entre justificação e santificação, ele reproduz de forma acurada a doutrina reformada da justificação: os pecadores estão mortos em delitos e pecados, incapazes de fazer qualquer coisa que agrade a Deus. A justiça justificadora deve, portanto, ser um dom de Deus: "Pela fé, Deus nos imputa os méritos de Cristo como se fossem nossos".[40] Ele contrasta a posição reformada com a posição católica: a natureza, incluindo a natureza humana, é fundamentalmente boa, e continua sendo boa, muito embora seja contaminada pelo pecado. O pecador, usando sua livre vontade, não precisa pecar, e "consente e se dispõe" ao auxílio da graça, para o posterior dom divino da nova vida em Cristo.[41] A visão católica romana da universalidade da salvação oferece a possibilidade, não a realidade. Essa possibilidade pode tomar duas direções. Ou ela é um tesouro de graça dispensado pela igreja, ou ela tem alguma importância salvadora para todo ser humano. A primeira opção foi afirmada na teologia católica romana pós-Reforma. A segunda está emergindo agora, que pensadores católicos romanos estão encontrando elementos da graça em religiões não-cristãs, fazendo com que a salvação seja possível fora da igreja institucional e até mesmo fora da resposta à fé salvadora.

O conceito católico romano de catolicidade, esquematizado em categorias inclusivas, não flui diretamente da plenitude transcendental de Cristo. A plenitude de Cristo, como Paulo a expõe em sua Epístola aos Colossenses, não direciona a igreja ao inclusivismo, mas à exclusividade. O domínio universal de Cristo como Criador e sua soberania como Salvador significam que ele, e nenhum outro, é o Senhor da salvação. Sua Palavra, dada no Espírito, como ele havia prometido, aos apóstolos que escolheu, não deve ser moderada pelas tradições humanas. A catolicidade não suaviza a apostolicidade. A Quarta Conferência Mundial Fé e Ordem, reunida em Montreal, 1967, definiu a catolicidade em termos de pluralismo teológico. Alegou-se que há um "pluralismo sem fim na atividade do Espírito e na resposta consciente que é dada a essa atividade".[42] Sob o impacto do criticismo radical do Novo Testamento de Rudolf Bultmann e Ernst Käsemann, afirmou-

se que, devido ao grande número de teologias existente no Novo Testamento, deve haver lugar para todas elas na igreja. "Nós estamos convencidos de que onde quer que haja consciência dessa 'catolicidade', se toda a Bíblia for deficiente, o conceito de catolicidade da igreja será igualmente deficiente".[43]

Como John Hick e outros argumentaram em *The Myth of Christian Uniqueness,* uma simples expressão desse raciocínio leva o pluralismo além das concessões feitas pelo Concílio Mundial de Igrejas e do Vaticano II a um total relativismo que nega a exclusividade de Jesus Cristo.

A catolicidade não é um portão largo aberto para uma estrada ampla, mas a porta estreita à qual o Senhor da igreja nos chama. A catolicidade significa que a igreja é de Cristo. Nós não podemos excluir aqueles que ele recebe, nem receber aqueles que ele exclui. Nenhum atributo tem aplicação mais evidente na igreja hoje. O sectarismo nega a catolicidade, por meio de sua recusa em reconhecer outras comunhões como igrejas de Cristo, negando, assim, a comunhão que Cristo requer. Os protestantes podem apontar para o sectarismo do Vaticano II, quando ele declara sobre a única, santa, católica e apostólica igreja: "Essa igreja, constituída e organizada como uma sociedade nesse presente mundo, subsiste na Igreja Católica Romana, que é governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele".[44] Apesar disso, dentro do Protestantismo, o sectarismo ameaça seriamente os limites da catolicidade. Na prática, muitas igrejas bíblicas independentes e muitos comitês missionários possuem seu próprio papa. O verdadeiro catolicismo envolve sinceros e humildes esforços para arrazoar com a Igreja Católica Romana onde sua liderança oferece oportunidade. O amor não pode ignorar a seriedade do erro, mas também não pode se esquecer do poder da verdade.

O racismo também nega a catolicidade. Não faz muito tempo, as igrejas americanas brancas colocaram "seguranças raciais" para impedir a entrada de adoradores negros, dirigindo-os a uma conveniente congregação do outro lado da rua. A igreja geralmente se envergonha por falhar em praticar a catolicidade e em condenar os preconceitos raciais.

A catolicidade é negada de formas mais plausíveis. Os defensores do movimento de desenvolvimento da igreja afirmam que a igreja cresce mais rápido se restringir seus esforços evangelísticos a uma população homogênea. O missionário do século 17 na Índia, o jesuíta Robert De Nobili, teve grande sucesso observando as divisões hindus em castas e limitando seu ministério às castas mais elevadas.[45] Não é somente na Índia, ou em sociedades tribais, que as distinções em castas são evidentes. As igrejas que desenvolvem uma

estratégia evangelística a uma parcela específica da população podem terminar transformando-se em uma seita, definida não pelo evangelho, mas pela sociedade. O crescimento da igreja foi muito bem-sucedido na África do Sul durante o *apartheid,* mas pagou um alto preço por isso.

A catolicidade pode ser negada pela definição de objetivos específicos para a igreja, como, por exemplo, uma restrição a uma ênfase ao culto, ou ao evangelismo, ou à nutrição. Muitas ênfases desse tipo podem ser necessárias por algum tempo, para corrigir um desequilíbrio na vida e no ministério da igreja, mas nenhuma igreja de Jesus Cristo pode ser definida em termos de especialidade. Cada verdadeira igreja de Cristo é uma manifestação do novo povo de Deus, composto por cidadãos dos céus, e não por pessoas devotas que formam seu *clube elitista.*

A catolicidade deve ser preciosa para os cristãos, pois isso significa submissão ao Senhor da igreja. Somente ele pode edificá-la, e ele escolhe para ser suas pedras vivas não muitos sábios, ou poderosos, ou ricos. Sua igreja é composta pelos perdidos – aqueles que perderam tudo por causa de Cristo, mas encontraram tudo nele.

8

As Marcas da Igreja

O trem expresso que vai da costa Oeste da Inglaterra e da Escócia para Edimburgo atravessa amplas pastagens de ovelhas e ainda mais amplas vistas do mar gelado. Ele passa como um raio por várias vilas, algumas delas protegidas por um castelo no alto de uma colina. Uma seta marca cada vila ou vilarejo, identificando-a pelo seu nome antigo, quando cada vila tinha uma igreja – e somente uma.

Isso não é mais assim. Através desse mesmo país, os exércitos marcharam durante a Guerra Civil. O Rei e o Parlamento lutaram pelo governo da nação e pela forma da igreja. No fim, não foi alcançada uma forma única de religião para a Grã-Bretanha. Hoje nós não podemos mais designar a igreja pelo nome da vila a que pertence. As cartas não podem mais ser endereçadas, como o apóstolo Paulo as endereçava, "à Igreja de Deus em Corinto".

A freqüência à igreja caiu, mas grupos eclesiásticos têm proliferado. Alguns se separaram de corpos eclesiásticos antigos, enquanto outros são congregações organizadas recentemente. Muitos cultos são prestados alegadamente em nome de Cristo. Se a igreja é um clube nacional, isso apenas reflete o pluralismo confortável de nossa vida democrática. Deixe a minoria que pensa que a religião é importante se reunir com seus semelhantes co-dependentes e dar à congregação o nome que melhor lhe convier – dentro dos limites da decência.

Para os crentes, contudo, a igreja é mais do que um clube voluntário. Ela pertence a Cristo, e ele nos preveniu contra os falsos pastores, quer eles venham de dentro ou de fora do rebanho. Alguns formaram organizações que conscientemente perverteram o ensino cristão e nunca foram igrejas de Cristo. Por outro lado, algumas igrejas já foram cristãs, mas se afastaram da fé. Nos Estados Unidos, a Igreja Unitariana negou a divindade de Cristo. Embora a Igreja Mórmon tenha raízes cristãs, seu fundador, Joseph Smith, alegou ter recebido revelações divinas de novas doutrinas, que iam além do Novo Testamento.

Mais confusas são as igrejas cujas doutrinas básicas estão em desenvolvimento. Os quartéis generais das igrejas denominacionais têm disseminado todos os tipos de heresias, geralmente para desgraça e desgosto de congregações com sua comunhão eclesiástica. O Cristo glorificado disse à igreja de Sardes: "Conheço as tuas obras, que tens nome de que vives e estás morto. Sê vigilante e consolida o resto que estava para morrer" (Ap 3.1b,2a). A igreja de Sardes estava à beira da extinção, mas Cristo ainda se dirigiu a ela; ela ainda pode reagir. Quando uma igreja a caminho da apostasia se torna apóstata?

Como nós devemos entender as organizações paraeclesiásticas? Algumas são destinadas a suplementar e apoiar as igrejas, enquanto outras parecem ser igrejas em tudo, exceto no nome.

Nesse tumulto de missões, igrejas nos lares, comunidades, cruzadas e denominações, há algum critério que nos ajude a discernir as verdadeiras igrejas das falsas? Essas marcas também ajudariam a relacionar outros grupos cristãos àqueles que podem mais apropriadamente ser chamados de igrejas?

Como a questão da catolicidade, esse não é um tema novo. No século 3º, os novacianos se separaram da igreja, julgando-a apóstata porque ela readmitiu penitentes que, sob perseguição, tinham oferecido incenso a César. Somente os separatistas eram considerados membros da verdadeira igreja. Agostinho confrontou o cisma donatista, no qual os separatistas novamente alegavam ser a verdadeira igreja, e viam a igreja católica como apóstata.

A Reforma Protestante fez com que mais uma vez essa questão fosse crucial. Os polemistas da Contra-Reforma consideravam os atributos da igreja como marcas perfeitamente visíveis pelas quais a verdadeira igreja podia ser reconhecida. Como os protestantes poderiam manter a unidade da igreja sem o papa que, como vigário de Cristo, une o corpo de Cristo? A linhagem apostólica garantiria a apostolicidade da igreja em sua sucessão ininterrupta a partir de Pedro? A santidade da igreja não era estabelecida e mantida pela infusão da graça sacramental na missa, administrada pela hierarquia sacerdo-

tal? E, finalmente, como os reformadores alegavam ser a igreja universal de Cristo se seu movimento não estava presente em todas as partes do mundo, mas confinado a países do Norte da Europa?

Em resposta, os reformadores continuaram a afirmar os atributos da igreja presentes no Credo Niceno. Eles protestaram, contudo, contra a forma externa e institucional na qual os apologistas romanos os interpretavam.[1] Como nós já vimos, eles defenderam uma compreensão bíblica e espiritual dos atributos da igreja. Acima de tudo, os reformadores enfatizaram o significado de apostolicidade. Para ser apostólica, a igreja deve ser edificada sobre a doutrina dos apóstolos (1Co 3.10,11; Ef 2.20; 3.4,5). A real marca de apostolicidade não era a pretendida *cadeira* de Pedro, mas o *ensino* de Pedro.

A Reforma fez do evangelho, em vez da organização eclesiástica, o teste da verdadeira igreja. Apesar disso os reformadores, especialmente nas igrejas calvinistas, encontraram parâmetros bíblicos para a organização da igreja.

Três marcas foram definidas para identificar a verdadeira igreja de Cristo: a pregação da Palavra, a observação adequada dos sacramentos, e o fiel exercício da disciplina eclesiástica.

João Calvino definiu somente as duas primeiras marcas em suas *Institutas,* mas incluiu a disciplina na adequada observação dos sacramentos. Ele reconheceu que nenhuma igreja pode se adequar perfeitamente ao padrão de Deus na Escritura, mas seu objetivo era estabelecer padrões práticos, padrões necessariamente mais objetivos e rigorosos para a igreja organizada do que para crentes individuais. O ministério da Palavra e dos sacramentos, ele diz, "são uma marca perpétua e característica da igreja":

> Isto é, onde permanece este ministério em sua integridade, ali há igreja e, portanto, não deixa de ser igreja porque existam alguns vícios e faltas nos costumes. Além disso, este ministério não deixa de ser legítimo por ver-se manchado por ligeiras faltas.[2]

Calvino permitia erros na pregação, desde que a "grande doutrina da religião não fosse injuriada" e os artigos básicos da fé não fossem suprimidos. Irregularidades na ministração dos sacramentos não destroem a igreja, contanto que a "legítima instituição de seu Autor" não seja eliminada nem subvertida.

> Mas se a mentira acomete os principais pontos da doutrina e destrói o que é necessário entender dos sacramentos até o ponto que

> de nada sirva usá-los, sobrevém, então, sem dúvida, a ruína da igreja, o mesmo que acontece ao homem que tem a garganta cortada e o coração ferido.[3]

Calvino comparava as marcas católico-romanas da igreja com o externalismo condenado pelos profetas do Antigo Testamento. O povo supunha que Deus nunca sairia de seu templo (Jr 7.4) nem rejeitaria seu sacerdócio, mas seu julgamento caiu sobre aqueles que rejeitaram sua Palavra. A sucessão sacerdotal não fazia de Caifás um verdadeiro herdeiro das promessas quando ele delatou Cristo, e também não autentica o ministério que abandonou o evangelho e abraçou uma religião de boas obras.[4]

O Novo Testamento estabelece a igreja na verdade revelada de Deus. Os apóstolos estabeleceram a igreja pela pregação das Escrituras e de seu cumprimento. A comunhão da igreja no Livro de Atos existe entre aqueles que continuam no ensino apostólico (At 2.42). O crescimento da igreja é descrito por Lucas como o crescimento da Palavra (At 6.7; 12.24; 19.20). Os ministros pelos quais a igreja é edificada são os ministros da Palavra (Ef 4.11). A apostolicidade da igreja, portanto, significa que a igreja é edificada sobre o fundamento do evangelho apostólico. Todos os outros atributos da igreja derivam desse.

Vista como um comprometimento doutrinário com fórmulas do passado, a ortodoxia é desprezada agora tanto no mundo religioso quanto na mente secular. Ela é vista como acorrentada a ideologias arcaicas insensíveis às necessidades humanas, e reforçada na história pela horrenda intolerância e opressão. A ortodoxia católica romana na Espanha conduziu à inquisição; a ortodoxia reformada em Genebra queimou Serveto. Ortodoxias divergentes na Europa devastaram o continente por várias décadas. Em uma época de direitos, a ortodoxia parece violar toda liberdade de escolha – que é exatamente o caminho que a serpente apresentou a Eva: "Disse Deus... disse realmente?" (Gn 3.1).

Além disso, um terrível dano tem sido causado por aqueles que têm puxado a espada em nome de Cristo, contra sua ordem específica. Até mesmo o holocausto na Alemanha nazista e os expurgos de Stalin na União Soviética nos advertem sobre o perigo mortal que se esconde na renúncia de um padrão divino para o pensamento e a vida. Sem verdade não pode haver liberdade, como a mente da modernidade está começando a descobrir. Roberto Unger mostrou o fracasso da idéia liberal de liberdade: ela não pode fornecer um fundamento neutro e imparcial para impedir que a liberdade faça tudo o

que quiser.[5] Antes do século 20 começar, Friedrich Nietzsche viu que abandonar a moralidade cristã remove o parâmetro da cultura ocidental.

O ensino de Jesus nos liberta da tirania da arbitrariedade: "Meu jugo é suave e meu fardo é leve" (Mt 11.30). Cristo nos convida a tomar seu jugo de sabedoria, que é verdade libertadora do evangelho, o conhecimento do Pai, que é dado pelo Filho. "Se vós permanecerdes na minha Palavra, sois verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará" (Jo 8.31,32).

Se a ortodoxia cristã conduz a alegria do evangelho para o legalismo gelado, então ela não é realmente ortodoxia, nem é a proclamação apostólica. A grande marca da igreja está na mensagem que ela proclama: o evangelho da salvação do pecado e da morte eterna por meio da cruz e da ressurreição de Jesus Cristo, que é o único caminho, a única verdade e a única vida.

Contudo, um pregador anunciando o evangelho em um mercado não cumpre a descrição neotestamentária da igreja. Como diz Calvino, o evangelho deve ser tanto ouvido e levado em consideração quanto proclamado. Deve haver uma comunidade cristã mostrando a raiz da fé no fruto de amor. Jesus prometeu edificar sua assembléia, sua comunidade, dando nova forma ao povo de Deus (Mt 16.18). Ele disse que seu nome deve ser confessado diante dos homens e fez do batismo o sinal do discipulado (Mt 28.19).

Aqueles que dizem que a membresia da igreja não é necessária, ou até mesmo que é antibíblica, falham em compreender o que o Novo Testamento ensina sobre a igreja e a administração dos sacramentos. Jesus acrescentou à sua promessa de edificar sua igreja o dom das chaves do reino. Aqueles que não levam em consideração a disciplina da igreja são considerados como gentios e publicanos, isto é, estão fora da membresia da comunidade (Mt 18.17).

As listas de nomes no Livro de Números são uma evidência da preocupação de Deus em definir a membresia de seu povo; o livro da vida de Deus é o arquétipo do registro terreno de seu povo (Êx 32.32,33; Ml 3.16). Um salmo profético antevê o registro dos nomes dos gentios nos livros de Sião (Sl 87.4-6). Os nomes de Evódia, Síntique e Clemente, membros conhecidos do corpo de Cristo em Filipos, estão no livro da vida, de acordo com Paulo (Fp 4.2,3). Matias, escolhido para ocupar o lugar de Judas, é contado com os onze apóstolos. Aqueles que eram acrescentados à igreja eram contados com os discípulos, de forma que o número total podia aumentar (At 1.26; 2.41; 4.4). Significativamente, o primeiro total de três mil convertidos é dado em relação com o batismo (At 2.41).

O batismo é reconhecido como a marca da membresia na comunidade de Cristo por aqueles que estavam fora dela. Algumas comunidades muçulmanas toleram a conversão à fé cristã desde que o batismo não marque a adesão à igreja cristã. Os reformadores, portanto, fizeram dos sacramentos o que tinham feito com a Palavra pregada como marca da igreja.

A questão agora não é onde os *nossos* nomes estão escritos, mas onde *seu* nome está escrito. No batismo nós somos contados entre os filhos de Deus, recebendo o nome de nosso Pai, escrito em nossa fronte (Mt 28.19; Ap 14.1). De fato, o lavar regenerador da graça de Deus é realizado pela água do Espírito, não a da fonte, mas o sinal externo funciona precisamente porque ele é externo; ele é o selo visível de uma graça invisível de Deus.

Algumas seitas se consideram espirituais demais para obedecer a ordem divina de batizar ou de lembrar a morte do Senhor em sua ceia. Um comercial em uma revista americana pergunta: "Se os adeptos da ciência cristã não partem o pão nem bebem o vinho, como eles mantêm a comunhão?".[6] A resposta dada é que "sua idéia de comunhão não é ritual, mas espiritual". Duas sentenças breves desprezam a expiação de Cristo, negam o evangelho do qual os sacramentos dão testemunho: "nada pode deixar Deus tão próximo do homem"; e a antiga fórmula de auto-salvação permanece: "Descobrindo o verdadeiro sentido das palavras e obras de Jesus, o homem pode – e vai – ficar mais próximo de Deus". Jesus nos mostra como fazer isso, mas nós (com a ajuda de Mary Baker Eddy, a fundadora do movimento) podemos encontrar nossa própria salvação. A propaganda termina com uma zombaria que revela a razão real pela qual a Ciência Cristã rejeita a comunhão: "Você pode encontrar comunhão com muito mais facilidade tomando um drink". Se a igreja é identificada pela Palavra e pelos sacramentos, a disciplina da igreja usa as chaves do reino para afirmar sua identidade. O batismo ministrado fora de qualquer profissão de fé que mereça crédito por parte daqueles que reivindicam as promessas de Deus deixa de funcionar como uma marca da igreja. Tratando-se de uma igreja nacional, ele pode se tornar nada mais do que uma marca de cidadania nacional. Da mesma forma, a Santa Ceia pode ser profanada e perder seu sentido de identidade daqueles que participam de um pão em um corpo. Onde nós traçamos a linha para aplicar as marcas da verdadeira igreja? As ordens formuladas pela igreja oferecem ajuda prática, mas elas não podem ser substitutas para a sabedoria e o amor – tanto o amor que deseja encobrir faltas onde há zelo pelo Senhor quanto o amor pelo Senhor que reconhece seu zelo por sua casa (Jo 2.17).

A erosão do compromisso credal criou uma grande dificuldade para a identificação da igreja. A visão iluminista da Bíblia minou sua autoridade e solapou a subscrição credal. A liderança liberal ou "modernista" alterou radicalmente os programas e testemunhos de várias denominações. Em alguns casos, os padrões confessionais permaneceram intactos, mas passaram a ser considerados letra morta. Além disso, os credos passaram a receber emendas. Uma fuga da autoridade da Escritura, articulada na Confissão de 1967, foi adotada pela Igreja Presbiteriana Unida, EUA. A Confissão alterou a doutrina da Escritura encontrada na *Confissão de Fé de Westminster*, substituindo-a pela posição barthiana, que diz que a Bíblia contém testemunho profético e apostólico, mas não deve ser identificada com a revelação.[7] A nova Confissão foi incluída em um *Livro de Confissões,* que contém a *Confissão de Westminster* e outros credos históricos. Sob a constituição revisada, os oficiais da igreja votaram ser guiados por essas confissões, mas não se exigiu mais a subscrição de qualquer uma delas. O resultado foi que um ministro que negou a divindade de Cristo foi confirmado pela mesma denominação que antes havia despojado J. Gresham Machen de seu ministério por se recusar a renunciar ao Comitê Independente para Missões Presbiterianas no Exterior, uma agência elaborada para enviar somente missionários confessionalmente ortodoxos.[8]

Essas ações fazem com que uma igreja seja apóstata, isto é, não seja mais parte da verdadeira igreja de Jesus Cristo? Certamente a mudança oficial do credo com relação à autoridade da Escritura colocou uma faca na garganta da igreja, para usar a figura de Calvino.[9] Como a apostasia é um processo, indivíduos e congregações devem julgar o grau de apostasia em relação às contramedidas de reforma. Sínodos e assembléias podem reverter decisões em reuniões posteriores. Como discernir a existência da apostasia em uma congregação sem confundi-la com o que caracteriza uma denominação? A apostasia denominacional remove a legitimidade de uma congregação que prega o evangelho com fidelidade? Os concílios denominacionais podem se mover rapidamente em uma direção que removeria a igreja de seu fundamento apostólico, enquanto congregações específicas ainda resistem em negar o Senhor da igreja e a autoridade de sua Palavra. Não há dúvida de que a parábola do trigo e do joio nos vem à mente. A menos que as congregações locais e os crentes individuais tenham à Palavra do Senhor uma lealdade maior do que a lealdade à própria denominação, a grande marca da igreja já terá sido perdida. A questão provavelmente está centralizada na recusa de uma congregação lo-

cal em se submeter a direcionamentos antibíblicos, ou em sua aceitação da heresia por meio do silêncio e da falta de atitude. As igrejas contemporâneas precisam novamente ouvir o que o espírito diz às igrejas no Livro de Apocalipse.

Nós devemos ainda manter em vista as marcas da igreja quando consideramos as comunidades que não se chamam de igrejas. Muitas delas existem por causa de divisões denominacionais da igreja. Agências missionárias que atuam no Terceiro Mundo e em campus universitários reúnem membros de muitas denominações. Os editores de material de escola dominical e de livros evangélicos criaram seus próprios mercados consumidores para servir o ministério educacional da igreja. Até mesmo a preparação de candidatos ao ministério da Palavra tem sido empreendida por instituições que não estão debaixo do controle denominacional. As igrejas louvam com hinos, hinários e transparências provenientes de uma variedade de fontes. O atrito é inevitável, já que essas atividades também são conduzidas pelas denominações. A quem, por exemplo, os missionários que estão do outro lado do oceano pedem orientação? Eles são responsáveis primeiramente pelo seu comitê missionário, pela Igreja ou igrejas que o enviaram ou pela igreja nacional de seu campo missionário?

A igreja, arrasada pela divisão denominacional, acusa os rótulos de organizações paraeclesiásticas de ilegítimos. Em parte, elas são simplesmente atividades dos membros das igrejas. Em uma igreja indivisa, elas seriam organizações "leigas", sob a supervisão do governo da igreja, mas não sob responsabilidade imediata dos oficiais da igreja. Em parte, elas representam o compartilhamento de ministérios por meio das barreiras denominacionais. Esses ministérios podem ser considerados irregulares pela política denominacional e podem revelar mais sobre os pressupostos sectaristas na política do que sobre violações da ordem do Novo Testamento.

Irregularidades perigosas surgem tanto para as igrejas denominacionais quanto para os grupos paraeclesiásticos quando eles ignoram suas limitações. A limitação da denominação (mais séria do que se supõe) é que ela não dá plena expressão ao corpo de Cristo, e precisa, portanto, de relações mais amplas, que os grupos paraeclesiásticos podem ajudar a suprir. A limitação dos grupos paraeclesiásticos é que eles carecem de algumas marcas da igreja. Eles precisam das denominações porque não podem fornecer a estrutura ordenada de ofício, culto, disciplina e sacramento que a igreja denominacional oferece. Como tais grupos não são igrejas, eles não enviam membros para as igrejas e nem recebem membros das igrejas, e certamente não acham dificuldade em recrutar membros de igrejas denominacionais.

Alguns grupos paraeclesiásticos estão ganhando *status* denominacionais. Eles batizam e celebram a Ceia do Senhor, conduzem regularmente o culto e possuem sua própria equipe ministerial. A Aliança Cristã e Missionária, por exemplo, é uma igreja denominacional que foi inicialmente fundada nos EUA como um grupo paraeclesiástico. A dificuldade nessa transição é, primeiro, se uma nova denominação pode ser justificada e, segundo, o fato de que os privilégios da igreja podem ser reivindicados até mesmo se as exigências bíblicas para as responsabilidades da igreja não forem encontradas. Um exemplo seria o tipo de celebração da Ceia do Senhor que às vezes é conduzida durante conferências e convenções. Em reuniões de milhares de pessoas os elementos podem ser oferecidos sem a supervisão que Cristo ordenou à igreja. De fato, essas pregações são acompanhadas pela pregação da Palavra, e para muitos simbolizam um antegozo da reunião final do povo de Deus. Se uma advertência adequada for feita àqueles que participam da Santa Ceia sem cumprir os preceitos bíblicos, alguma medida de disciplina é exercida. Apesar disso, admite-se que os organizadores da conferência, que não possuem conhecimento pessoal da maioria daqueles que dela participam, podem recebê-los para a comunhão sem a ordem e o pastorado da igreja.

Perspectivas sobre a igreja: visível e invisível

Para definir as marcas da igreja, devemos admitir que a igreja tem uma forma visível, que ela é organizada sobre a terra como uma sociedade observável. Mas a igreja é celestial ou terrena, visível ou invisível?

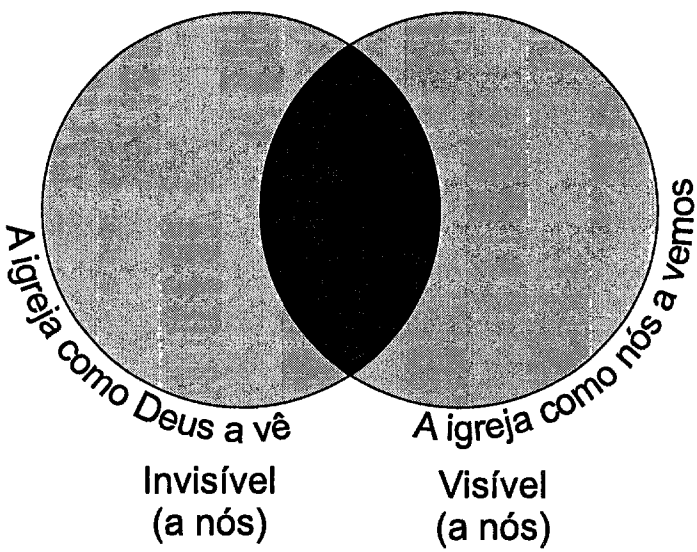
A Bíblia certamente fala da igreja em termos celestiais. Escolhida para a santidade em Cristo desde antes da fundação do mundo (Ef 1.4,5), ela não deve se assemelhar aos reinos deste mundo (Ef 1.23; 5.23,32; Cl 1.18; Jo 18.36). Ela é a morada de Deus, edificada com pedras vivas sobre Cristo, que é a pedra de esquina (Ef 2.20; 1Pe 2.5). Somente o Senhor conhece infalivelmente aqueles que são seus, e eles são unidos ao Senhor pela ação secreta de seu Espírito (2Tm 2.19; Jo 3.8).

Os reformadores disputaram a descrição externa dada pelos apologistas católicos romanos. É *espiritualmente* que a igreja é única, santa, católica e apostólica. O Cardeal Belarmino não levou em conta a linguagem do Novo Testamento quando disse que a igreja era tão visível quanto a república de Veneza.[10] Como Hans Küng destaca, uma igreja tão completamente visível não seria um objeto de fé ("creio... na santa igreja católica").

Apesar disso, a igreja é identificável no mundo. Ela tem membros e oficiais; seus sacramentos são sinais externos de sua fé e esperança. Ela, contudo, contém hipócritas: tanto no Antigo Testamento quanto no Novo, há aqueles filhos de Israel que não são de fato israelitas (Rm 2.28; 9.6). Os malfeitores devem ser expulsos (1Co 5.13); na grande casa há vasos de desonra (2Tm 2.20). Há aqueles, escreve João, que saíram de nós porque não eram dos nossos (1Jo 2.19).

Nós não podemos negar os aspectos visíveis nem os aspectos invisíveis da igreja. Limitar a igreja ao seu aspecto visível apaga a realidade da eleição feita por Deus. Já que o Senhor conhece seu próprio rebanho, dado a ele pelo Pai, nós podemos dizer que a igreja invisível é a igreja como Deus a vê. Nós ouvimos palavras e observamos ações; nós podemos ser enganados pela hipocrisia, ou falhar em reconhecer a verdadeira fé. Somente Deus conhece cada coração.

Um simples diagrama de dois círculos que se entrelaçam pode ilustrar o que digo. Um círculo descreve a igreja "invisível", *i.e.,* todos os santos conhecidos por Deus, no passado, presente e futuro. O outro círculo descreve a igreja "visível", *i.e.,* a igreja como nós a vemos. Há uma importante área comum. Muitos filhos de Deus são bem conhecidos por outros filhos de Deus (embora Elias sentisse que estava sozinho, quando de fato Deus tinha outros 7000 que não tinham dobrado seus joelhos a Baal, 1Rs 19.18). No círculo que descreve a igreja "visível", contudo, mas sem contar a parte comum, estão todos aqueles que professam ser cristãos, mas aos quais Jesus dirá "nunca vos conheci".



A *Confissão de Westminster* define a igreja como visível e invisível, reconhecendo os dois aspectos, mas apresentando-as como igrejas distintas. A igreja invisível "consiste de todo o número dos eleitos, que foram, são ou serão reunidos em um corpo, sob Cristo, o cabeça" (XXV.1). A igreja visível "consiste de todos aqueles ao redor do mundo que professam a verdadeira religião, e seus filhos" (XXV.2). A clara diferença significa que nós podemos tratar apenas da igreja visível. Reconhecendo isso, nós evitaremos o erro de exigir uma conversão dramática dos crentes para provar sua regeneração. Apesar disso, nós reconhecemos que é o conhecimento de Deus que finalmente determina a membresia da igreja. O hipócrita que revela sua fraude não pode encontrar refúgio em sua membresia externa, e seus muitos privilégios aumentam seu julgamento.

Os evangélicos costumam se desculpar por sua profunda negligência da ordem da igreja enfatizando sua invisibilidade. Se somente a igreja invisível importa, há pouca necessidade de nos preocuparmos com a unidade, santidade e até mesmo com a apostolicidade da igreja. A falta de preocupação com a igreja visível também tem aberto as portas para a reinvenção da igreja. Partindo do pressuposto de que o Novo Testamento tem pouco a dizer sobre a forma da igreja, líderes treinados em administração começaram a organizá-la de acordo com as mais recentes teorias de ciência social.

Tudo isso tem sido menos desastroso do que se supõe. Apesar da negligência da igreja, o fruto do Espírito entre os cristãos tem encontrado expressão no cuidado genuíno uns dos outros. Os grupos paraeclesiásticos geralmente realizam aquilo que o Senhor determinou que a igreja fizesse, alimentando o povo de Deus espiritualmente e encorajando o evangelismo. Os Navegadores, por exemplo, foram organizados inicialmente para levar a comunhão aos marinheiros da Marinha americana, que, em serviço, eram impedidos de participar regularmente dos cultos na igreja. O movimento desenvolveu programas de memorização das Escrituras, estudos bíblicos e discipulado pessoal que já foram levados a muitas igrejas. Ao publicar esse livro sobre a doutrina da igreja, a InterVarsity Press demonstra uma preocupação com a igreja de Cristo que vai além de seu ministério em campus universitários. Os cristãos ativos na Comunidade Cristã em Universidades e Faculdades e na Aliança Bíblia Universitária nos Estados Unidos experimentam o choque cultural espiritual quando se formam e tomam seus lugares nas congregações locais. Eles perdem o apoio e a responsabilidade de pequenos grupos de oração e estudo bíblico, os esforços concentrados em evangelismo

e a alegria de cantar salmos de louvor juntos. O choque é menor hoje, contudo, em parte porque os antigos líderes universitários trouxeram renovação para as igrejas.

A Bíblia não dá um anteprojeto para todas as ordens da igreja, mas fornece princípios que encontram expressão nas variadas culturas do mundo. Os estudos sobre o comportamento humano são úteis na aplicação desses princípios. O conhecimento de dinâmicas de pequenos grupos pode ajudar um líder a desinibir uma pessoa que esteja acanhada em participar ou a evitar os perigos de premiar o consenso.[11] Apesar disso, as ciências sociais não podem ser o ponto central da ordem da igreja, pois essas ciências não podem dar fundamento para o auto-sacrifício dos servos-líderes, que deriva da teologia da cruz, ou do apelo à autoridade da Palavra de Deus, que marca a ordem da igreja.

Perspectivas sobre a igreja: local e universal

Assim como a igreja é tanto visível quanto invisível, assim também a igreja visível pode ser tanto local quanto universal. O aspecto visível da igreja determina sua forma terrena. Como nos diz o autor de Hebreus, no culto nós nos reunimos com a assembléia dos santos e anjos na glória, onde Jesus está (Hb 12.22-24). Muitos ou poucos, nós nos reunimos aqui porque nós todos nos reunimos lá.

Há muito tempo não há acordo na igreja sobre se ela é primariamente local ou universal. A Igreja Católica Romana tem defendido fortemente a primazia da igreja universal.[12] Segundo esse ponto de vista, as paróquias locais não são propriamente igrejas, mas partes da igreja. Por outro lado, o congregacionalismo afirma que é a igreja local que merece esse nome. Associações de igrejas não são a igreja.

Os dois lados apelam ao Novo Testamento. Nós lemos sobre igrejas nos lares nas saudações iniciais das cartas de Paulo. Todas as igrejas dos gentios são gratas a Priscila e Áquila, e Paulo os cumprimenta, bem como à igreja que se reúne em sua casa (Rm 16.3-5). Em 2 Coríntios 16.19, Áquila e Priscila estão em Éfeso, e a igreja que se reúne em sua casa manda saudações, juntamente com todas as "igrejas da Ásia". Nós lemos sobre uma igreja em Laodicéia na casa de Ninfa (Cl 4.15), e em Colossos na casa de Filemon (Fm 2). Paulo menciona a igreja no lar no mesmo fôlego em que menciona as igrejas dos gentios, ou da Ásia. As igrejas nos lares são fundadas nos lugares em que as igrejas das cidades são mencionadas (Roma, Laodicéia, Colossos). Da mesma forma, é mencionada a "igreja em Jerusalém" (At 8.1), enquanto

a frase "de casa em casa" (At 5.42) se refere ao ensino dos apóstolos nas reuniões que eram feitas nos lares.[13] O registro da missão de Pedro na casa de Cornélio indica como uma igreja podia ser estabelecida entre os gentios (At 10.24,27).

Além disso, o termo "igreja" pode ser aplicado não somente às reuniões nas casas e nas cidades, onde os membros estão todos juntos, mas também à igreja em uma província (At 9.31; 15.3). Ao mesmo tempo, Paulo fala sobre as igrejas (no plural) entre os gentios.

Como pode um só termo ser usado com tanta flexibilidade? Simplesmente porque não é a extensão ou a localização geográfica que o define. Até mesmo aqueles que defendem a definição de igreja local devem procurar o que é a igreja local no Novo Testamento: a igreja em casa ou a igreja na cidade?

Nós fazemos bem em concluir que a igreja pode ser expressa em mais de um nível: em comunidades menores ou maiores, ou até mesmo em reuniões como a que aconteceu em Jerusalém (At 15), representando toda a igreja, para tratar de assuntos de interesse geral.

Perspectivas sobre a igreja: instituição ou organismo?

"Onde é a igreja de segunda-feira?", pergunta um autor que levanta a eterna questão da relação entre a igreja organizada e a vida orgânica do corpo de Cristo.[14] A assembléia do Senhor existe somente quando está reunida? Ou ela é encontrada somente quando seus oficiais e dirigentes estão trabalhando, por exemplo, quando o pastor está preparando seu sermão, ou quando um capelão está em um quarto de hospital visitando uma pessoa que está se recobrando de uma cirurgia? A igreja é invisível sempre, com exceção quando seus membros e oficiais se reúnem em nome de Cristo?

Claramente a igreja visível não desaparece quando alguma reunião não está em andamento, ou quando os oficiais estão se dedicando a tarefas não eclesiásticas. A igreja está presente onde quer que seus membros estejam. Uma grande vitória da Reforma foi o reconhecimento do lugar dos membros não-ordenados na igreja. Rejeitando a visão católica romana de um sacerdócio distinto, dotado com a graça sacramental, os reformadores ensinaram que todos os crentes possuem acesso sacerdotal ao santuário celestial e à própria graça salvadora, precisando da mediação exclusiva de Jesus Cristo para ter acesso ao Pai.

O Vaticano II fez uma exposição eloqüente do "apostolado do laicato".[15] Participantes das funções de Cristo, profeta, sacerdote e rei, os leigos têm

sua própria parte na vida e na ação da igreja.[16] Essa descrição parece afirmar o sacerdócio de todos os crentes e também declarar seus ofícios real e profético. Contudo, o tom padronizador da sentença não é acidental. Toda a descrição das funções do laicato é acompanhada por reivindicações do "apostolado de hierarquia". Os leigos podem participar dos ofícios de Cristo, mas não do ofício dos bispos. Como o bispo está investido com "a plenitude do sacramento das Ordens", ele pode oferecer o sacrifício eucarístico, ou assegurar que ele seja oferecido, e é da eucaristia que a igreja extrai sua vida.[17] Os bispos, por sua vez, só têm autoridade se estiverem ligados ao pontificado de Roma, e ele, "em razão de seu ofício como Vigário de Cristo, e como pastor de toda a igreja, tem poder pleno, supremo e universal sobre toda a igreja, um poder que ele pode exercer sempre que quiser".[18] Para o Vaticano II, continua sendo verdade que, em autoridade, o papa mais a hierarquia é igual ao papa menos a hierarquia.

Em parte pela reação às reivindicações hierárquicas da Igreja Católica Romana, algumas igrejas evangélicas tentaram remover todos os ofícios da Igreja. Essa posição é justificada se "ofício" significa "Ordens", *i.e.*, a investidura com dons sacramentais que outros membros da igreja não possuem. Esse não é o ensino do Novo Testamento. Aqueles que exercem ofícios especiais na igreja são aqueles que possuem dons para o ensino, governo ou exercício de misericórdia em um grau muito maior que os outros. A igreja precisa reconhecer esses dons. "Ofício" no sentido bíblico é uma função que exige reconhecimento comunitário para ser exercido de forma efetiva. Mais adiante, no capítulo 14, discutiremos dons e ofícios, mas a diferença entre "oficiais" e "membros" nos ajudará a entender onde é a igreja na segunda-feira.

A igreja está onde os santos estão e onde eles cumprem o chamado que receberam de Cristo. A bandeira do clericalismo tem sido a definição de igreja, teórica e praticamente, em termos de "clero" ou de "religioso". Até mesmo o termo "vocação" já foi absorvido por essa abordagem, pois somente padres, monges e freiras são vocacionados pelo Senhor.

A melhor resposta a esse erro é um retorno à sua fonte. O próprio Cristo veio não para ser servido, mas para servir e dar sua vida por muitos. Aqueles que quiserem ser os primeiros a serviço de Cristo devem ter isso sempre em mente. Assim como o Senhor lavou os pés dos apóstolos, assim também aqueles que querem ser líderes na igreja de Cristo devem entender liderança como serviço.

A obra dos oficiais da igreja, portanto, não deve ser moldada de acordo com o sistema militar ou com a administração de uma empresa. Os oficiais são técnicos, que treinam, assistem e encorajam os santos a cumprirem o chamado da igreja no mundo.

Esse princípio corrige nossa presente situação de duas formas. Por um lado, ele coloca o chamado dos crentes em seu devido lugar. Os crentes não são franjas na obra da igreja. Eles *são* a igreja, cheia do espírito, realizando sua obra no mundo. Quando eles compreendem melhor seu chamado do reino, eles descobrem que são luzes e que não são deste mundo, e que eles possuem armas espirituais. Embora a cidadania celestial não os impeça de pertencer a reinos terrenos, ela os obriga a cumprir seus deveres e a aproveitar suas oportunidades como servos de Cristo. Quando os crentes levam a sério seu chamado, eles provavelmente criarão mais, e não menos, grupos para-eclesiásticos. Todos os cristãos, sejam construtores, educadores, estadistas, advogados, médicos, enfermeiras, comerciantes, artesãos, camponeses, conselheiros ou profissionais da área social, precisam explorar as exigências de seu trabalho. Em cada chamado, a aplicação dos princípios bíblicos pode ser melhor desenvolvida por aqueles que são confrontados diariamente por seus problemas e oportunidades.

Por outro lado, quando a humildade bíblica vira a mesa do clericalismo, ela não cria uma nova arrogância, um laicato que dirá àqueles que possuem os dons de ensino e administração: "Não preciso de vocês". Em vez disso, quando os membros da igreja assumem com seriedade seu chamado individual e corporativo no mundo, eles se sentem mais entusiasmados e precisam da instrução e da direção espiritual para a qual Cristo os designou co-pastores.

A tensão que eventualmente é sentida entre o ofício de todos os crentes e os ofícios especiais na igreja não é uma tensão entre institucionalismo mundano e espiritualidade. Como nós vimos, o Espírito é o autor tanto da ordem quanto do trabalho. Se ele trouxe a ordem do caos na obra da criação, ele não reduzirá a ordem ao caos na nova criação. Quando o apóstolo Paulo chama o culto à ordem, e não à desordem ou ao frenesi, ele não está apagando o Espírito, mas procurando o que somente o Espírito pode dar.

9

O Serviço de Culto

O Senhor não pede referências a nosso respeito para nos aceitar em seu serviço. Ele nos chama – não porque precise de nós, mas porque nós precisamos dele. Apesar disso, nós não podemos conhecê-lo se não o servirmos primeiro.

A igreja é chamada para servir a Deus de três formas: servi-lo diretamente em *adoração;* servir aos santos em *nutrição;* e servir ao mundo em *testemunho.*

Durante séculos, nada foi mais cristalizado na cristandade do que a forma de culto. Os sacerdotes recitavam a missa latina para paroquianos que não podiam entendê-la, reunidos para receber o corpo de Cristo. Hoje, nada parece fixo: os estilos variados do culto cristão refletem a colcha de retalhos das culturas mundiais e as experiências caleidoscópicas do entretenimento humano. A igreja de nossa escolha é a igreja que tem um estilo de culto que nos agrade. O evangelismo traz mudanças, desejando que os cultos pareçam mais "amigáveis", embora isso possa entrar em conflito com o desejo de tornar o culto mais participativo, e estranhos podem se opor à exuberância de dar as mãos em cânticos que encantam.

Antes de nos dividirmos sobre, por exemplo, a compra de uma nova cortina para a capela, nós precisamos refletir o que é que faz com que o culto seja agradável – agradável ao Senhor.

A glória de Deus atrai a adoração

No culto, até mesmo agora, enquanto estamos aqui na terra, nós reunimos os santos e os anjos no festival de glória (Hb 12.22-29). Como nós nos reunimos com Cristo lá, somos exortados a nos reunirmos com ele aqui (Hb 10.19,25). A assembléia de Deus fica em sua presença. Ser a assembléia, *i.e.*, ser a igreja, é adorar a Deus em comunidade. Dizer que Deus nos fez à sua imagem é dizer que Deus nos fez para si mesmo, e que ele nos fez para adorá-lo. O culto não é uma capacidade imaginativa, capaz de projetar uma perspectiva satisfatória para a emoção religiosa. Nem o culto nem a religião podem ser definidos à parte de Deus, pois o culto é a resposta da criatura à glória revelada do Criador. Quando o total abandono e a total devoção do culto são dirigidos a algum outro deus, sua própria natureza é pervertida. Essa perversão dá início a uma espiral descendente de idolatria que o apóstolo Paulo traça (Rm 1.18-32). O culto se torna depravado não quando se transforma em um culto de prostituição ou em um ritual de derramamento de sangue, mas quando as criaturas humanas se recusam a reconhecer o Único que merece devoção completa, absoluta e irrevogável (Rm 1.21-23).

A glória transcendente de Deus recebe a adoração.[1] Os céus declaram a glória de Deus (Sl 19.1); nossa mente cambaleia diante da vastidão do universo. O maior dos terremotos, que nos enche de terror, é menos do que infinitesimal quando comparado com a força que arremessa galáxias inteiras através de muitos anos-luz pelo espaço, ou as mantém juntas nas nervuras de radiação latente. Uma pequena tempestade, um minúsculo momento na história atmosférica de nosso pequeno planeta, pode nos deixar sem fôlego (Sl 18.7-15). Mas Deus é exaltado *acima* de sua criação. Nenhum processo cósmico pode revelar a imensidão de seu ser ou a simplicidade infinita de sua sabedoria. O profeta Elias ficou cheio de terror quando um grande e forte vento despedaçou as penhas das montanhas, e quando o chão tremeu e o fogo queimou, mas Deus se revelou em uma leve brisa: sua simples palavra podia realizar o mistério de seu propósito (1Rs 19.11,12).

Deus estava presente na brisa que tocou Elias. Ele estava presente quando proclamou seu nome a Moisés: Yahweh, o Deus fiel, cheio de graça e de verdade (Êx 34.6). Se cada palavra de Deus requer a resposta do culto, muito mais seu *nome*! Os nomes dados a Deus são símbolos para a adoração: ele é o Todo-Poderoso, o Deus exaltado, o Deus de Betel, o Senhor que vê (e que provê), a Bandeira colocada sobre Israel. Mas, acima de tudo, ele é Yahweh, o Deus da aliança, presente para julgar, mas também para salvar seu povo.

Isaías viu o Senhor no templo, entronizado entre os querubins. Com suas asas cobrindo-lhes a face, eles clamavam: "Santo, Santo, Santo é o SENHOR dos Exércitos". Seu clamor não era a repetição de uma liturgia celestial fixa, mas a resposta sempre renovada daqueles seres santos que vêem a glória de Deus rodeando-os. Mas Isaías lamenta: "ai de mim!". A santidade de Deus esmaga o pecador com a condenação da justiça divina. É bom que Isaías permaneça no templo, onde está o altar de Deus, pois ele precisa do seu fogo purificador.

A glória do Criador aparece especialmente em seus atos salvadores. O povo de Israel cantava os louvores do Senhor às margens do mar, onde Deus os livrou das forças perseguidoras de Faraó. O grande tema do Antigo Testamento é a vingança final da glória de Deus na salvação de seu povo. Apesar de Israel ter se afastado de Deus e sofrido o exílio, o Senhor salvaria um remanescente e traria uma renovação que ultrapassa toda imaginação, pois ele mesmo viria salvá-lo. O Antigo Testamento antecipa a adoração do dia em que cada panela será como uma bacia diante do altar, e o rei Davi será o próprio Senhor, governando entre eles (Zc 12.8; 14.20,21). Nesse dia, o Senhor livrará seu povo não de seus inimigos, mas de seus pecados (Mq 7.18-20).

Essas promessas são realizadas no Novo Testamento. Jesus vem, anunciado por João Batista, atestado por seus milagres e revelado na maravilha de seu ensino, na severidade de sua censura e na doçura de sua compaixão. Quando estava próximo da cruz, sua oração foi "Pai, glorifica o teu nome" (Jo 12.28). João nos diz que o nome de Deus declarado a Moisés foi revelado em Jesus: ele é o Verbo feito carne, cheio de graça e de verdade (Êx 34.6; Jo 1.14,17). Quando Filipe pediu, como Moisés já havia pedido, "mostra-nos o Pai", Jesus respondeu que aquele que vê o Filho vê o Pai (Jo 14.8). Tomé, diante do Jesus ressurreto, exclamou: "Senhor meu e Deus meu!" (Jo 20.28).

A esmagadora glória de Deus, revelada no evangelho, é a glória de sua graça. Não é o poder transcendente, sabedoria e justiça de Deus que exige nossa adoração, mas principalmente seu amor e sua misericórdia. Os hinos de louvor da igreja são um louvor que nem mesmo os anjos podem prestar, pois somente a igreja conhece o amor divino que muda o destino de pecadores perdidos e lhes dá a filiação com o amado.

> E todos nós, com o rosto desvendado, contemplando, como por espelho, a glória do Senhor, somos transformados, de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito (2Co 3.18).

A glória do Senhor que atrai nosso louvor se torna uma bênção que cada vez mais transforma nossa existência, e que finalmente nos tornará semelhantes a Cristo.

A vontade de Deus dirige o culto

A glória de Deus *atrai* nossa adoração, e a vontade de Deus a *direciona.* Deus é um Deus zeloso, *i.e.,* ele tem um zelo ardente pela santidade de seu nome. Ele não aceita compartilhar sua adoração.

> Não adorarás outro deus, pois o nome do SENHOR é zeloso; sim, Deus zeloso é ele (Êx 34.14).

Deus proíbe o uso de ídolos na adoração que lhe é prestada (Dt 4.23,24) não somente porque os idólatras geralmente cultuam outros deuses, mas também porque Deus quer que Israel entenda a forma de cultuar que lhe agrada. Deus adverte seu povo a não se informar sobre o culto prestado aos deuses pagãos quando estiver instalado na terra prometida:

> Guarda-te, não te enlaces com imitá-las, após terem sido destruídas de diante de ti; e que não indagues acerca dos seus deuses, dizendo: assim como serviram estas nações aos seus deuses, do mesmo modo também farei eu. Não farás assim ao SENHOR, teu Deus, porque tudo o que é abominável ao SENHOR e que ele odeia fizeram eles a seus deuses, pois até seus filhos e suas filhas queimaram aos seus deuses. Tudo o que eu te ordeno observarás; nada lhe acrescentarás, nem diminuirás (Dt 12.30-32).

A advertência do Senhor não é limitada a práticas como o sacrifício humano. A adoração é um caso especial: Israel deve prestar culto a Deus como ele ordenou, e não de outra forma qualquer. Israel não foi proibido de adquirir terras ou de imitar as construções dos cananitas. Salomão utilizou construtores e marinheiros de Tiro para construir o templo, seguindo a planta dada por Deus. O Senhor não exigiu casas nem utensílios distintos. Os louvores de Israel podiam ser cantados com a música do antigo Oriente Próximo e nas formas poéticas de sua cultura. Marcas externas distinguiam Israel como o povo particular de Deus, *i.e.,* a circuncisão e as franjas azuis usadas na franja

de seus xales, mas a distinção da lei de Deus e do culto de Deus faziam de Israel uma luz para todas as nações.

Os reformadores, trabalhando para restaurar o culto bíblico, foram confrontados por muitas das questões que enfrentamos hoje. Existem normas bíblicas para o culto? A variedade de culturas que há no mundo determina a forma pela qual oferecem adoração aceitável a Deus? As instruções de Deus a Israel se aplicam ao culto da nova aliança? O Novo Testamento não contém um livro de Levítico nem um *Manual de Disciplina* como o que havia na comunidade do Mar Morto. A liberdade da nova aliança significa que o culto da igreja não precisa de legitimação escriturística? De fato nós devemos evitar qualquer coisa que Deus tenha proibido, mas isso significa que tudo o mais é permitido?

A *Confissão de Fé de Westminster* afirma que, tanto no culto quanto na doutrina, a igreja não pode ir além da vontade revelada de Deus. Nenhum pregador, igreja ou papa pode exigir que os cristãos creiam naquilo que a Bíblia não ensina, ou que pratiquem no culto aquilo que Deus não exigiu.

> Só Deus é Senhor da consciência, e a deixou livre das doutrinas e mandamentos humanos que, em qualquer coisa, sejam contrários à sua Palavra, ou que, em matéria de fé ou de culto, estejam fora dela.[2]

No capítulo seguinte da *Confissão*, o princípio é aplicado especialmente ao culto:

> O modo aceitável de adorar o verdadeiro Deus é instituído por ele mesmo, e é tão limitado pela sua própria vontade revelada, que ele não pode ser adorado segundo as imaginações e invenções dos homens, ou sugestões de Satanás, nem sob qualquer representação visível, ou de qualquer outro modo não prescrito nas Santas Escrituras.[3]

Esse princípio da regulamentação divina do culto é tanto rejeitado quanto esquecido pelas igrejas hoje. James I. Packer, rejeitando esse princípio, afasta-se dos doutores puritanos, que ele entende e expõe tão bem:

> A idéia de que um mandado bíblico direto, na forma de preceito ou precedente é necessária para sancionar cada item incluído no cul-

> to público prestado a Deus era, realmente, uma inovação puritana, que se cristalizou ao longo de debates prolongados que se seguiram ao acordo elizabetano.[4]

A Reforma puritana exigia um mandado bíblico para cada ato do culto, e algumas vezes aplicou esse princípio de forma legalista, mas isso não foi uma inovação puritana. Calvino, falando sobre o culto, diz: "Nós não somos livres para escolher o que não foi ordenado".[5] Nas *Institutas,* ele desenvolve o argumento com relação à liberdade de consciência, à qual a *Confissão de Fé de Westminster* posteriormente apela. Calvino nega que a igreja tenha poder para fazer ordenanças referentes ao culto além daquelas que Deus já fez. A igreja tem autoridade para organizar o culto (1Co 14.40), mas não para introduzir novos elementos além daqueles que Deus já inseriu. Apelando a Colossenses 2.16-23, Calvino diz sobre o apóstolo Paulo:

> No fim do capítulo ele condena com grande confiança toda religião feita por conta própria, isto é, todo culto fingido, que os homens inventaram por si mesmos ou receberam de outros, e todos os preceitos que eles mesmos promulgaram a respeito do culto a Deus.[6]

Para Calvino e para os doutores de Westminster, a liberdade de consciência era o ponto central. Qualquer atividade comunitária exige direção, e o culto público não é exceção.[7] A igreja, em sua correta esfera de atividade, pode organizar o culto, mas organizar atividades cúlticas que o Senhor aprova não é o mesmo que acrescentar atos cúlticos que ele não aprova, especialmente considerando-se que a participação no culto público não é opcional. Os reformadores criam que o exercício corporativo exigia participação consciente por parte de cada adorador.

Poucas consciências hoje seriam violadas por algo que acontece em um culto. As pessoas pensam que a igreja é uma plataforma para apresentações religiosas: um cortejo alegórico de algum tipo, ou um orador profissional oferecendo opiniões sobre assuntos como redução de estresse ou valores familiares. Cultos participativos podem ser vistos como espetáculos de talentos espirituais, ou como uma terapia de grupo. Infelizmente, as igrejas, pela perda do temor e da alegria de se encontrar com Deus em adoração, têm contribuído para esse tipo de equívoco. Na nova aliança, nós não devemos nos esquecer das lições que foram dadas na antiga. Deus nos chama para

adorá-lo em seus termos, não em nossos termos. Os reformadores costumavam lembrar à igreja as palavras que Deus pronunciou depois de julgar os filhos de Arão, os sacerdotes Nadabe e Abiú, que quebraram a lei oferecendo incenso com fogo que não tinha sido tirado do altar (Lv 10.1-7; *cf.* 16.12).

> Mostrarei a minha santidade naqueles que se cheguem a mim e serei glorificado diante de todo o povo (Lv 10.3).

Ou, como diz o autor de Hebreus, "sirvamos a Deus de modo agradável, com reverência e santo temor, porque o nosso Deus é fogo consumidor" (Hb 12.28,29).

Liberdade organizada no culto

O culto da nova aliança não é livre do temor na presença daquele que é santo, e sim dos rituais do templo do Antigo Testamento com seu lugar santo, suas épocas sagradas e suas cerimônias. Nós vimos que Jesus, em sua conversa com a mulher samaritana no poço de Jacó, anunciou a vinda da hora em que o culto no templo de Jerusalém perderia sua legitimação divina.[8] Jesus é Emanuel, o Deus conosco. A destruição do templo de seu corpo foi o último ato de dessacralização. A expiação realizada por Cristo na cruz cumpriu o simbolismo do templo de ingresso na presença de Deus por meio de sacrifício. Em sua morte, o véu do templo foi rasgado de alto a baixo: o símbolo deu lugar à realidade.

A presença de Deus não estava mais localizada no templo de Jerusalém, mas no próprio Cristo. O culto agora deve ser prestado no Espírito que ele dá e na verdade que ele é. Os adoradores não procuram um lugar na Terra, porque eles olham para o lugar em que Jesus está, no céu, à direita do Pai. Essa mudança de ponto de encontro do santuário terreno para o santuário celestial requer uma mudança da realidade cerimonial, típica, simbólica, para a realidade espiritual de nosso encontro com Jesus. Essa é a mensagem de Hebreus. A simplicidade dos sacramentos que Jesus deu à sua igreja nos adverte contra a elaboração de uma forma de culto que retorne aos lugares santos, às ações santas e à ritualização de nosso encontro com o Senhor. O coração do culto espiritual é ouvir o que o Senhor nos diz, respondê-lo em oração e louvor, e encorajar uns aos outros em sua comunhão. Ironicamente, as congregações que rejeitam os rituais exigidos por Deus no culto às vezes incorporam drama e dança destituídos do profundo simbolismo religioso que é apreciado nos ritos tradicionais.

A simplicidade puritana, então, requer um culto que seja reduzido a um canto monótono, a um pregador prolixo e a um discurso acadêmico? Claro que não, mas um serviço de culto assim descrito ainda pode trazer glória ao nome de Deus e bênção ao seu povo. Os salmos e hinos com sua melodia pitoresca são ricos em verdade escriturística; os pregadores podem abrir as portas do céu; e um pregador como Jonathan Edwards, apesar de ser realmente acadêmico, era mais pesado que breve.

Como pode a igreja encontrar a liberdade de culto espiritual e também evitar as leis de costumes e os mandados de ritual?

Os elementos de culto descritos no Novo Testamento fornecem a chave. Eles não são apresentados como um pequeno livro preto de práticas prescritas, mas como dimensões de comunhão com o Deus vivo e com seu povo. Para apreciar a liberdade do culto espiritual, nós devemos fazer algumas distinções.

A primeira distinção é entre a *atividade* de culto e a *atitude* de culto, que é o pano de fundo de nossa vida como cristãos.

A história conta que certos monges franciscanos sentiram que seu cansaço durante o ofício religioso de Matins e Lauds às 2 horas seria diminuído se eles pudessem fumar. Eles dirigiram uma petição em um latim impecável à Cúria Romana pedindo permissão para isso, mas não ficaram surpresos quando, no devido tempo, a permissão foi negada. Mais tarde, quando eles foram a um encontro religioso com os jesuítas, eles ficaram espantados ao ver que os jesuítas fumavam! Eles protestaram, é claro, afirmando saber que fumar era proibido, porque sua petição tinha sido negada pelo Santo Padre. Os jesuítas disseram que também tinham pedido permissão e sua petição tinha sido atendida.

Os franciscanos tiveram problemas com essa resposta e demonstraram incredulidade. "Espere", disse um jesuíta, "o que vocês pediram à Cúria?".

"Nós perguntamos se podíamos fumar enquanto oramos".

"Ah! Nós perguntamos se podíamos orar enquanto fumamos!".

Essa história é apócrifa, mas mostra claramente o ponto. Se nós devemos fazer tudo para a glória de Deus e orar sem cessar, nós certamente devemos manter sintonia com Deus em meio a todas as experiências de nossa vida. Fazer isso, então, remove todos os constrangimentos durante o culto? A santificação de toda a vida remove a necessidade, e talvez a propriedade, de atividades especiais de culto?

Essas questões são mais prontamente respondidas com relação ao culto público. O apóstolo Paulo instrui os crentes de Corinto sobre a natureza

especial da Ceia do Senhor. Ele os faz lembrar que têm casas nas quais comer e beber, e que aqueles que tratavam a Ceia do Senhor como uma refeição comum estavam desprezando a igreja de Deus (1Co 11.22). Se toda a vida é sacramental, a distinção dos sacramentos é removida. Mas os sacramentos *são* distintos, e também o culto corporativo prestado a Deus, do qual eles são parte.

Talvez nós possamos reconhecer melhor a distinção dos elementos que o Senhor designou para compor o culto refletindo sobre um elemento que ele não designou para isso: o ato de união sexual. O leito matrimonial é honrado na Palavra de Deus. A união entre homem e mulher é símbolo da união entre Cristo e a igreja. A Palavra de Deus abençoa a união sexual e proíbe a abstinência contínua por parte dos cônjuges. Essa atividade humana que absorve tanto a pessoa como um todo e é tão profunda em suas raízes emocionais pode ser um elemento do culto corporativo? É totalmente viável fazer isso. Há religiões que incorporaram em seu culto a prostituição sagrada ou a celebração conjunta da união conjugal. Alguma coisa desse tipo tem sido feita em algumas comunidades cristãs. Onde isso é proibido na Bíblia?

A simples resposta a qualquer proposta de se usar o sexo como um elemento do culto público é que Deus não nos disse para fazer isso. Então isso indica que há uma diferença entre aquilo que nós podemos fazer para a glória de Deus e entre aquilo que nós fazemos como uma atividade especial de culto. Na mesma passagem em que Paulo nos adverte contra evitar a abstinência sexual, ele também reconhece o valor de períodos de abstinência para dedicação à oração: "Não vos priveis um ao outro, salvo talvez por mútuo consentimento, por algum tempo, para vos dedicardes à oração" (1Co 7.5).

Tanto no culto particular quanto no culto público, uma atividade cúltica como a oração deve ser diferenciada das atividades regulares da vida. Apesar de nós fazermos tudo para a glória de Deus, nem tudo o que nós fazemos é uma atividade especial de culto. Nosso culto no templo exige mais ordem do que nosso culto particular. Apesar disso, tanto no culto público quanto no particular, a mesma distinção se aplica entre o que nós podemos fazer para a glória de Deus e o que nós podemos fazer como um ato de culto.

Uma segunda distinção útil para a compreensão da liberdade de culto que agrada a Deus é a diferença entre os *elementos* do culto e as *circunstâncias* que o acompanham.

O Novo Testamento nos dá princípios, não uma ordem de culto ou orientações detalhadas para a condução do culto. Entre esses princípios, contu-

do, está a ordem de que tudo deve ser feito com "ordem e decência" (1Co 14.40). Paulo deu essa orientação à igreja que tinha permitido que o culto se tornasse caótico e desordenado. Ele tinha dado algumas instruções específicas (por exemplo, que dois profetas não devem falar ao mesmo tempo), mas sua ordem geral indica que eles eram livres para ajeitar as circunstâncias do culto de uma forma respeitosa e ordenada. O termo "respeito" aparece em 1 Tessalonicenses 4.12, onde ele pede que os cristãos vivam respeitosamente com relação aos de fora.

Calvino e a *Confissão de Westminster* definiram cuidadosamente essa área em que a igreja não precisa procurar uma orientação específica na Escritura. Nas palavras da *Confissão*:

> Há algumas circunstâncias, quanto ao culto de Deus e governo da igreja, comuns às ações e sociedades humanas, as quais têm de ser ordenadas pela luz da natureza e pela prudência cristã, segundo as regras da Palavra, que sempre devem ser observadas.[9]

"Comuns às ações e sociedades humanas" implica as muitas coisas que devem ser feitas para organizar o culto divino que não formam parte do próprio culto, mas que refletem a cultura na qual o culto é realizado.

O alcance dessa exceção nem sempre é reconhecido. Muitos proíbem o uso de instrumentos musicais para acompanhar o canto, pois a música instrumental não era ordenada por Deus para o culto do Antigo Testamento. Mas acompanhar o canto com instrumentos musicais é algo comum em nossa cultura, e a música instrumental é uma circunstância, não um elemento no culto prestado a Deus. Ela nos ajuda a organizar nosso canto congregacional.

Muita controvérsia ronda o uso da dramatização e da dança no culto. A distinção entre circunstância e elemento é útil aqui. O que é percebido como circunstância varia de acordo com a cultura. Não há dúvida de que há culturas nas quais um líder que conduz um culto em um funeral pode ter que parar para permitir expressões de dor. Agir assim é reconhecer uma circunstância comum, e não introduzir um lamento coletivo como um elemento indispensável para a realização do culto. O mesmo princípio se aplica à dramatização e à dança. A pregação de George Whitefield era comunicada com auxílio da dramatização.[10] Há, contudo, uma clara diferença entre sugerir ações e emoções de uma forma apropriada ao discurso público e desempenhar papéis em uma performance. Um pregador pode ignorar essa

distinção e tentar transformar o púlpito em um palco, mas isso substitui a proclamação pelo entretenimento.

Nos tempos do Novo Testamento, a dramatização era usada nos grandes centros do mundo helênico e era muito popular. Os apóstolos, contudo, entregavam a urgente mensagem do evangelho por meio do ensino e da pregação direta, e não por meio da comunicação indireta da performance dramática. Nós reconhecemos a necessidade de comunicação direta em situações de suprema seriedade. Um presidente americano não usaria uma sátira dramática para pedir apoio nacional para fazer uma declaração de guerra.

As circunstâncias culturais determinam onde caem as linhas. Há culturas nas quais qualquer ato de contar uma história envolve mais gesticulação do que em nossa própria cultura. Em tais culturas, uma grande medida de dramatização na pregação poderia ser usada como uma circunstância, e não como um elemento do culto.

A dança também pode funcionar como uma circunstância, em vez de funcionar como um elemento do culto? Nós não podemos culpar um adorador individual que bate em seu peito como fez o publicano no templo. Desde que a boa ordem seja mantida no culto congregacional, não deve haver objeção aos movimentos espontâneos dos indivíduos em sua resposta natural de dor ou louvor. Como aconteceu no caso do homem coxo que saiu correndo e pulando pelo templo quando foi curado, pode haver piruetas impulsivas de alegria por parte dos adoradores. Mais uma vez, os costumes culturais ajudam a determinar os limites da boa ordem. Certamente há culturas nas quais o canto alegre é normalmente acompanhado por movimentos corporais rítmicos ou extáticos.

Apesar disso, a introdução da dança no culto como uma performance ou um ritual simbólico vai além de qualquer *circunstância* de culto e se transforma em um *elemento* de culto, do qual todos os adoradores devem participar, pelo menos em espírito. A questão, então, passa a ser se a dança é um elemento de culto que o Senhor exige do povo da nova aliança. Aqueles que defendem o lugar da dança no culto geralmente apelam a dois versículos de Salmos e à dança de Davi diante da arca quando ele a levou para Jerusalém (2Sm 6; 1Cr 15.25-28).

> Regozije-se Israel no seu Criador, exultem no seu Rei os filhos de Sião. Louvem-lhe o nome com flauta, cantem-lhe salmos com adufe e harpa (Sl 149.2,3).

O Salmo 150 convida todo ser que respira a louvar ao Senhor, em seu santuário e no céu, louvando-o com trombetas e com harpa, com o saltério, com adufes e danças, com instrumentos de cordas, com flautas, com címbalos sonoros e com címbalos retumbantes.

A dança de Davi era acompanhada por instrumentos musicais. Talvez ele tocasse um enquanto dançava. O exemplo de Davi está de acordo com a linguagem dos Salmos 149 e 150. O vínculo com a música de louvor pela vitória é claro, pois o contexto é a guerra teocrática. O salmista convida Israel a exultar dançando, tendo o louvor a Deus em seus lábios e uma espada de dois gumes em suas mãos (Sl 149.6,7).

Apesar de a dança não ser mencionada em relação com o culto do Novo Testamento, nós podemos concluir que os salmos e o exemplo de Davi a estabelecem como um elemento de culto agradável a Deus? A dança de Davi estava no contexto do transporte da arca da presença de Deus a Jerusalém. A ocasião era única: para que fosse celebrada em procissões posteriores, ela teria que ser centralizada nos rituais do templo e da lei cerimonial.[11]

Colocada em seu contexto cultural, a dança de Davi parece ser uma circunstância, e não um elemento do culto. De qualquer forma, essa elaboração externa da lei cerimonial fornecia as ações rituais que agora têm um cumprimento espiritual para aqueles cujo culto os conduz ao santo lugar no céu. A realidade do acesso à presença do Senhor no culto do Novo Testamento contrasta com todo esforço para incorporar performances de entretenimento no culto público prestado a Deus.

Os elementos do culto

Os elementos do culto que o Senhor exige de nós são simples, mas não são estéreis nem enfadonhos.

Pregação da Palavra

A igreja está fundada sobre a Palavra de Cristo dada por meio dos apóstolos, e a difusão da igreja é a difusão da Palavra. Assim como a leitura e a pregação da Bíblia marcam a existência da igreja, assim também elas moldam o seu culto. Nós vemos o poder da Escritura novamente quando a Bíblia se torna disponível nos países comunistas, de onde ela já havia sido banida. Até mesmo essa redescoberta, contudo, somente de forma muito vaga pode ser comparada à explosão da pregação, tradução e impressão da

Bíblia promovida pela Reforma. Lutero, Zwínglio, Calvino e Knox – todos foram pregadores bíblicos.

Houve uma pregação eloqüente na alta Idade Média, especialmente nas ordens monásticas. Os manuais produzidos nessa época têm influenciado a homilética até os nossos dias. Tetzel mascateava indulgências com eloqüência, mas Lutero o confrontou com a verdade da Escritura:

> O profeta que tem sonho conte-o como apenas sonho; mas aquele em quem está a minha palavra fale a minha palavra com verdade. Que tem a palha com o trigo? – diz o SENHOR. Não é a minha palavra fogo, diz o SENHOR, e martelo que esmiúça a penha? (Jr 23.28,29).

O poder da Palavra pregada transformou a Europa, e agora já alcançou cada nação da Terra. A pregação está no centro do culto. Seu objetivo é apresentar Jesus Cristo como Salvador e Senhor dizendo a verdade sobre sua pessoa e obra. A resposta do culto deve começar onde começou para Isaías no templo – em um encontro com a glória do Senhor. A pregação que nunca evoca a resposta "ai de mim!" provavelmente não trará arrependimento e fé.

O culto público coloca Deus na presença de seu povo, e também coloca o povo na presença de Deus. Pregar não é o mesmo que orar. A pregação não é dirigida a Deus, mas ao povo de Deus e a qualquer pessoa que ouça a mensagem. Todos nós já vimos orações inseridas nos sermões, como se Deus precisasse de instrução. É mais fácil compreender o pregador que interrompe seu sermão para orar ao Senhor suplicando por graça ou para louvar o Senhor pela luz de sua Palavra. Contudo, tanto o pregador quanto a congregação precisam saber com clareza quem se dirige a quem. A pregação é parte do culto não por causa de algumas orações nem por causa do uso de um vocabulário "santo", mas porque tanto o pregador quanto o povo sabem que o Senhor está presente entre eles e se dirige a eles por meio de sua Palavra. Como a igreja é a assembléia do Senhor e ouvir a Palavra de Deus forma e dirige a vida da igreja, então não pode haver renovação espiritual da igreja que não restaure o lugar e o poder da pregação. A última incumbência dada por Paulo a Timóteo continua sendo Palavra do Senhor para a igreja do século 21:

> Conjuro-te, perante Deus e Cristo Jesus... prega a palavra, insta, quer seja oportuno, quer não, corrige, repreende, exorta com toda a longanimidade e doutrina... (2Tm 4.1-4).

A oração no culto

A oração era tão central no culto da sinagoga que a localização da sinagoga era chamada "lugar de oração" (At 16.3). Na mudança da sinagoga para a igreja (At 18.7,11; 19.8-10), a reunião da igreja era uma reunião de oração. As igrejas hoje em dia têm aumentado a prática da oração no culto público. A oração espontânea está encontrando lugar em algumas igrejas nas quais somente formas prescritas de oração eram permitidas. Nas igrejas evangélicas, a oração no culto público geralmente é limitada aos ministros.

Na revisão da liturgia romana no Vaticano II, a *Constituição sobre a Liturgia Sagrada* defendeu "plena, consciente e ativa" participação de todos os fiéis nas celebrações litúrgicas. Esse objetivo, porém, foi temperado pela limitação:

> Nas celebrações litúrgicas, cada pessoa, ministro ou leigo, que tenha um ofício a desempenhar, deve realizar somente aquelas partes que pertencem ao seu ofício, pela natureza do rito e das normas da liturgia.[12]

A regulamentação subseqüente permitiu a participação de pessoas leigas como parte da "oração dos fiéis" na liturgia da eucaristia.[13] A rubrica dessa oração é oferecida pelo sacerdote em favor do povo, mas "intenções" especialmente compostas, relacionadas às situações locais, podem ser lidas pelas pessoas leigas. Na liturgia romana, o laicato ainda participa da oração principalmente pelo acompanhamento mental da oração feita pelo sacerdote e pela recitação de centenas de orações destinadas à congregação nas missas de cada dia do ano.

A prática evangélica há muito tempo está dividida, com as igrejas luteranas e calvinistas de um lado e os herdeiros da Reforma anabatista e dos movimentos pietistas de outro. Lutero, em seu *Deutsche Messe*, traduziu a missa para o alemão e revisou-a drasticamente, mas ele ainda seguiu um padrão fixo para o ofício divino e manteve a realização das orações pelos ministros.[14] Calvino, em Genebra, padronizou o ofício litúrgico de acordo com o que era usado em Estrasburgo. Nesse caso, também as orações eram feitas pelos ministros em favor do povo. A participação do povo nesses ofícios litúrgicos era extraordinária, isto é, rara.[15] O povo ouvia o culto em sua própria língua e aprendia a cantar em sua língua materna os salmos e hinos da Reforma. Contudo, não havia lugar para a oração espontânea feita por um indivíduo

leigo em um culto público. As formas de oração nos cultos luterano e reformado usavam a rica herança da igreja católica com uma dependência mais profunda da Escritura. Acompanhar essas orações em uma língua compreensível foi uma gloriosa experiência para aqueles que vinham conhecer as doutrinas da graça de Deus.

Na igreja medieval, o clero secular e os homens e mulheres que pertenciam às ordens religiosas observavam diariamente várias horas de oração. Remetendo-se às horas de oração no Judaísmo do Antigo Testamento, a igreja sempre procurou cultivar horas diárias de oração.[16] Essa tentativa foi formalizada nos *Quire Offices*, inserida no Luteranismo e na Igreja da Inglaterra como cultos da manhã e da noite. Em Genebra, havia cultos pela manhã com exposição da Escritura e oração, mas os cultos diários pela manhã e à noite foram transformados em momentos de oração familiar. O estabelecimento do culto familiar tornou-se uma característica das igrejas reformadas, e uma âncora para a devoção da nova aliança.

Nessa prática de oração familiar, as igrejas reformadas e, posteriormente, os círculos pietistas, parecem ter desenvolvido a ala mais radical da Reforma. Os esforços anabatistas para dar origem a um novo culto em vez de reformar o culto da igreja medieval libertou-os para procurar formas mais participativas de culto. Grupos anabatistas perseguidos eram forçados a se encontrar em pequenos grupos. Outros, como os hussitas, formaram colônias para que pudessem viver juntos. Da mesma forma, nos grupos pietistas, o afastamento da liturgia das igrejas do Estado resultou no desenvolvimento de grupos menores, mais parecidos com as igrejas do Novo Testamento, que se reuniam nos lares. Em muitas épocas e lugares diferentes, a reação contra a dominação clerical do culto conduziu à livre participação na oração e no louvor por parte dos leigos. O movimento dos Irmãos de Plymouth rejeitou todos os ofícios especiais. Em suas reuniões para "partir o pão", membros com o dom da oração e da exortação dividiam os papéis principais.

A maior influência recente sobre a participação dos membros da igreja na oração pública é a disseminação dos movimentos pentecostal e carismático. A alegação de oração dada pelo Espírito, particularmente em línguas, afirma para a igreja hoje a mesma experiência dos tempos apostólicos, e, portanto, abre o caminho para que qualquer homem ou mulher que possua dons carismáticos ore publicamente no culto, sujeito aos controles que Paulo impôs à igreja de Corinto. Essa participação agora também é encorajada por outros sem uma alegação de se fazer uma declaração no Espírito, e tem influenciado a

prática evangélica de forma geral. Seja em reuniões formais ou informais, ferventes orações corporativas são o fôlego de vida da igreja de Cristo. Reuniões de oração por despertamento espiritual e pela evangelização do mundo buscam uma renovação que só o Senhor pode dar.[17] A oração liga o culto à nutrição espiritual e ao testemunho, pois nós crescemos juntos quando oramos com e uns pelos outros, e a missão da igreja começa no trono de Cristo, pois o Senhor envia seus trabalhadores quando seu povo ora.

A música no culto

A música do povo de Deus foi outro elemento que marcou o culto do Antigo Testamento e é explicitamente desenvolvido no Novo.

A música, como pode ser percebido com clareza, não é em si mesma um elemento do culto, mas uma forma de oração, louvor, proclamação e exortação.[18] Além disso, não é propriamente a música, mas a poesia, que compõe o culto dessa forma. Nós pensamos nos Salmos como sendo a resposta do povo de Deus à sua revelação. O Salmo 119, por exemplo, celebra a maravilha da lei de Deus. No Livro de Deuteronômio, contudo, o próprio Deus dá a Moisés a canção que Israel deveria entoar:

> Escrevei para vós outros este cântico e ensinai-o aos filhos de Israel; ponde-o na sua boca, para que este cântico me seja por testemunha contra os filhos de Israel (Dt 31.19).

A resposta poética às palavras e obras salvadoras de Deus também é dada por Deus, e torna-se, juntamente com a lei, parte do testemunho de Deus ao seu povo. O Livro de Salmos registra uma ampla variedade de poesia, presumivelmente usada como música nos coros do templo ou do povo. Alguns salmos são canções individuais, especialmente os salmos para e pelo rei. Davi, o grande salmista de Israel, identifica-se com seu povo em suas queixas, em suas petições e em seus louvores. O povo, por sua vez, identifica-se com ele em seus sofrimentos e triunfos. Um só salmo de lamentação, como o Salmo 22, pode conter clamor de abandono, lamentação descritiva, confissões de fidelidade, orações por libertação, votos de louvor e doxologias convidando à adoração universal. Há também salmos "nós", em que o povo de Deus coletivamente se engaja nas mesmas formas de lamentação, confissão, petição e louvor. Os salmos de sabedoria e instrução às vezes são organizados de forma acróstica, formando alfabetos de ensino e louvor memoráveis. Há salmos reais, que acla-

mam o Ungido de Deus, celebrando até mesmo o casamento real. Há salmos de refúgio, nos quais o salmista se refugia do falso acusador na presença de Deus e declara inocência das acusações levantadas contra si (Sl 7,11,71).

A poesia é abundante ao longo de toda a Bíblia, tanto nas bênçãos e alianças solenes de Deus e nas promessas proféticas quanto na bênção e na justa ira de Deus, que deve ser esgotada. Esses elementos, presentes nos Salmos, formam as canções com as quais o povo de Deus responde a ele, encoraja-se mutuamente em sua presença e dá testemunho às nações. Nos louvores dos Salmos, as nações são reunidas para se alegrarem na adoração da glória e da misericórdia de Deus. O Salmo 96 exorta o povo de Deus a anunciar "entre as nações a sua glória, entre todos os povos as suas maravilhas" (96.3). O evangelismo bíblico é doxológico, pois nós declaramos os louvores daquele que nos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz (1Pe 2.9).

A canção não é somente memorável, mas também comovente, isto é, ela expressa profundas emoções e uma amplitude reflexiva. Em uma passagem que inspira devoção, Deus descreve sua alegria sobre seu povo como sendo semelhante à canção do noivo para a noiva (Sf 3.17).

No Novo Testamento, Jesus Cristo vem como o Filho de Davi, o grande cantor de Israel, para revelar o amor de Deus. No cenáculo, Jesus cantou com seus discípulos antes de ir para o jardim do Getsêmani. Na cruz, ele pronunciou o lamento de abertura do Salmo 22: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?". Hebreus atribui a Cristo a pronúncia de um outro versículo desse mesmo salmo: "A meus irmãos declararei o teu nome, cantar-te-ei louvores no meio da congregação" (Hb 2.12; Sl 22.22).

Jesus, que pronunciou o clamor introdutório de abandono, também pronunciou o clamor de triunfo no mesmo Salmo, e agora canta no meio da congregação quando paga seu voto de louvor. Nosso Rei triunfante é o Salvador que canta. Ele canta conosco aqui na Terra, e nós cantamos com ele na assembléia do céu. Jesus é o Regente celestial, o Ungido do Senhor (2Sm 23.1).

O apóstolo Paulo apresenta Jesus como cantando o hino missionário aos gentios. Ele diz que Jesus tornou-se ministro da circuncisão (no sentido de que ele foi circuncidado e cumpriu o ministério de Israel) de forma que a verdade das promessas de Deus pode ser confirmada e de forma que, como Deus tinha prometido, os gentios pudessem glorificar a Deus por sua misericórdia. Para fundamentar essa afirmação, Paulo aplica a Cristo as palavras do Salmo 18.49: "Por isso eu te glorificarei entre os gentios e cantarei louvores ao teu nome" (Rm 15.9).[19]

Como Paulo exerceu seu ministério entre os gentios, ele os menciona cantando os louvores de Deus, e pensa em Jesus como conduzindo seus cânticos de alegria.

As formas de poesia e de música variam de acordo com as culturas e com o tempo. A poesia hebraica, por ser formada mais pelo jogo de palavras do que pelo som, é conservada na tradução, e os salmos continuam a influenciar a música da igreja. De fato, a variedade de salmos encoraja a variedade de canções além daquilo que é usualmente encontrado em nossas igrejas. Quando Paulo instrui a igreja sobre o louvor, ele diz que os crentes devem ensinar e admoestar uns aos outros quando entoarem hinos de gratidão a Deus (Cl 3.16). Na canção nós nos dirigimos a Deus, mas também nos dirigimos uns aos outros, e nossas canções saem para o mundo. Em um mundo secularizado, a "graça surpreendente" ainda dá testemunho. A equipe evangelística de Billy Graham sabiamente tem usado "Grandioso És Tu", um hino de adoração, como idéia fundamental para a música de suas campanhas.

Paulo exorta os santos a ensinarem e admoestarem uns aos outros na sabedoria que é encontrada ricamente na Palavra de Cristo e no enchimento do Espírito (Cl 3.16; Ef 5.18,19), e talvez seja surpreendente o fato de que Paulo os instrui a fazer isso cantando. A vantagem da canção é que ela implica uma reunião como a *ekklēsia* de Deus, implica o encorajamento e o louvor como faziam os Salmos no Antigo Testamento, e implica a nossa capacitação para admoestar e instruir uns aos outros. Um aluno de teologia que certa vez estava conduzindo um trabalho musical pediu que as pessoas cantassem enquanto ficavam em pares umas diante das outras. Ele pode ter tido uma compreensão equivocada de como o encorajamento mútuo opera, mas ele compreendeu a importância das palavras do apóstolo.

Aqueles que insistem em que a igreja deve cantar exclusivamente salmos bíblicos precisam considerar mais cuidadosamente as palavras do apóstolo em Colossenses 3.16 e em Efésios 5.18-20. É a sabedoria, com a qual o Espírito Santo capacita a igreja, que nos capacita a ensinar e a admoestar uns aos outros, e nós fazemos isso com salmos, hinos e cânticos espirituais. A expressão de Paulo mostra que ele está pensando na sabedoria que compõe salmos, e, portanto, não está pensando nos salmos de Davi. Suas palavras também não se referem exclusivamente a composições inspiradas. O contexto do uso que ele faz da sabedoria espiritual em Colossenses 1.9, suas orações por sabedoria e sua incumbência de andar em sabedoria mostram que ele pensa na sabedoria do Espírito como a necessidade diária de cada cristão, e não como um dom de revelação para trazer a Palavra de Cristo.

10

A Nutrição da Igreja

Imaginemos que o Pastoral Search Committee of Faith Community Church tenha adiado seu primeiro encontro, tendo decidido que é necessário voltar dois passos para depois se mover para a frente. Os membros concordam que o Committee deve ter um direcionamento missionário, mas a concordância termina aí. John Goforth insiste que um direcionamento missionário envolve missão, e que a Grande Comissão faz com que a evangelização seja a grande missão da igreja. Marian Schooler não pensa dessa forma. Seu argumento era que as crianças não podem procriar, e uma congregação com muitos bebês em Cristo precisa se nutrir antes que possa se duplicar em testemunho. James Pew pensa que ambos estão errados. "A igreja serve ao Senhor em adoração", diz ele, "e tudo o mais deve conduzir a isso... à glória do seu nome".

Os leitores que já participaram de reuniões desse tipo devem achar que essa peça de ficção é familiar, mas eles podem se lembrar de como discussões similares têm ampliado o entendimento de todos sobre o chamado da igreja. A igreja serve a Deus diretamente em culto (como nós vimos no capítulo 9), mas ela também ministra aos crentes em nutrição, e ao mundo em testemunho. Cada uma dessas atividades é uma parte da incumbência de Cristo, e cada uma precisa das outras.

Nutrição do Pai, do Filho e do Espírito

Se por um lado a igreja não pode ser definida somente em termos de nutrição, por outro lado ela não pode ser entendida sem a nutrição: Deus Pai instrui e treina seus filhos; Cristo ensina seus discípulos, e o Espírito equipa os santos para servir e nutrir o corpo.

A imagem bíblica mais simples de nutrição é o cuidado maternal. Entre os crentes de Tessalônica, Paulo era "qual ama que acaricia os próprios filhos". Jesus, o bom Pastor, incumbiu o apóstolo Pedro de apascentar suas ovelhas e de cuidar de seu rebanho (Jo 21.15-17). Os ministros são pastores que cuidam do rebanho e o alimentam com a Palavra de Deus (1Pe 5.2,3; *cf.* 4.11; At 20.28).

Pedro usa a figura de "pedras vivas" sendo colocadas no templo do qual Cristo é a pedra angular (1Pe 2.4-6). Paulo combina as figuras de construção e crescimento, como o Antigo Testamento geralmente faz, quando compara a igreja a um campo cultivado e a um templo (1Co 3.6-15). A frutificação é uma evidência de vida (Sl 1.3; Jr 17.8) e um objetivo da nutrição (Mt 7.20; Jo 15.2; Rm 6.20; Hb 13.15).

A imagem do corpo de Cristo, usada por Paulo, oferece uma profunda implicação de nutrição: todos os membros são necessários. Os dons são dados ao corpo como um todo, e o isolamento é trágico. A diversidade de funções não produz divisão, mas unidade.

A nutrição do Pai celestial

Em Israel, a primeira educação das crianças era dada pela mãe, que continuava educando as meninas (Pv 1.8). Os meninos, a partir de uma certa idade, contudo, eram educados basicamente por seus pais, que lhes ensinavam as tradições nacionais e religiosas, inclusive as histórias e poesias da Escritura, e passagens como o *Shema* (Dt 6.4-9). Os filhos também aprendiam a profissão de seu pai, trabalhando com ele nos campos ou no comércio.[1] O pai era tanto professor quanto protetor e provedor.

Como um Pai, Deus libertou Israel, seu filho primogênito, do Egito (Êx 4.23), e o ensinou a andar pelo deserto (Os 11.1-3). Essa jornada foi uma longa viagem educativa (Dt 8.1-5). Deus deu sua instrução no Sinai em sua lei e, dessa forma, sua Palavra dirigiu o curso da jornada. A declaração de que "não só de pão viverá o homem, mas de tudo o que procede da boca do SENHOR" (Dt 8.3) se refere às palavras orientadoras de Deus. Deus ensinou Israel provendo para o povo, para mostrar o que estava em seus corações (Dt 8.2). O Senhor também os disciplinou como um homem disciplina a seu filho (Dt 8.5).

A instrução, direção, proteção e provisão paternais de Deus são temas constantes quando salmistas e profetas olham para trás e vêem Deus lidando com Israel e vêem também promessas de bênçãos maiores por vir (Sl 23; 32.8,9; 103.6-19; 119; Os 11.1-4,8-11; Is 63.7-19; Hb 12.5-11). A graça de Deus reivindica Israel como seu filho; seu amor fortalecedor procura a resposta de prazer em sua bondade (Ez 16.4-6).

Os profetas lamentam os pecados de Israel, mas declaram que os propósitos amorosos de Deus não serão frustrados. Deus busca sua esposa infiel (Os 2.14-23), e até mesmo o juízo de Deus tem um propósito disciplinar. Ele restaura e recupera o filho amado. As mais doces descrições do amor de Deus por seu povo foram reservadas para a relação que Deus renovará quando ele mesmo vier como Salvador (Zc 3.17).

A nutrição do Filho de Deus

Como Senhor, Jesus Cristo efetua a nutrição de Deus, chamando os sobrecarregados para que tomem seu jugo e aprendam dele, a Sabedoria de Deus (Mt 11.29). Como somente ele conhece e revela o Pai, assim como somente o Pai conhece e revela o Filho (Mt 11.27), o Filho fornece o ensino do Pai. Ele é o treinamento e a instrução na qual os pais ensinam seus filhos (Ef 6.4). Ele é o Mestre, cujo jugo é o jugo da Sabedoria encarnada. "Vinde a mim... e aprendei de mim", diz ele, "tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e achareis descanso para a vossa alma" (Mt 11.28,29). Os cristãos são o povo do Caminho (At 24.14,22), o caminho traçado pelas pegadas de Jesus (1Pe 2.21), que mostra o caminho e é o Caminho (Jo 14.6). Nosso caminho através do deserto (Hb 4.8-11) é o caminho da cruz, pois Jesus, nosso Salvador, é também nosso exemplo. Cristo nos ensina como segui-lo: a obediência abre nossa mente para o entendimento e o entendimento acende nosso zelo em obedecer.

A Reforma redescobriu a distinção entre o que Cristo fez por nós e o que ele faz em nós. Nós somos justificados diante de Deus não por causa daquilo que nós fazemos, ou por causa de quem nós somos, mas por causa daquilo que Cristo fez por nós e por causa de quem nós somos nele. Apesar disso, a fervente pregação paulina de que nós somos salvos pela justiça de Cristo, e não pela nossa, foi combinada com seu zelo pela nutrição daqueles que tinham recebido a justiça de Cristo. Ele se esforçou grandemente para apresentar cada cristão perfeito em Cristo (Cl 1.28,29).

A obra de nutrição cristã se extinguirá se não houver uma paixão pela santidade como a de Paulo. As igrejas podem atrair os que estão de fora por serem "amigáveis". Então, quando o panorama mostra que os novos membros estão se retirando, outro ministro é chamado para guardar a porta dos fundos, dando atendimento aos membros não atendidos. Por meio dessa experiência, muitas igrejas têm reconhecido que a formação de discípulos tem que ser um ministério *regular* da igreja aos seus membros. O grande apóstolo missionário viu o crescimento da igreja como o crescimento em graça, sabedoria e frutificação, *i.e.*, como o crescimento em Cristo (Cl 1.9-12; 1Ts 3.11-13).

O objetivo da nutrição é o crescimento até a maturidade à imagem de Cristo, em quem a imagem divina na criação é restaurada. Cristo, o segundo Adão, subjugou todas as coisas e encheu todas as coisas, transformando e cumprindo o chamado de Adão e Eva (Gn 1.28; Ef 1.21-23; Cl 1.15-19). Aqueles que estão unidos a Cristo se tornam mordomos em um mundo no qual ele é o Senhor. Compartilhando a angústia da criação, que ainda não foi libertada da desordem e da frustração, eles trabalham em esperança, antecipando a alegria do novo céu e da nova terra (Rm 8.22-25). Os ecologistas da Nova Era supõem que a Terra deve ser salva pela identificação com ela. Eles, portanto, chamam o mundo a um retorno a um animismo tribal romantizado.[2] Reverenciem todas as formas de vida, dizem eles, incluindo a vida vegetal (mas aparentemente não a vida humana no útero materno). Eles falham em reconhecer que, a menos que a humanidade seja distinta do mundo natural, o compromisso ecológico humano não tem justificativa. A restauração do chamado de Deus em Cristo ainda não restaurou o Éden, mas ela nos comissiona para sermos jardineiros, e não destruidores da criação.

A renovação da imagem de Deus nos restaura como herdeiros de vida física, chamados para guardar as estruturas da família, da sexualidade, da personalidade e da sociedade e para defender a vida. Essa tarefa não pode sequer ser tentada sem a nutrição da vida espiritual na igreja como uma sociedade celestial. A plena maturidade em Cristo traz estabilidade em fé. Os cristãos maduros não são mais "agitados de um lado para outro e levados ao redor por todo vento de doutrina", mas "falam a verdade em amor" (Ef 4.13-15). Os cristãos que têm maturidade em fé têm "conhecimento do Filho de Deus" (4.13) e são "edificados em amor" (4.16). Eles se edificam mutuamente, e não entristecem uns aos outros (4.13,16). Esse crescimento é um processo: o crescimento em Cristo, o Cabeça, continua até que ele retorne.

Esse crescimento é corporativo. A igreja não tem o objetivo de produzir uns poucos santos confiáveis pela média. Ela busca o crescimento de todo o corpo mediante o funcionamento de cada junta. Cada cristão tem um papel a desempenhar no amadurecimento do corpo de Cristo.

Apesar disso, a participação de cada cristão não significa uma igualdade de dons. Alguns dons são mais necessários do que outros. Alguns, para serem eficazes, necessitavam do reconhecimento da comunidade. A própria diferença de dons capacita a igreja a crescer como um organismo. Paulo teria o respeito da igreja por possuir os dons prioritários de liderança, mas demonstrou ainda maior amor e honra àqueles dons que são mais humildes, reconhecendo o papel dos membros mais fracos (1Co 12). Como resultado, nós temos a certeza da vida do corpo, mas paparicamos nosso cabelo de forma que seu papel minoritário seja reconhecido.

Paulo dá prioridade à função do ensino na nutrição do corpo de Cristo. Cristo "concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres, com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho de seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo" (Ef 4.11,12).[3] A edificação é o propósito dos dons de Cristo, e o ensino da Palavra de Cristo equipa a igreja para esse crescimento (1Co 14.12; *cf.* 1Pe 4.10).

A disciplina também produz nutrição, um princípio que se aplica a toda a família de Deus, tanto quanto aos filhos em casa (Ef 6.4; Hb 13.17). O Novo Testamento nos previne contra a ameaça dos falsos ensinos (Rm 16.17-20; Ap 2.5) e exige que a igreja o repudie (2Jo 10,11; Rm 16.17) e trate a imoralidade (1Co 5.3-13).

A nutrição do Espírito Santo

Somente pelo diligente apagar do Espírito, a educação cristã na igreja pode se tornar enfadonha e sem vida. Quando ela serve a Cristo mais do que somente de forma nominal, a educação cristã é, contudo, o campo no qual o vento do Espírito sopra com a doçura e força da alvorada da nova criação. Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade (2Co 3.17).

Como nós abusamos da palavra "espiritual"! Primeiro nós sentimos sua falta, confinando-a às torres monásticas, depois nós a travestimos, despejando sobre sua estrutura pálida um xarope sentimental e cobrindo-a com traços românticos. Olhando para essa criatura desfigurada, nós pensamos: "Antes de me tornar espiritual eu vou aproveitar um pouco da vida". Até mesmo o

mundo da publicidade tem feito mais justiça a essa palavra, e os automóveis com "espírito" oferecem mais vida e excitação. Mas o Espírito de Deus é o autor da vida em sua primeira criação, e é o renovador da vida ressurreta no mundo porvir (Rm 8.11). Aqueles que possuem as primícias do Espírito já experimentaram os poderes do mundo vindouro.

Paulo contrasta a vida do Espírito com a intoxicação. Ela é mais, e não menos, exuberante, e nada conhece do estupor da bebedeira. No Espírito não há oposição entre natureza e graça. O Espírito transforma toda a pessoa, não apenas o "espírito". Dessa forma, a força de Sansão é dom do Espírito, e nosso Senhor foi gerado pelo Espírito no ventre da virgem.

"Venha, Espírito Criador!" é a oração pela educação cristã. Traçar a obra do Espírito na criação e na história é uma tarefa espiritual. Louvar a Deus com o labor de nossas mãos no campo, na fábrica, no laboratório e nos estudos é um serviço espiritual. Nós devemos fazer tudo para a glória de Deus. Apesar de que nem tudo o que fazemos é um culto nesse sentido específico, e nem tudo está sob a direção dos oficiais da igreja, toda a vida cristã cresce no serviço de Cristo, e é uma vida de nutrição espiritual.

O Espírito de vida é também o Espírito da verdade, e ele traz junto o que a educação secular traz separado. O dilema da educação contemporânea é a contradição entre ciência e liberdade. A ciência tenta programar tudo, mas as pessoas são livres. Nossa conquista da natureza alcançou o espaço, mas ainda não conquistamos a natureza humana. A engenharia genética imagina controlar a mente dos vivos, formando os genes daqueles que ainda não nasceram, e até mesmo congelando os mortos para ressuscitá-los cientificamente. Aquilo que a ciência chama de perfeita liberdade, a humanidade chama de perfeita tirania, pois, quando o homem é livre para determinar todas as coisas, a humanidade é controlada por aqueles que controlam o momento crucial.[4] Hoje, a mente secular, recuando da possibilidade de uma ciência nazificada, volta-se para um misticismo irracional que abriga outra tirania: a possessão por espíritos malignos.

A sabedoria do Espírito não oferece um suplemento para a mente humana, mas desafia sua autonomia em suas raízes. O conhecimento que não conhece Deus é tolo, pois o temor do Senhor é o princípio da sabedoria. Nós não somos computadores, e a sabedoria não é apenas um estoque de dados ou uma capacidade para resolver problemas. A comunhão com o Deus vivo, e com o Espírito, que sonda as profundezas de Deus, liberta-nos para buscar e possuir conhecimento. Essa sabedoria espiritual combina teoria e prática, palavra e vida.

O objetivo da nutrição

O objetivo da nutrição triúna da igreja é encontrado no próprio Deus. Esse objetivo é *conhecer* o Senhor, *fazer* a sua vontade e *ser* como ele.

Nutrição no conhecimento de Deus

Conhecer o Senhor no sentido bíblico significa muito mais do que ter informação sobre ele. Paulo diz: "Eu sei em quem tenho crido". Seu conhecimento é o conhecimento da fé salvadora, descrito por Jeremias como o conhecimento dado na nova aliança com o perdão dos pecados (Jr 31.33,34). A fé começa com a *verdade* de Deus, que substitui as trevas do *erro*. A fé *aprova* essa verdade, em contraste com as *ilusões* da incredulidade, que repousam no erro. A fé salvadora se compromete com o verdadeiro Deus em *confiança*, que substitui a *idolatria* da incredulidade. Essa confiança define a fé, pois os demônios conhecem os fatos verdadeiros – e tremem (Tg 2.19).

Paulo fala sobre a autojustiça legalista, que já inflamou seu zelo para perseguir a igreja. Agora tudo o que ele tem de valioso ele considera como refugo, comparado com a "sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; por amor do qual perdi todas as coisas" (Fp 3.8). Conhecer Cristo, Paulo diz, é ser encontrado nele, é ter Cristo como seu representante, pagando o preço do pecado e dando-lhe glória (3.9). Conhecer Cristo também é conhecer o poder da ressurreição de Cristo, "conformando-se com ele na sua morte" (3.10).

Para Paulo, portanto, conhecer Cristo incluía não somente confessar sua divindade (Fp 2.6; Cl 1.15,16; Rm 9.5) e crer em sua obra salvadora, mas também experimentar a presença de Cristo no coração por meio do Espírito (Cl 1.27; Rm 8.9,10). O sofrimento aprofunda essa experiência. Paulo sabe muito bem que os sofrimentos de Cristo por ele, e não os seus próprios sofrimentos por Cristo, expiaram o seu pecado. Apesar disso, seguindo o Salvador no caminho da cruz, ele encontrou profunda e grata satisfação. Ele serviu o Senhor como seu servo sofredor, que foi feito uma luz para os gentios (Is 49.6,8; At 13.47; 2Co 6.2; Is 52.15; Rm 15.12). Sabendo que Jesus predisse um limite para os ais da era messiânica (Dn 12.1; Mc 13.19,20), Paulo prontamente aceitou seus sofrimentos, disposto a aceitar mais do que seu próprio quinhão de sofrimentos pela igreja como corpo de Cristo (Cl 1.24).[5]

Mas embora o ministério de Paulo seja único, ele chama a igreja para se unir a ele como o imitador de Cristo (1Ts 1.6; 2.14; 1Co 10.33 – 11.1).[6] Imitar o apóstolo é dizer com ele: "Para mim o viver é Cristo e o morrer é lucro" (Fp 1.21).

O conhecimento do Senhor embasa qualquer outro conhecimento daquilo que a Bíblia chama de sabedoria. A reflexão sobre o próprio Deus leva o salmista a louvar; a reflexão sobre a revelação de Deus no mundo desenvolve a sabedoria. O rei Salomão era um cientista, ele estudou botânica desde o cedro até o hissopo, e biologia desde as aves até os répteis e os peixes (1Rs 4.33). Ele também analisou o comportamento humano e coletou e escreveu milhares de provérbios para resumir suas descobertas. Salomão falhou, contudo, quando se tornou sábio aos seus próprios olhos e abandonou a lei do Senhor. A nutrição objetiva o crescimento em sabedoria: saber como tomar decisões diárias na presença de Deus e na sabedoria do Espírito, com o objetivo de praticar aquilo que agrada a Deus: aprender seu caminho quando dirige o carro, quando ouve as notícias, quando trabalha no escritório ou quando conversa com a família durante o jantar (Rm 12.2). Paulo enfatiza a importância de se aproveitar as oportunidades para aumentar o progresso do evangelho (Ef 5.15).

A nutrição ao fazer a vontade de Deus

Conhecer o Senhor e obter sua sabedoria não pode estar separado de conhecer a vontade de Deus. O compromisso da fé salvadora é um penhor de obediência. Cristo chama seus discípulos para segui-lo. Aqueles que acham que os pais, os filhos, ou os bens são mais importantes do que Cristo não podem entrar no reino dos céus. Quando fala da obediência da fé, ele de nenhuma forma obscurece o fato de que a fé verdadeira é recebida, e não realizadora e meritória, mas ele afirma que a fé envolve conversão, mudança da servidão a um mestre para o serviço de outro.

Considerando que a vocação de Cristo marca o início da nutrição, a fé obediente marca o crescimento em direção à maturidade. O autor de Hebreus lamenta que seus leitores infantis tenham perdido o entendimento (Hb 5.11-14). Eles não se prepararam para distinguir o bem do mal. O termo "treinar" aparece na tradução "exercitadas". A maturidade é obtida não somente pelo acúmulo de informações, mas pelo exercício, pela prática da doutrina em escolhas de obediência.

Deus alimenta seus filhos por meio de um processo tanto de provisão quanto de instrução. Até mesmo Jesus, em sua vida terrena, aprendeu a obediência mediante as coisas que sofreu. Deus conduziu Israel através do deserto por um caminho traçado para prová-lo. Para servir o Senhor em sua obra de nutrição, nós devemos levar em conta seu currículo na vida de seu povo em

comunidade e individualmente. A educação da igreja não pode ser padronizada pela divisão em faixas etárias desde os bebês de colo até as clínicas de repouso. Ela deve verificar onde o povo está peregrinando, e qual é o ensino de Deus para seu povo.

Paulo ensina muito sobre "provar" a vontade de Deus. A prova é o caminho da sabedoria. Ela traz entendimento e obediência, de forma que um aprofunda o outro. Nós, que edificamos sobre o fundamento apostólico, temos essa revelação na Escritura, mas nós não recebemos revelação direta como os apóstolos recebiam, nem podemos consultar o Urim e o Tumim no peitoral do sumo sacerdote. Nós somos chamados para provar em obediência que o que Deus nos falou lhe é agradável. Esse aprendizado não requer escolhas infalíveis. Deus conhece nossa fraqueza e nos ensina por meio de nossos erros. Ele pode nos mostrar nossa carência de compromisso, ou nossa falha em entender um princípio da Escritura, ou a situação na qual esse princípio é aplicado. Enquanto isso, a mão de Deus sobre nós faz com que até mesmo nossos erros trabalhem para o nosso bem.

A nutrição de Deus, como nós vimos, inclui a correção. Sem castigo, o amor paternal não seria evidente (Hb 12.5-10). A igreja não deve abandonar sua responsabilidade de disciplina (Hb 13.17), disciplina que não começa com as censuras oficiais ou com a excomunhão, mas com a responsabilidade pessoal que existe entre irmãos e irmãs no Senhor. Mas o controle autoritário rígido explora a comunhão dos crentes em uma caricatura sectária da igreja – o "Templo Popular" de Jim Jones ou a comunidade trágica de David Koresh em Waco, Texas.[7] Os líderes pervertem o discipulado quando eles fazem com que os crentes sejam *seus* discípulos. Jesus deixou abundantemente claro que aquele que quiser ser o primeiro no reino dos céus não deve procurar ter proeminência, mas servir (Mt 20.25-28).

Os líderes que dominam os crentes negam a liberdade de consciência no Senhor, dirigindo vidas por mandamentos que vão além da Escritura. Às vezes as alianças das igrejas ou o seu regimento interno legisla novas regras, ou supostos profetas ou um conclave convocado para oração pode reivindicar nova revelação. Não são somente os cultos que tentam obter esse controle. Sem consciência da busca de poder que se esconde sob esse abuso, alguns líderes presumem poder dirigir a vida e as escolhas de outras pessoas. Eles fazem com que seus clientes se tornem dependentes deles e tolhem seu crescimento em direção à maturidade. Um conselho sábio fornece preceitos escriturísticos e exemplo pessoal, não controle manipulativo.

O cristão prova a vontade de Deus na vida diária, pelo uso de dons naturais e espirituais para o louvor de Deus. A nutrição ajuda os servos de Deus a aproveitarem as oportunidades de descobrir quais são os seus dons, e onde eles devem ser usados. Enquanto o direcionamento abusivo moveu algumas igrejas cristãs em direção aos cultos, outras igrejas erraram pela indiferença, ou supuseram que a nutrição cristã se aplica somente aos dons espirituais, ou para servir em jantares cristãos. Muito freqüentemente a igreja oferece aconselhamento somente àqueles cujas vidas ou casamentos estão naufragados. Os pais recebem pouca ou nenhuma assistência na orientação vocacional de seus filhos. Escolhas educacionais e profissionais são feitas sob a direção de conselheiros seculares, que não têm sequer consciência da origem cristã do próprio termo "vocação".

Nutrição por ser feito à imagem de Deus

Finalmente, nutrição significa crescimento não somente no conhecimento do Senhor e na realização de sua vontade, mas em *ser como ele.*

Considerando a nova vida em Cristo, o Espírito renova todo o nosso ser. No meio da década de 70, Lawrence O. Richards deu um novo começo à educação cristã nos Estados Unidos com sua obra *Theology of Christian Education* (Grand Rapids: Zondervan, 1975). Usando particularmente o Evangelho de João, ele definiu a igreja como a comunidade que compartilha da vida divina, e, portanto, foi chamada para fazer discípulos pela formação de um relacionamento pessoal de amor. Ele insistiu sobre a necessidade de sã doutrina, mas seu uso de *vida* no Evangelho de João sugeriu que um outro livro poderia ser escrito usando o outro pilar do Evangelho de João, a *verdade* em Cristo. A Palavra escrita de Deus é doadora de vida, a Palavra expirada do Espírito que dá novo nascimento ao povo de Deus (Jo 6.63). A nutrição espiritual, por ser o próprio amadurecimento dos filhos de Deus, é sempre crescimento em amor em direção a ele, amor iluminado pelo entendimento que ele nos dá a respeito de si mesmo.

Richards, sem dúvida, corrigiu a visão unilateral tradicional da nutrição cristã. Quando ele escreveu, a maioria das igrejas tinha abandonado a visão cristã de educação como doutrinação. O pêndulo estava cada vez mais longe do intelectualismo árido. As igrejas que já foram "fundamentalistas" com relação à sua ortodoxia básica agora provavelmente serão mais conhecidas como congregações "nova vida". A ameaça à nutrição cristã agora vem do outro extremo: a perda de instrução ordenada na Palavra de Deus.

Contudo, o moralismo tradicional da Escola Dominical continua sendo um problema, até mesmo em igrejas comprometidas com o evangelismo. O ensino geralmente consiste em admoestações para que o crente seja bom, oferecido a crianças impacientes que já conhecem as regras. O evangelho é boas-novas porque Jesus Cristo tem o poder de salvar e renovar. Somente uma mensagem cristocêntrica é uma mensagem transformadora de vida. Isso não significa que os cristãos não precisem da instrução dos dez mandamentos. No canal popular MTV, nos Estados Unidos, um "especial" concluiu que os sete pecados capitais não são atos maus, mas compulsões humanas universais, que podem ser incômodas e altamente agradáveis. Laurin Lazin, o produtor do programa, disse que gostava do assunto porque ele tratava de impulsos humanos, e não da apresentação de regras, como os dez mandamentos.[8] Contra a opinião geral em nossa época, os filhos precisam aprender que o sexo deve ser puro diante de Deus, e não somente seguro. Mas o simples fato de conhecer a moralidade bíblica não significa por si mesmo alcançar arrependimento ou nova vida. Para mudar nossa vida, os mandamentos devem ser ouvidos como voz de Deus, pronunciada dentro do plano de Deus de nos apontar o calvário.

A nutrição em Cristo não é um programa de auto-ajuda para melhorar a auto-estima. A estima que apreciamos não é a auto-estima, mas a estima de nosso Pai, que é estendida a nós não porque a mereçamos, mas porque em amor ele a concede a nós. De fato, nós somos feitos à sua imagem, mas, assim como o filho pródigo, perdemos todos os direitos de filiação. A surpreendente graça do Pai nos reivindicou enquanto estávamos sem esperança e sem Deus no mundo. Deus nos amou o suficiente para dar seu Filho por nós, e ele ainda nos ama. A nutrição está arraigada em nossa posição em Cristo. Sem esperança não pode haver crescimento; sem uma nova identidade não há o que esperar.

A graça real de Deus, que nos escolheu em Cristo antes da fundação do mundo, nos inseriu em um novo *status*. Todos nós, homens e mulheres, somos filhos no Filho (Gl 3.28). Essa graça nos leva a seguir o exemplo de Cristo e a refletir o mesmo amor. Sabendo como nós somos justificados e o porquê, nossa justiça deve ser como a justiça que nos redimiu – muito mais do que justa: repleta de misericórdia e graça.

Ser como Jesus, então, é seguir no caminho da cruz, na vida de amor sacrificial. Essa justiça não é reservada aos apóstolos e a uns poucos santos de primeira classe, ela é a vocação de cada crente. Pedro pede essa justiça

por parte dos servos de senhores cruéis, de maridos para com sua esposa e de esposas cujo marido não é cristão; Paulo pede essa justiça da parte dos tessalonicenses quando diz que o Senhor faz seu amor abundar uns para com os outros e para com todos (1Pe 2.18 – 3.8; 1Ts 3.12,13). Além disso, eles não são apenas edificados um sobre o outro, para suportarem as fraquezas e serem pacientes uns com os outros, mas devem cuidar para que ninguém pague mal com mal (1Ts 5.15). Os apóstolos ensinaram o que Jesus ensinou no Sermão do Monte: a ética da salvação pela livre graça.

A nova vida em Cristo é uma vida de amor, não um "*ágapē* piegas" – não um grude sentimental, mas um forte amor sacrificial, pronto para pagar o preço do serviço. Cultivar esse amor requer prática, mas deve fluir da mais profunda fonte de devoção a Cristo. Mais como fruto de oração do que de programas, ele é obtido em obediência quando a igreja serve o prisioneiro e o faminto, o solitário e o abandonado, o esquecido em Londres, Nova York e México, o perdido em Bangladesh, o esfaimado na África – sim, e o vizinho do outro lado da rua, aqueles que moram em subúrbios e não têm outro objetivo além de ganhar dinheiro e se divertir.

Igreja, lar e escola na nutrição

Na Bíblia, os pais têm uma responsabilidade especial: eles têm que criar seus filhos no ensino e na disciplina do Senhor (Ef 6.4). Como seu Criador, Deus reivindica os filhos, que levam sua imagem e seu nome: toda vida é dom de Deus. No Antigo Testamento, as primícias do campo eram entregues a Deus como reconhecimento de que tudo havia sido dado por ele, e de que ele tinha direito sobre tudo (Êx 13.13; Dt 26.2). Seu dom mais precioso são os filhos: "Herança do SENHOR são os filhos; o fruto do ventre, seu galardão" (Sl 127.3). Essa verdade ecoa no nome de muitos dos nossos filhos, nomes que significam "dado por Deus": Teodoro, Doroth, Natanael, Jonathan. Deus concedeu filhos a mulheres estéreis, mostrando sua graça na história da salvação. As idosas Sara, Lia e Ana tinham razões especiais para agradecer a Deus por seus filhos, e todas eram tipos do Dom Supremo de Deus à virgem.

O Senhor reivindica os filhos não somente como seu Criador, mas como seu Redentor. Já que nós e nossos filhos somos igualmente pecadores, Deus podia reivindicar todos nós em seu juízo. Quando esse juízo foi ameaçado contra os primogênitos do Egito, os filhos de Deus podiam não ser excluídos. Por meio da misericórdia de Deus, contudo, o anjo vingador passou sobre as casas dos israelitas que tinham posto o sangue do cordeiro em suas portas.

Os primogênitos de Israel, portanto, pertenciam a Deus por direito de criação e de redenção (Êx 12.26ss.). A legislação mosaica levou esse ensino para o lar. Deus continuou a reivindicar os primogênitos para si mesmo como um sinal de que todos pertenciam a ele. Essa reivindicação podia ser encontrada pelos levitas, que foram dados para o serviço de Deus em lugar dos primogênitos de Israel. Quando o número dos primogênitos de Israel excedia o número dos levitas, Deus instruía seu povo a comprar de volta seus filhos com o pagamento de cinco siclos (Nm 3.40-51; 18.15,16). O próprio Cristo atendeu a reivindicação de Deus sobre os primogênitos quando foi apresentado no templo (Lc 2.22-24).

Quando Israel seguiu os costumes pagãos de infanticídio ritual, Deus o acusou: "Mataste a meus filhos e os entregaste a elas como oferta pelo fogo" (Ez 16.21). Em sua promessa de grande restauração, Deus disse que reuniria seus filhos distantes e suas filhas dos confins da Terra – "todos os que são chamados pelo meu nome, e os que criei para minha glória, e que formei, e fiz" (Is 43.7).

Jesus acolheu as crianças em seus braços para abençoá-las, *i.e.,* para colocar sobre elas o nome de Deus como bênção (Mt 19.13-15; Mc 10.13-16; Lc 18.15-17). Ele colocou uma criança entre os discípulos e disse: "dos tais é o reino dos céus" (Mt 19.14; Mc 10.14; Lc 18.16).

Essa reivindicação especial de Deus sobre os filhos em sua família reforça a incumbência de nutrição, uma incumbência repetidamente apresentada aos pais tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Criar os filhos na nutrição do Senhor significa reconhecer que eles pertencem a Deus, e que ele as está educando. À medida que Jesus crescia, o favor divino se tornava mais evidente: "Crescia o menino e se fortalecia, enchendo-se de sabedoria; e a graça de Deus estava sobre ele" (Lc 2.40,52).

Nossa total dependência da graça de Deus nessa tarefa de nutrição não elimina nossa responsabilidade. O julgamento espera aqueles que fazem um dos pequeninos cair em pecado (Mt 18.6).

Para realizar sua tarefa, os pais recebem autoridade sobre seus filhos. Paulo ordena a nutrição, mas adverte os pais contra o abuso de sua autoridade, que pode provocar ressentimento (Ef 4.6). O fato de os pais terem autoridade sobre os filhos não significa que os filhos pertençam aos pais. Nem no ventre nem fora dele os pais têm direito de dispor de seus filhos como desejarem. Os filhos não são bens de consumo. Apesar disso, os pais devem exercer autoridade responsável e o Senhor manda que os filhos obedeçam seus

pais. Até mesmo Jesus se sujeitou aos seus pais (Lc 2.51). Como seu exemplo mostra, contudo, a obediência ao Pai celestial vem em primeiro lugar.

A promessa pactual feita por Deus a Abraão inclui a responsabilidade de Abraão em ensinar e dirigir seus filhos e sua casa (Gn 18.18,19). O famoso *Shema* em Deuteronômio mostra como a edificação familiar deve ser conduzida:

> Estas palavras que, hoje, te ordeno, estarão no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te. Também as atarás como sinal na tua mão, e te serão por frontal entre os olhos. E as escreverás nos umbrais de tua casa e nas portas (Dt 6.6-9).

Tal edificação vai além da instrução formal. A passagem descreve uma vida saturada com a Palavra de Deus. Pela manhã e à noite, em casa ou pelo caminho, a lei de Deus é um tema de conversa. Ela governa todo pensamento e ação. Nos campos totalmente diferentes da vida moderna, como os pais podem oferecer essa edificação?

Os sistemas totalitários sempre controlam a educação. Os regimes comunistas da Europa Oriental prendiam os pais dissidentes e colocavam os filhos em instalações controladas pelo governo para que fossem reeducados. As democracias ocidentais ainda respeitam o precioso direito dos pais de prover a educação de seus próprios filhos. Somente quando esse direito é exercido é que ele pode ser preservado. Os pais ainda podem oferecer o tipo de educação descrito em Deuteronômio. Eles são livres para se engajarem na instrução em casa ou para se unirem com outros pais cristãos para estabelecer e manter escolas cristãs. Quando a educação pública refletia os valores cristãos, a necessidade de uma educação distintivamente cristã era menos evidente. Agora, porém, a educação pública mudou radicalmente nos Estados Unidos, e está mudando também na Inglaterra. O secularismo tem levado toda a instrução religiosa para as escolas particulares na América, e tem inserido, em nome da educação moral, seus próprios valores religiosos. Ao mesmo tempo, a identificação da democracia com o pluralismo religioso tem levado a uma insistência dogmática sobre o caráter mítico de todas as religiões e a uma profunda intolerância a qualquer religião que reivindique fidelidade absoluta. Os ensinos bíblicos sobre a conduta sexual e a estrutura familiar passaram a ser vistos pelos estabelecimentos educacionais como preconcei-

tos que destroem a liberdade. A Associação Nacional de Educação dos Estados Unidos condena os programas de educação nos lares e exige que cada pai que queira instruir seu filho seja licenciado pelo Estado e use um programa escolar aprovado pelo Estado.[9]

Com o colapso da família acontecendo diante dos nossos olhos, as instituições escolares do Estado se vêem como a única provedora de nutrição, que é desesperadamente necessária. Nós devemos ser gratos a Deus pelos professores, inclusive pelos milhares de cristãos comissionados, que encaram perigos físicos e frustração para tapar a brecha do muro. Nós devemos entender, também, o motivo pelo qual os educadores liberais propõem medidas para ampliar a educação pública e remediar os males sociais como eles enxergam esses males. Nós nos atrevemos a não nos esquecermos da graça comum de Deus, ricamente derramada sobre as nações, que merecem seu juízo. Os esforços no sentido de atribuir à obra educacional a nutrição que as famílias e as igrejas devem dar aos seus filhos é um esforço que pode somente destruir a liberdade e criar o culto idólatra do Estado.

A educação cristã não procura lutar contra o mundo, protegendo-se temerosamente, como a mãe que adquiriu um *skate* para poder observar seus filhos quando eles brincam com seus colegas que estudam em escolas públicas. A educação que nós oferecemos aos nossos filhos prepara-os não somente para encarar as forças anticristãs da modernidade e da pós-modernidde, mas também para entender nossa cultura e para amar aqueles que não compartilham de nossa fé. Por meio da participação em programas comunitários, atléticos e sociais, ela procura não esconder os filhos do mundo, mas prepará-los para cumprir seu chamado no mundo. Tudo isso faz parte da nutrição do Senhor.

O Senhor que confia os filhos aos pais também os confia à igreja. Os pastores da igreja têm uma responsabilidade especial para com os cordeirinhos do rebanho. Os reformadores levaram a sério a educação das crianças. A Escola Dominical, inicialmente estabelecida por Robert Raikes em Gloucester, Inglaterra, em 1780, abriu a função de ensinar a homens e mulheres leigos, que trabalhavam inicialmente em evangelismo e literatura. Especialmente na América, a Escola Dominical se tornou a divisão educacional da igreja, com classes para todos. O imenso investimento em obras e equipamentos também tem aberto caminho para escolas elementares pertencentes às igrejas.

As igrejas organizam escolas desde o jardim de infância até colégios e universidades denominacionais. Como a Bíblia atribui toda a formação da

juventude aos pais, e não àqueles que governam a igreja de Cristo, Abraham Kuyper e outros favorecem o controle da educação geral pelos pais, e não pela igreja. Charles Hodge, teólogo presbiteriano americano, estava preparado, porém, para apoiar o controle da educação geral pela igreja, desde que sua direção educacional e sua operação fossem dadas a educadores, e não aos líderes das igrejas. A relação entre a supervisão espiritual da igreja com as atividades dos membros das igrejas associada à nutrição familiar pode ser simpatética e secundária, e pronta para aconselhar, mas não deve dirigir os aspectos operacionais da escola.

Quer a escola seja controlada pelos pais ou pelo patrocínio da igreja, ela deve refletir a nutrição bíblica que nós devemos estabelecer. A nutrição é instrução, é a abertura das portas para o conhecimento da verdade sobre o mundo e sobre o Senhor. A nutrição é provisão, que orienta a juventude cristã em suas realizações. A nutrição é cuidado, oferecendo desafios e proteção para o desenvolvimento. A escola é um abrigo, um lugar de amizade, onde os estudantes são conhecidos pelo nome, onde sua identidade é estabelecida entre o povo de Deus, e onde seu chamado para servir o Senhor é ouvido.

A educação cristã na escola e na igreja prepara as crianças para um conflito corajoso e um engajamento amoroso, não somente no futuro, mas diariamente. Este mundo é do Senhor. Seus filhos, jovens e idosos, não precisam temer encará-lo com esperança e com a mensagem do evangelho.

11

A Missão da Igreja

O Senhor que chama sua igreja para abençoá-la e alimentá-la também a envia através dos séculos e através dos continentes para dar testemunho de si mesmo.

O movimento ecumênico, que tomou forma no Concílio Mundial de Igrejas, começou com conferências missionárias.[1] Sob a liderança liberal, contudo, o interesse missionário mudou rapidamente. Já em 1928, o Conselho Missionário Internacional, reunido em Jerusalém, esteve debatendo o "motivo" das missões e discutindo o mérito de se formar uma síntese entre o Cristianismo e outras religiões para formar uma fé mundial. O debate continuou em Madri, em 1938, entre Ernest Hocking, um defensor da síntese religiosa, e Hendrick Kraemer, que defendia uma teologia dialética de revelação, na qual tanto um "não" quanto um "sim" podem ser dirigidos a todas as religiões.[2]

Nos anos 60, o WCC desenvolveu a teologia da "igreja serva", afirmando que a igreja não *tem* uma missão, mas *é* missão, isto é, a igreja existe somente em missão.[3] Olhando por esse prisma, o símbolo do WCC é singularmente impróprio: a igreja não é uma arca com aqueles que foram salvos do dilúvio. Em vez disso ela é a companhia daqueles que sabem que o mundo é salvo, e podem declarar a salvação do mundo.

Previsivelmente, a questão passa a ser: "Qual *é* a missão da igreja?". Na Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade, em Genebra, 1966, foi dito que a missão da igreja era levar adiante a obra que Deus estava fazendo no mundo, isto é, a libertação dos oprimidos. A missão da igreja era apoiar movimentos revolucionários, participando deles e dando testemunho dentro deles.[4] Gustavo Gutiérrez definiu a Teologia da Libertação como "uma teologia da salvação encarnada na história concreta e nas condições políticas de hoje".[5] Ele reinterpretou o ministério de Cristo como uma luta por justiça social, uma luta que ainda continua nos atos libertadores de Deus.[6] A verdade não resume verdades estabelecidas, ela é uma reflexão sobre a práxis, a luta socializada da igreja serva. As doutrinas de Karl Marx, aceitas como ciência social estabelecida, definiam a salvação do reino.[7] Essa definição revolucionária de missão redefiniu o tema "Salvação Hoje" na Oitava Conferência sobre Missão Mundial, realizada em Bangkok, em 1973.

Como nós vimos no capítulo 1, a Assembléia do WCC em Camberra, em 1991, que se reuniu depois do esfacelamento do Marxismo na União Soviética e na Europa Oriental, planejou sua agenda para caracterizar novas preocupações, inclusive as preocupações feministas, ambientalistas e dos defensores de outras religiões. A Teologia da Libertação mais uma vez reivindicou a cruz de Cristo como um sinal de revolução.[8] Mas o Relatório também convidou à exploração de "forças ativas não-violentas para a transformação da sociedade".[9] O mal sistemático foi identificado com a predominância das grandes economias mundiais e com a destruição ecológica.[10] Caveats afirmou que o Relatório qualificou as posições mais extremas.[11] Aqueles que tinham esperado por uma "mudança de paradigma" que encontraria a missão da igreja em sua solidariedade com todo o mundo (rochas, árvores, animais e pessoas) ficaram somente parcialmente satisfeitos. O Relatório declarou que "uma criação renovada e reconciliada é o objetivo da missão da igreja".[12] Para fundamentar essa tese, um verbo hebraico foi mal transliterado: "nós fomos incumbidos de 'conservar' a terra e de '*servi-la*' (Gn 2.15), em uma atitude dessa união abençoada que herdará a terra".[13] Como a cultura ocidental agora apresenta o animismo como uma "ecologia da mente" muito superior ao Cristianismo, o Relatório tenta sintetizar o animismo no nome do Espírito. A "espiritualidade da terra", que é encontrada entre os povos indígenas, é usada para oferecer novas idéias para um entendimento mais profundo de uma "teologia da criação centralizada no Espírito".[14] Mais adiante é

acrescentada a observação: "Contudo, sacralizar a natureza pode nos conduzir ao Panteísmo e à negação da exclusividade de homens e mulheres como sendo criados à imagem de Deus (Gn 1.27)". O Relatório pede o diálogo contínuo e o encontro com religiões não-cristãs. A salvação é em Cristo, mas não somente nele. "Nós procuramos também nos manter abertos às expressões da verdade de outras pessoas como elas a têm experimentado".[15] Além disso, "o Espírito Santo, o doador da vida, trabalha entre todos os povos e crenças e em todo o universo".[16]

A pauta por trás da conferência cobre toda a superfície, mas a maioria das afirmações está vestida de ambigüidade conciliar. Em uma passagem, diz-se que a opinião está dividida entre as "novas perspectivas culturais das vozes cristãs emergentes" e o que é chamado de "reivindicações de fé herdadas". O Relatório apóia as novas perspectivas: "Nós não podemos voltar".[17] O fundamentalismo, contudo, é um "idealismo ideológico intolerante, fechado a outras abordagens e realidades". Os cristãos fundamentalistas são amontoados com os fundamentalistas não-cristãos segundo o estilo de alguns roteiristas que classificam a "direita cristã" com os terroristas muçulmanos. Por outro lado (de novo), os cristãos que são fundamentalistas somente em sua abordagem à interpretação bíblica são excluídos dessa definição.[18]

As confusas decisões da Assembléia de Camberra revelam as tensões entre as convicções evangélicas de muitos participantes e a pauta liberal da liderança. As tensões não são novas: antigas questões ganharam novas formas. O sincretismo estava em pauta em 1928 e continua sendo o grande tema hoje. O objetivo da missão é propagar o evangelho ou reconciliar crenças religiosas em mútua apreciação de forma que a única heresia seja a reivindicação de uma fé exclusiva? A forma pela qual a missão da igreja deve abordar as religiões não-cristãs sempre foi uma preocupação. A questão agora é se elas precisam ser abordadas de alguma forma.

A comunicação e o transporte encolheram o mundo: vítimas famintas e ensangüentadas nas selvas urbanas e em vilas remotas aparecem em nossa sala de estar; milhões de miseráveis do Terceiro Mundo ganham visões de riqueza e tentam entrar na terra dos seus sonhos. Outros milhões não são orientados, mas dirigidos dentro de suas próprias casas, e a devastação ecológica contribui para os gemidos do planeta.

Por mais intensificados que sejam, esses problemas não são novos. Todos os missionários pioneiros já os encontraram em primeira mão, e experimentaram o sofrimento que eles trazem. Contudo, nossa nova consciência dá

nova força às velhas questões: qual é a missão da igreja? Ela é chamada para salvar o planeta? Para curar os enfermos do mundo? Para se unir às guerras de libertação e sobrepujar os regimes opressores? Nossa resposta, como crentes, deve começar com a Palavra de Deus.

Qual, então, é a teologia bíblica da missão da igreja?

Nós já vimos quanto a mensagem da Bíblia está centralizada em Deus, o Salvador. É Deus que deve vir, porque a condição humana é desesperadora, e as promessas de Deus são grandes demais. Nós precisamos de Deus não porque precisamos de sua ajuda para resolver nossos problemas, mas porque a santa justiça de Deus é o nosso problema. Somente ele pode nos tornar justos aos seus olhos, e, para fazer com que nós suportemos nosso julgamento, ele nos justifica e transforma nossa natureza.

As "novas perspectivas" missionárias nos levam a encontrar uma solidariedade com toda a humanidade, e até com toda a criação. A teologia bíblica há muito tempo vem ensinando a lição de solidariedade. Todos nós somos criaturas de Deus, mas nossa solidariedade é no pecado. A perdição humana significa alienação da fonte da vida. Ela também significa ruína. Nós, e toda a criação por nossa causa, estamos debaixo da merecida ira e maldição de Deus. As pretensões humanas de implementar justiça caem infinitamente diante da verdadeira justiça. Nós corretamente condenamos quadrilhas irresponsáveis de assassinos e o frio genocídio racista, mas passamos por cima da raiz de nosso próprio ódio a Deus, o Deus do amor e da justiça. O primeiro e grande mandamento é amar a Deus de todo o nosso coração, de toda a nossa alma, de toda a nossa força, e de toda a nossa mente. O segundo é semelhante a esse porque deriva desse: amar nosso próximo como a nós mesmos. Davi – traiçoeiro, adúltero e assassino – pôde confessar seus crimes e ainda orar: "Pequei contra ti, contra ti somente, e fiz o que é mal perante os teus olhos..." (Sl 51.4).

Nossa condição temerosa como pecadores perdidos forma o negro horizonte em que a graça de Deus traz a ruína da esperança. Na Bíblia, a salvação é a missão de Deus a um mundo perdido. É Deus quem procura Adão e Eva no jardim, é Deus quem promete que o filho da mulher esmagará a cabeça da serpente, é Deus quem adverte Noé, é Deus quem chama Abraão em Ur dos caldeus e Moisés na sarça ardente. O Livro de Juízes, as narrativas dos livros dos Reis e as palavras dos profetas apontam para o texto áureo do Antigo Testamento: "A salvação vem do SENHOR" (Jn 2.9). O próprio Deus deve trazer a salvação. Essa é a *missio Dei.*

A igreja como os reunidores

Deus realiza sua missão salvadora enviando seu Filho ao mundo. Jesus é o grande Missionário, enviado pelo Pai. Como Senhor, Jesus veio reunir seu povo e formar seus discípulos como uma companhia de reunidores. Deus prometeu libertar seu rebanho dos falsos pastores. Ele prometeu que ele mesmo apascentaria seu rebanho e o reuniria de todos os lugares para onde havia sido espalhado (Ez 34.12). Deus prometeu também que seu servo Davi seria príncipe entre seu rebanho no dia de sua libertação (Êx 34.24). Jesus anunciou que ele era o verdadeiro pastor, que veio reunir aqueles que o Pai lhe havia dado, inclusive as "outras" ovelhas, que não pertencem a Israel (Jo 10.11-30). Suas ovelhas ouvem a sua voz e o reconhecem, o Filho de Davi que é também o Senhor de Davi. Ele é o Pastor que seria ferido (Mt 16.31; Zc 13.7), o Bom Pastor que dá a vida pelas suas ovelhas (Jo 10.11).

Jesus olhou com compaixão para as multidões da Galiléia, vendo-as como ovelhas que não têm pastor (Mt 9.36). Variando a figura, ele esperava reunir o povo de Jerusalém como a galinha reúne os pintinhos debaixo das suas asas (Mt 23.37). Em suas parábolas ele também falou de sua missão de reunir seu povo. Ele descreveu o banquete no céu, e aqueles que tinham sido convidados (Mt 22.1-14). Como Servo de Deus, Jesus chama os convidados para a ceia, dizendo: "Vinde, porque tudo já está preparado" (Lc 14.17). Quando o tempo da crucificação se aproximava, Jesus declarou que atrairia todos a si mesmo quando fosse levantado da terra (Jo 12.32).

Jesus veio reunir e chamar reunidores, discípulos que se reúnem com ele, buscando o pobre e o desesperado nas ruas das cidades e nas estradas do caminho. Jesus disse: "Aquele que não é por mim é contra mim, e aquele que não ajunta, espalha" (Mt 12.30; Lc 11.23). A missão não é uma atividade opcional dos discípulos de Cristo. Se nós não formos ajuntadores, seremos espalhadores. Alguns supõem que a igreja pode caracterizar o culto e nutrição, deixando a reunião de lado, como algo secundário. Mais freqüentemente, os cristãos se encolhem ao afirmar essa posição, mas a implementam na prática. A missão é reduzida a umas poucas ofertas, à visita de alguns poucos missionários exaustos e aos labores de desconhecidas agências missionárias. Essa igreja está profundamente envolvida em espalhar, pois a congregação que ignora a missão se atrofiará e logo se encontrará espalhada por causa de dissensões internas. Ela inevitavelmente começará a perder seus próprios membros jovens, desiludidos por ouvirem a trombeta do evangelho soando todos os domingos para um povo que nunca marcha.

O que é verdade sobre uma congregação também é verdade sobre um lar cristão. Se uma família falha em tentar reunir vizinhos e amigos a Cristo em hospitalidade e testemunho, os filhos dessa família serão espalhados. Nós falhamos em conceder aos nossos filhos a nutrição do Senhor quando falhamos em envolvê-los em nossos esforços para unir outros ao Salvador.

Jesus chama seus discípulos para serem ceifeiros de uma seara, e para jogarem as redes como pescadores (Mt 9.37,38; Lc 5.1-11). Essas são imagens animadoras. Os discípulos trabalham em campos nos quais a colheita está madura: outros plantaram– e, além disso, o próprio Cristo é o Semeador – e fazem a colheita. Cristo é o Senhor da seara. A oração é a chave para a missão da igreja, pois Cristo responde a oração enviando mais trabalhadores para a seara. Ele também é o Senhor do mar, por isso as redes dos discípulos reúnem os peixes que ele convocou. Jesus não chamou seus pescadores quando eles estavam limpando e costurando as redes depois de horas de pescaria infrutífera. Somente quando sua ordem enchia suas redes a ponto de quase arrebentarem, ele os fez pescadores de homens.

A comissão de Cristo para que os discípulos fizessem discípulos é o clímax do Evangelho de Mateus. Mas a Grande Comissão, no final desse evangelho (Mt 28.18-20), não deve ser isolada da Grande Constituição, no centro do evangelho (Mt 16.17-19). As palavras com as quais Jesus respondeu à confissão de Pedro mostram o que significa fazer discípulos. Igrejas missionárias podem cumprir a Grande Comissão e dar pouca atenção à Grande Constituição. A Igreja Católica Romana, por outro lado, tem dado grande ênfase às palavras de Deus a Pedro. Essas palavras, e não a Grande Comissão, estão inscritas em torno do pórtico, sob o domo de São Pedro.

Ambas as passagens são partes do mesmo evangelho. Elas devem ser entendidas em conjunto. A Grande Comissão de Mateus 28 requer a ordem que Cristo deu à sua igreja na Constituição de Mateus 16. Por outro lado, a Constituição da igreja tem um propósito missionário.

A missão expressa o propósito para o qual Cristo veio ao mundo e o propósito para o qual ele nos envia ao mundo. Seu propósito é o propósito do Pai. Nós somos chamados à missão não somente como discípulos de Cristo, mas como filhos do Pai. Jesus nos ensina que a lei do reino do Pai é o amor, que é compassivo. A justiça do reino deve exceder a justiça dos fariseus (Mt 5.20). Nós não devemos ser mais escrupulosos e detalhistas em obediência legalista, mas devemos expressar o coração da lei em amor ardente ao Pai, imitando seu amor gracioso pelos culpados e pelos inimigos sem

merecimento (Mt 5.44-48). Esse amor não pede um mínimo que possa ser amado, mas se alegra em fazer o bem imerecido. A compaixão do samaritano não pergunta "qual é o meu próximo?", mas mostra o amor livre de um próximo, refletindo o amor compassivo de Deus (Lc 10.24-37). Nós devemos ser misericordiosos como nosso Pai celestial é misericordioso.

O coração do evangelho move a igreja à missão e aos atos de misericórdia, que sempre fizeram parte da missão cristã. O cristão que experimentou o amor compassivo de Deus em Cristo deve fazer a mesma pergunta feita por Jesus: "De quem eu sou o próximo, eu, a quem o Senhor da glória tornou próximo na cruz – quem é que agora precisa de minha compaixão, do amor que reflete o amor do calvário?".

O caminho do reino é o caminho da busca do amor. Jesus deixa esse fato bem claro na parábola do filho pródigo. O filho mais velho se recusou a entrar na festa do "bem-vindo de volta", oferecida ao filho pródigo. Nele, Jesus personifica a atitude dos fariseus. Eles, assim como o filho mais velho e sem coração, são orgulhosos de suas obras de justiça própria. Como ele, os fariseus não têm entendimento da alegria do pai em encontrar o que se havia perdido. Eles não comeriam com coletores de impostos e pecadores, e acusaram Jesus por fazer isso. É por isso que Jesus conta essas três parábolas (Lc 15). Mas Jesus conhece a alegria que há no céu sobre um pecador que se arrepende. Nas parábolas da ovelha perdida e da moeda perdida, ele apresenta sua própria busca de amor. Na parábola do filho pródigo, porém, dá um passo adiante e substitui a si mesmo por um fariseu. A plena força da parábola é percebida quando revertemos essa substituição. O que o filho mais velho deveria ter feito? Jesus, o verdadeiro Irmão mais velho, não somente se assenta com o filho pródigo na festa celestial, mas vai buscá-lo pelos caminhos de países distantes para encontrá-lo em seus chiqueiros. O próprio evangelho é a história do Salvador que conhece o amor do Pai e que busca seu povo. Se a missão for perdida, o evangelho é perdido.

Como Jesus nos envia em seu nome e em nome do Pai, nós não devemos nos surpreender que o Espírito enviado por Cristo mova e dirija a missão da igreja. Pedro declarou que os apóstolos eram testemunhas do Cristo ressurreto, "e bem assim o Espírito Santo, que Deus outorgou aos que lhe obedecem" (At 5.32). Lucas descreve toda a expansão missionária da igreja nos tempos apostólicos como a obra do Espírito Santo. É o Espírito que lança a primeira jornada missionária de Paulo e Barnabé, quando os líderes da igreja de Antioquia oram (At 13.2). O Espírito não apenas dirige o após-

tolo Paulo adiante, mas até mesmo o impede de ir a certas regiões, de acordo com o plano divino (At 16.6,7). O Espírito capacita missionários para a pregação, capacita os apóstolos e evangelistas como missionários, e encoraja os santos a confessarem o seu nome.

A igreja como os reunidos

A igreja não somente vai, mas também atrai. Ela é estabelecida na Terra como a casa de Deus, o lugar onde habita sua glória, e ao qual as nações são atraídas. Os louvores a Deus sobem da nova Sião, e as nações são chamadas a se unirem em louvor (Is 25.6-8; 52.7-10; 60.1-3; Sl 96.3). A igreja é prefigurada na casa da morada de Deus em Sião (Ef 2.21; 1Pe 2.5; *cf.* Hb 12.22; Fp 3.20). Em Cristo, as promessas de Deus são cumpridas; a porta é aberta aos gentios, que serão atraídos para dentro dela. Paulo viu as ofertas das igrejas gentias como um sinal de que as riquezas das nações estavam sendo levadas para o Senhor (Is 60.5; Rm 15.12,16,26,27).

A *identidade* da igreja é necessária para a *missão* da igreja. Somente como uma nação santa, chamada das trevas para a luz da presença de Deus, a igreja pode cumprir sua missão. Paulo inverte a linguagem de Moisés descrevendo o Israel desobediente para descrever o povo santo da nova aliança de Deus, que brilha como luzeiros no mundo (Fp 2.14; Dt 32.5). Pedro afirma o direito da igreja sobre os títulos de Israel, e descreve o testemunho de louvor da igreja (1Pe 2.9,10). O povo de Deus agora inclui os gentios, e nesse novo fato a promessa de Deus feita a Abraão encontra seu cumprimento, e, como os profetas prometeram, a relação pactual é restaurada: "serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo" (Lv 26.12; Jr 24.7; 2Co 6.16).

Esse entendimento da igreja como sendo o novo e verdadeiro Israel em Cristo deve inspirar nossa missão no mundo contemporâneo. O ressurgimento de comunidades étnicas e do nacionalismo étnico surpreende aqueles que supunham que a mídia eletrônica estava unindo o mundo em uma tribo global. O sistema educacional público nos Estados Unidos não busca mais o objetivo de união racial e assimilação cultural, que já foi defendido. Os currículos "multiculturais" exploram a força de lealdades étnicas para ensinar o relativismo cultural – a posição de que as culturas podem ser julgadas somente por seus próprios sistemas de valores, e, portanto, são igualmente válidas. Contra esse pano de fundo, a etnia *espiritual* da igreja une a diversidade em paz.

As igrejas cristãs na África, América do Sul e Ásia estabeleceram sua própria identidade, e não estão mais vinculadas às subculturas americana e euro-

péia dos primeiros missionários. As "igrejas jovens" dos campos missionários estão agora desenvolvendo as igrejas do século vindouro. Duas idéias cruciais para missões fluem da "etnia" cristã do povo de Deus. A primeira é a unidade da nova humanidade em Cristo, e seu compromisso com um povo que leva o seu nome. Em dias de luta étnica na Europa Central e de guerrilha na África (para não mencionar nas cidades do interior da América), a "cidadania" da igreja deve se tornar visível. A identidade transcendental da igreja não apaga os vínculos étnicos, mas os impede de reivindicar lealdade primária e, portanto, idólatra. Aqueles que são unidos na catolicidade da família de Deus, do reino de Cristo e da comunhão do Espírito não podem, em boa consciência, excluir da mesa e do teto da irmandade, companheiros cristãos que pertencem a grupos étnicos que são hostis à própria igreja. Certamente a prática significa mais do que uma teoria piedosa, mas a teoria, também, deve ser mais profunda. Os evangélicos americanos têm uma tradição de individualismo que vê a igreja como um clube voluntário para os convertidos. Enquanto nós não tivermos uma profunda noção bíblica da identidade corporativa do novo povo de Deus, nós não seremos capazes de apresentar o evangelho da paz nas linhas de frente de nossas "guerras culturais". O verdadeiro poder agregador da igreja transcende os enclaves culturais da sociedade contemporânea e dissolve, no amor de Cristo, o ódio de um mundo caído.

A igreja também deve mostrar como o evangelho purifica as culturas e as transcende. O ideal de diversidade cultural dentro da igreja significa que nós aprendemos uns com os outros e apreciamos a rica variedade de estilos humanos de vida. A unidade em Cristo não suprime a expressão cultural. O burilamento do evangelho nas culturas britânica e americana já demonstrou o quanto a distinção cultural pode ser conduzida no contexto da convicção cristã. Basta abrir um hinário para que vejamos a grande diversidade de tradições musicais que entraram na corrente evangélica. O uso de projetores e de equipamentos multimídia promete uma variedade ainda maior.

Nós já reconciliamos os princípios do crescimento da igreja (que tão fielmente preserva a identidade étnica) com os princípios da unidade da igreja (a nova etnia daqueles que estão em Cristo). Geralmente se supõe que os princípios de crescimento da igreja são necessários para a missão, e que os princípios de unidade da igreja representam um estágio superior a ser alcançado por aqueles que são espiritualmente maduros. A igreja precisa ter sabedoria tanto para preservar quanto para libertar, pois ela não procura dissolver os vínculos familiares nem destruir a identidade étnica. No entanto,

essa preservação não deve comprometer sua identidade em Cristo para atrair os desfavorecidos, pois isso negaria ao evangelho o próprio ponto do qual o mundo é visto.

A missão separada

A missão reunidora do Senhor tem um contexto trágico – divisão. Desde o começo, Deus nos adverte de que a suprema revelação de seu amor trará a suprema hostilidade da rebelião humana. O triunfo da graça de Deus encontra o ódio infernal do coração humano contra a cruz. A vinda do Filho eterno abre uma grande brecha entre a fé penitente e a incredulidade orgulhosa, entre aqueles que nasceram de Deus e aqueles que seguem o Arquiinimigo, o diabo (Jo 8.42-51). A festa está pronta, mas os convidados se recusam a aceitar o convite. A rede foi recolhida, mas os peixes ruins são jogados fora. A palavra foi semeada, mas o trigo cresce no meio do joio.

Paulo sabia que sua mensagem era cheiro de morte para aqueles que estavam perecendo, e aroma de vida para aqueles que estavam sendo salvos (2Co 2.16). Nem todos serão reunidos no reino de Deus. Os filhos entram, mas os ricos tomam seu próprio caminho; penitentes coletores de impostos são bem-vindos, mas os fariseus autojustificados são excluídos. Jesus não veio trazer paz, mas a espada, dividindo até mesmo o círculo familiar pela reivindicação final de seu reino. A raiz da divisão permanece: a salvação vem não pela reforma econômica, pela libertação política ou pelos cuidados ecológicos, mas pela fé no Salvador, que é o Caminho, a Verdade e a Vida.

O testemunho é dado tanto pela vida quanto pela palavra, mas nunca sem a Palavra de Deus. O fio de corte da espada do Espírito é a proclamação das boas-novas de Jesus Cristo. A influência indireta da igreja como sal da terra e luz do mundo é muito vasta, mas ela deve primeiro manter a luz da verdade. Nós devemos considerar o chamado da igreja no contexto da cultura contemporânea, mas sua pauta não é a do mundo. Acomodar sua missão aos pressupostos do multiculturalismo, do feminismo radical ou até mesmo do ritualismo eclesiástico é repetir o erro do antigo liberalismo, pregando outro evangelho.

Tendo diante de nós o quadro que o Novo Testamento nos apresenta sobre a igreja tanto como reunida quanto como reunidora, nós devemos considerar a missão da igreja no mundo, primeiro em relação à cultura, e depois em relação ao Estado.

12

A Igreja nas Culturas do Mundo

"Você quer dizer que Deus não quer que continuemos com os ritos canibais?"

Essa resposta em Gênesis 9, em uma Bíblia de estudo, levou R. Daniel Shaw, um missionário, para Papua Nova Guiné. "Não sendo um canibal", ele diz, "eu nunca tinha enxergado essa passagem por essa perspectiva".[1] Os habitantes de Papua viram as implicações do texto: Deus não se agrada quando nós matamos aqueles que foram feitos à sua imagem. A cultura Papua dividia as pessoas em *Monsoon,* aqueles que dormem na mesma casa grande, *Oosoo Buoman*, seus aliados, e *Ton*, aqueles que falam o mesmo dialeto. Todos os outros eram *Hatooman*, inimigos.

No clima moderno de multiculturalismo, encontrar visões de mundo de outras culturas tornou-se um problema de cada um. A mudança cultural agora exige que nós cruzemos barreiras culturais para apresentar o evangelho do outro lado da rua.

Atitudes cristãs em relação à cultura

Qual deve ser a atitude cristã diante do mundo e suas culturas?

Como H. Richard Niebuhr e outros têm mostrado, muitas respostas diferentes têm sido dadas ao longo da história da igreja.[2] Cada uma delas pode apresentar passagens bíblicas para defender sua posição.

Aqueles que vêem o mundo e sua cultura como uma ameaça apelam à Primeira Epístola de João e elaboram uma estratégia de isolamento.

> Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele; porque tudo o que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não procede do Pai, mas procede do mundo (1Jo 2.15,16).

O isolamento é uma questão de grau. Nem mesmo um eremita solitário pode se abster totalmente do envolvimento com o mundo. Por outro lado, os cristãos devem simplesmente dizer "não" a muita coisa em nossa cultura voltada para o prazer. Dirigindo carruagens nas rodovias do Leste da Pensilvânia, os fazendeiros menonitas dão uma ampla abrangência a esse "não". Muitos missionários têm assumido a posição Cristo-contra-cultura, vendo as culturas tribal ou nacional nas quais eles evangelizam como sendo completamente hostis ao evangelho. Os indivíduos convertidos, rejeitados por suas próprias comunidades, juntam-se aos seus mentores missionários, às vezes em uma colônia missionária onde eles adotam não somente a cultura, mas também a subcultura dos missionários. Já que os missionários foram, até pouco tempo atrás, acríticos de sua própria cultura, suas atividades promoviam a expansão colonialista do Ocidente. Quando o Terceiro Mundo se libertou do controle político das forças colonialistas, o colonialismo econômico continuou presente, mas o Terceiro Mundo deu credibilidade a uma outra forma de dominação ocidental: a ideologia marxista.

Potentes fatores na obra missionária, porém, abriram os horizontes de dedicados missionários. O aprendizado da língua significa o aprendizado da cultura, e leva consigo a apreciação de uma nova cultura. Tentando abordar as pessoas com o evangelho, os missionários foram levados a compreender melhor os valores e a estrutura de sua própria cultura. O sucesso de Don Richardson em encontrar poderosas analogias culturais para apresentar o evangelho a culturas tribais levou-o a crer que cada cultura tem uma chave providencialmente preparada que abre essa cultura para a verdade.[3] Alguns outros líderes de igrejas, através dos séculos, têm defendido uma estratégia oposta. Em vez de se retirar do mundo, a igreja se une ao mundo. O apóstolo Paulo não procurou ser tudo para com todos de forma que por todos os meios ganhasse alguns (1Co 9.20,21)?

O próprio apóstolo, contudo, não estava preparado para sacrificar a verdade do evangelho para se conformar com a cultura. Ele refutou os judaizantes, que sintetizavam o evangelho com o Judaísmo, acrescentando obras à justificação pela fé e levando os gentios convertidos a se tornarem judeus circuncisos, e a igreja primitiva não aceitou os esforços gnósticos para conformar o evangelho à cultura helenista.[4] Niebuhr ensinou que as teorias pansóficas[5] dessa era eram vazias. Ele não podia imaginar quanto o movimento Nova Era faria uso do antigo Gnosticismo para tentar ganhar os cristãos com as mesmas heresias.[6]

Os vários sintetizadores do evangelho com a cultura têm seguido todos os movimentos culturais e filosofias populares desde o Iluminismo: o antigo liberalismo de Schleiermacher e Ritschl, o existencialismo cristão e a teologia do processo, e, mais recentemente, a desconstrução e o relativismo teológico.

A adaptação ao tribalismo produziu milhões de seitas na África, cada uma delas incorporando alguns elementos do ensino bíblico.[7] Na China, a Rebelião Boxer começou com um movimento que inseriu elementos do Cristianismo na cultura chinesa. Os governos têm tentado trabalhar em conjunto com a igreja, como aconteceu com a *Volkskirche* de Hitler, com o reconhecimento e o controle da igreja cristã pela China comunista e com a infiltração e manipulação da Igreja Ortodoxa Russa por Stalin.

A Igreja Católica Romana representa uma terceira abordagem à missão. A Teologia Tomista afirma que os pecadores caídos podem edificar, a partir da revelação geral de Deus, uma estrutura teológica verdadeira, embora incompleta. Essa teologia natural precisa somente da adição da verdade sobrenatural do evangelho para obter o conhecimento salvador de Deus. Ela apela às palavras de Paulo: "os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas" (Rm 1.20). Paulo não apela também, em outro lugar, a um poeta pagão para refutar a idolatria (At 17.28)?

A abordagem de "dois níveis" na missão católica foi impressionantemente ilustrada no ministério de Matteo Ricci, o missionário jesuíta que começou sua obra na China, em 1583. Ele teve sucesso em alcançar a elite governante chinesa, até mesmo o imperador. Ele recomendou o Cristianismo aos eruditos chineses mostrando sua conformidade à lei natural, cujos princípios, segundo ele alegava, estavam em seus próprios clássicos. Seu uso do termo clássico *Tien tsu* (Senhor dos Céus), ou até mesmo *Tien* (Céus), para Deus,

levou a uma controvérsia que se arrastou por um século e terminou com a exclusão de todas as missões católicas da China porque o imperador insistia no uso de *Tien,* e o Papado, nessa época, proibida o uso desse nome.[8]

Apesar de outros cristãos afirmarem a clara distinção entre a igreja e o mundo, eles vêem o mundo com indiferença, e não com hostilidade. Esperando ansiosamente o retorno do Senhor, eles não fogem do mundo, eles o ignoram. Eles recorrem às palavras de Paulo à igreja de Corinto, nas quais ele diz que o tempo está próximo, e que os cristãos devem considerar as relações da vida com imparcialidade, não usando totalmente as coisas do mundo, pois "a aparência desse mundo passa" (1Co 7.31).

Na prática, isso tem levado a uma divisão na vida evangélica americana. Já que o mundo não pode ser evitado, os evangélicos têm vivido e florescido nele, mas acharam poucas aplicações dos princípios cristãos no mercado ou em sua vizinhança. De fato, há agora uma consciência crescente da erosão dos valores e da família cristã que já foram tidos por certos no mundo secular. O apoio do governo aos abortos e ao estilo de vida homossexual tem gerado uma ação social evangélica, embora no todo eles ainda vivam em um mundo aos domingos e em outro no restante da semana. Isso tem sido possível por causa do individualismo que caracteriza a vida evangélica.

A doutrina de Lutero sobre os dois reinos parece separar a vida no mundo da vida no reino da graça. Ele afirma: "Há dois reinos: um é o reino de Deus, e o outro é o reino do mundo". Aqueles que confundem os dois reinos colocam a ira no reino de Deus e a misericórdia no reino do mundo, e "isso é o mesmo que colocar o diabo no céu e Deus no inferno".[9] Niebuhr defende Lutero, descrevendo a atitude do reformador em relação à cultura como um paradoxo. Lutero, segundo Niebuhr, fez mais do que qualquer outro líder antes dele ao enfatizar a obediência a Cristo na vida diária, desejando a educação em línguas, artes e história tanto quanto em piedade, e colocando a música ao lado da teologia como uma dádiva nobre de Deus. Todas as vocações eram esferas do serviço de Deus: o comércio, a política e até mesmo o serviço militar eram parte de uma vida comum dedicada a Deus.[10]

A doutrina de Lutero sobre os dois reinos tem sido usada para edificar muros não somente entre a igreja e o Estado, mas também entre a ciência e a religião, a razão e a revelação. Os fundamentalistas edificaram os muros enquanto esperavam pelo iminente retorno de Cristo. Os evangélicos seguiram atrás deles, inutilmente buscando abrigo em uma fé emocional enquanto faziam cada vez mais concessões às demandas da cultura secularista. A se-

paração entre a fé privada e as preocupações públicas tem sido o preço da tolerância religiosa. À medida que a fé toca apenas aquilo que acontece em uma casa de culto, e não se importa com o que se diz ou com o que se faz fora dela, uma democracia secularizada pode garantir a ela uma licença como de inofensividade.

Uma abordagem final ao mundo não é simplesmente lutar contra ele, unir-se a ele, edificar sobre ele, ou tentar ignorá-lo, mas tentar mudá-lo. Jesus comparou a obra do reino à ação do fermento na massa: ela continua até que toda a massa seja levedada (Mt 13.33). Em uma figura similar, ele comparou seus discípulos ao sal (Mt 5.13). Contudo, a obra do reino não é sempre escondida. Os discípulos são a luz do mundo, uma cidade edificada sobre um monte, que não pode ser escondida (Mt 5.14).

Agostinho declarou que a cultura deve ser transformada pelo evangelho.[11] Quando ele abandonou a questão dos maniqueístas e passou a tratar da questão do mal, ele começou a enfatizar a bondade do mundo criado e da natureza humana criada. Embora a natureza humana tenha sido pervertida pelo pecado, as estruturas da vida humana não são más em si mesmas. Além disso, a redenção por meio de Cristo muda a vida e suas relações. "Tudo, inclusive a vida política, está sujeito à grande conversão que acontece quando Deus dá um novo começo ao homem, fazendo o homem começar com Deus".[12]

O evangelho e as culturas

Como, então, a igreja deve transformar a vida no mundo sem se tornar um reino desse mundo?

Para entender a missão da igreja no mundo nós devemos entender a relação do evangelho com as culturas do mundo.

O uso bíblico dos termos para "mundo" não é simples. Como Deus criou e conserva o mundo, o mundo é bom. Deus declarou que o mundo era muito bom por ocasião da criação, e promete a restauração de um novo céu e de uma nova terra (Sl 24.1; 50.12; Pv 3.19; Jr 10.12; At 3.21).

Como um mundo rebelde, contudo, ele é mau. As pessoas do mundo se tornaram inimigas de Deus (Sl 17.14; Jo 15.19). O mundo se tornou domínio do diabo (Jo 14.30; 1Jo 5.9; Mt 4.8; Ef 6.12,13). A presente era é um tempo mau (Gl 1.4; Ef 2.2; Cl 2.8), no qual "todo o mundo" é uma atração ao pecado (Rm 12.2; Mt 16.26; 2Tm 4.10; Gl 6.14).

Apesar disso, o mundo, como mundo, é tanto arruinado como poupado. Ele é arruinado pelo juízo de Deus contra ele (Jo 12.31; 17.19; Rm 3.19).

Ele é poupado, contudo, na misericordiosa longanimidade de Deus, e é feito o objeto de seu amor.

A afirmação de João 3.16 de que "Deus amou o mundo de tal maneira" não vê o mundo como algo desejável. Satanás vê o mundo como desejável, e tentou Jesus a trocar seu Pai pela glória do mundo, mas Jesus não trocaria seu Pai nem mesmo por todo o mundo. Quando o Pai entregou seu Filho pelo mundo, ele não estava fazendo o que seu Filho se recusava a fazer. Deus não vê o mundo como Satanás o apresentou. Ele não precisa e nem cobiça o mundo. Em vez disso, sua ira santa o ameaça. João 3.16 não reflete quão grande o mundo é, mas quanto ele é mau. A maravilha da graça é que o santo Deus podia dirigir seu amor a um mundo de pecadores que merecem sua maldição (*cf.* Jo 1.29; 2Co 5.19).

Esse mundo caído e quebrado é agora o mundo de Cristo. Ele é o teatro da redenção (1Co 4.9; Ap 5), o lugar de sua missão, sobre o qual ele tem total autoridade para a realização de sua obra salvadora (Mt 13.38; 28.18-20; Jo 8.12; 17.15-18). O domínio de Cristo trará esse presente mundo à glória do mundo por vir (1Co 15.22-26; Rm 8.19,20; At 3.20,21; Ap 21.1). Ele voltará novamente em glória para julgar as nações e formar um novo universo (Mt 24.14; At 1.11; Rm 16.26; 2Ts 1.7-10; 2Pe 3.10).

O que a Bíblia diz sobre o mundo nos orienta em nossa compreensão das culturas do mundo.

O termo "cultura" pode significar "cultura elevada", o hábito e a experiência da elite social, pode denotar cultura material, o domínio aprendido de meio ambiente compartilhado pelas pessoas (a cerâmica da Idade do Bronze, por exemplo), pode significar os valores comuns que orientam o comportamento comunitário e formam seu ambiente e sua visão de mundo. Destacando os valores da última definição estão os pressupostos e convicções religiosas, que são o âmago de cada cultura. Os seres humanos são seres culturais porque eles são feitos à imagem de Deus. A cultura humana é um padrão socialmente assumido e transmitido de pensamento e vida desenvolvido em torno de um esquema de valores. Enquanto a rebelião e a apostasia podem conservar ídolos ou até mesmo desenvolver pressupostos ateístas, a função dessas convicções é inescapavelmente religiosa.

Deus atribuiu o mandato cultural aos portadores de sua imagem: eles devem encher a terra como seus administradores, começando com o cultivo do Éden, onde eles foram colocados. A frutificação do jardim e a abundância de vida animal tornaram fácil sua missão, e havia uma promessa de futuro

desenvolvimento – Deus proveu ouro e pedras preciosas na terra de Havilá (Gn 2.11,12). As artes e o matrimônio estavam previstos. A bênção de Deus acompanha a incumbência que ele dá: o labor começa sob a marca do descanso sabático de Deus.

Apesar disso, a chave para a bênção do Éden é a presença de Deus ali, e sua conversa com Adão e Eva. Seu ambiente não é o caos ou um planeta silente, mas o jardim de Deus. O mandato cultural que define a mordomia humana está debaixo da marca da árvore da vida – a promessa da bênção final de Deus, a saber, comunhão e filiação além do período inicial de teste. Deus dá a árvore da vida, ela não é o resultado da obra realizada por Adão no cultivo do jardim. Seu teste é conservar a obediência a Deus com relação à abstinência de outra árvore.

Os mandamentos de Deus são formativos para a cultura do Éden. A história não é um destino preso sob um domínio astral, nem seu progresso evolutivo. A comunhão perfeita com Deus é o objetivo da história humana, colocada diante de nós na Bíblia. Esse objetivo deve ser alcançado pela bênção de Deus. Emil Brunner destacou que o Cristianismo frutificou culturalmente apesar de, e não por causa de, o fato de ter em vista um objetivo mais elevado do que a frutificação cultural. Os benefícios culturais são acrescentados àqueles que buscam em primeiro lugar o reino de Deus.

Com a Queda, as atividades que foram ordenadas por Deus no mandato cultural vêm sob a maldição. Contudo, até mesmo a maldição implica a manutenção do chamado de Deus: o penoso trabalho de Adão dominará a terra, e o parto com dores a encherá. Além disso, por meio do parto da mulher, nascerá aquele que receberá a mordida da serpente em seu calcanhar, mas que esmagará sua cabeça (Gn 3.15).

Com a Queda, surge a apostasia da cultura: Caim, o fratricida, constrói uma cidade para levar o nome de seus filhos. O orgulhoso arquiteto de Babel antecipa Tiro, Nínive e Babilônia. A exaltação do nome de Deus convida ao julgamento divino (Gn 11.4; Is 13.19; Ez 27.3; 28.2; Dn 4.30; Na 3). Com a fundição dos metais, as espadas podem ser feitas, e Lameque canta seu hino arrogante de ódio (Gn 4.23,24). Os reinos cujas riquezas culturais Satanás mostrará a Jesus começam a surgir como uma besta que emerge do mar.

Deus preserva a cultura, embora sob julgamento. Ele marca Caim, poupando sua vida. As realizações culturais na linhagem de Caim são reconhecidas e valorizadas. Na mitologia suméria, os deuses trazem os elementos da cultura material. Na Bíblia, eles são produto do trabalho duro e da criatividade

humanas. Jabal foi o pai dos que habitam em tendas e possuem gado, e Tubalcaim foi artífice de todo instrumento cortante, de bronze e de ferro.

Além da expulsão do jardim, há dois outros juízos descritos em Gênesis que marcam a continuidade da cultura em um mundo caído. Primeiro, o dilúvio impede a rompante violência do mal, mas não erradica sua infecção. Logo após o dilúvio, a longanimidade de Deus é empenhada em sua aliança. Sob o arco-íris, a vida humana continua, protegida pela ordem de Deus. Apesar disso, a capacidade unida para o mal é tão evidente entre os descendentes de Noé que o juízo de Deus cai novamente, dessa vez em Babel. A divisão das línguas divide as culturas e povos, e coloca um fim na ameaça de um mundo totalitário em rebelião contra Deus. A divisão dos povos, provocada por Deus, prepara o caminho para a chamada de Abraão e para o estabelecimento de um povo de Deus que levará sua bênção prometida a todas as famílias da terra. Como nós vimos, Israel continuou sendo um povo separado. A aliança de Deus estabeleceu um novo centro para a vida religiosa de Israel, expresso em valores morais e marcado pela separação externa exigida pelas leis de pureza. O caráter espiritual da cultura pactual floresceu nos salmos e nas canções de Israel. Na arquitetura, assim como em outras áreas de sua cultura, Israel era dependente dos povos vizinhos. A sabedoria real de Salomão marcou o ápice das realizações em diplomacia, literatura e ciências naturais (1Rs 4.29-34), mas ele precisou da ajuda dos artesãos de Tiro para completar o templo que construiu para o Senhor (1Rs 5.7-12; 7.40-47).

A apostasia de Israel trouxe o juízo divino, mas as promessas de Deus se tornaram ainda maiores, pois o próprio Deus deve vir para que os ossos secos ganhem vida novamente. Os profetas descrevem um futuro glorioso no qual a maldição será banida, os campos se encherão de frutos e o mandato cultural será cumprido no contexto de devoção e louvor.

Jesus Cristo, que veio trazer salvação, também cumpre o coração do mandato cultural. Paulo repetidamente não somente declara que Jesus Cristo tem domínio sobre todas as coisas, mas também que ele cumpre todas as coisas (Ef. 1.23; 4.10; Gn 1.28). O segundo Adão completou o chamado do primeiro em ambos os aspectos. Seu domínio é mostrado não por meios técnicos elaborados, mas pelo exercício imediato de seu poder. Ele nada fez para redesenhar o barco de pesca galileu, simplesmente andou sobre a água para alcançar seus discípulos na tempestade.

Nenhuma realização cultural é necessária para completar a obra de Cristo ou para promover a nova ordem em sua *parousia.* A igreja não fabrica uma

super cultura internacional. Ela é chamada para penetrar e preservar as culturas de seu mundo de forma que todos os povos possam ouvir e levar em consideração as boas-novas do reino de Cristo. O povo de Deus deve trabalhar para aliviar a angústia e promover a paz e a justiça, mas ele não pode envidar esses esforços para trazer salvação.

Jesus convida seus discípulos a buscarem em primeiro lugar o seu reino e a confiarem na provisão de seu Pai celestial. Em conseqüência, eles se acomodam com facilidade às lealdades culturais. Os cristãos olham para além do imediato, eles possuem tudo nada possuindo, "pois a aparência deste mundo passa" (1Co 7.31). Paulo podia ser um judeu para os judeus e um cidadão romano para os gentios (1Co 9.19ss.). Ele podia falar aramaico para as multidões em Jerusalém e grego para um oficial gentio. Mas Paulo serve a Cristo, sabendo que em Cristo não há nem judeu nem grego, nem bárbaro, cita, escravo ou livre. Essas identidades não desapareceram, mas não podem mais requerer lealdade absoluta.

De fato, a tensão continua. A renovação espiritual do evangelho liberta o homem e a mulher para viver, e para o uso dos ricos dons de Deus em atividades culturais. A Reforma mudou a compreensão do trabalho e abriu as alegrias da música, da arte, da ciência e da indústria às pessoas comuns, que tinham sido ignoradas pela elite renascentista. Mas, ao mesmo tempo, a nova compreensão do evangelho deu tanto um foco quanto um propósito para a vida. A realização cultural não é o objetivo final da vida.

O objetivo é ampliar a salvação de Deus na terra. O caminho é o da cruz, e o pleno triunfo espera o retorno de Cristo. Sua igreja, que agora compartilha de seu sofrimento, nesse dia compartilhará de sua glória. Assim como Israel, quando estava no cativeiro, a igreja ora pela paz da cidade na qual eles habitam como peregrinos (Jr 29.7; *cf.* 1Tm 2.2), mas eles não possuem cidade permanente aqui. Eles aguardam a Jerusalém que há de vir (Hb 13.14). Até então, suas armas espirituais têm o poder do Deus Todo-Poderoso para realizar seus propósitos de redenção (2Co 10.3-6).

No exercício da santidade, na proclamação do evangelho, no serviço aos pobres e aos abandonados, a igreja de Cristo edifica uma cultura espiritual, uma amostra do reino por vir. A vida é transformada em uma comunidade que vive em amor para Deus e para seu próximo. Nenhuma poesia pode se comparar em poder com a simples glória de uma oração ardente. Quando os atos de homens e mulheres são revelados diante da face de Deus, que beleza escondida surge! Os atos que acumulam tesouro nos céus são as verdadeiras

realizações da cultura humana nessa era presente. A verdadeira importância cultural da tradução que Martinho Lutero fez da Bíblia para o alemão não foi o fortalecimento da prosa literária alemã, mas o impacto da Palavra de Deus aberta na língua do povo. Nenhuma batalha na história humana teve a importância histórica mundial do combate solitário de Cristo contra Satanás no deserto – com a exceção do triunfo de Cristo sobre a cruz. Em suas pegadas, a igreja peregrina de Cristo é chamada a um estilo de vida de obediência sob provação. Carregar a cruz é a obra da mais elevada cultura espiritual.

Quando as missões cristãs apresentam o evangelho, as culturas do mundo afetam tanto a forma pela qual o evangelho é apresentado quanto a forma pela qual ele é recebido. A "contextualização" se tornou a maior preocupação da igreja missionária.

Reivindicando uma compreensão moderna da cultura, algumas pessoas têm criticado a igreja como conservadora do imperialismo colonial. Paul J. Achtemeier descreve a crise decorrente da "descoberta da natureza historicamente condicionada da cultura e do entendimento humano, e a correspondente falta de habilidade para assumir que o que foi verdade no passado deve inevitavelmente ser verdade para o presente também".[13]

A "descoberta" de que toda verdade – como caixas de leite – precisa ter datas conduz à rejeição da verdade das missões cristãs. A teologia do evangelho é descrita como o "mito de uma tribo nômade do deserto" que ressalta o domínio patriarcal ou como um entre muitos cultos salvadores helenistas. As reivindicações exclusivas do evangelho são vistas como fraturando a questão do entendimento entre as múltiplas culturas do mundo. O relativismo cultural dogmático tem, é claro, uma dificuldade: ele afirma absolutamente que nada pode ser afirmado absolutamente.

A resposta cristã ao relativismo é teológica: a realidade do Deus Criador. Ele é tanto Criador quanto Intérprete. Feitos à sua imagem, nós temos uma relação com seu universo criado que não é ilusória. Ele é livre para se revelar no tempo e no espaço, e nas línguas das culturas que se desenvolvem na história humana. A teologia cristã trata com seriedade os contextos culturais nos quais a revelação de Deus é dada, e a missão cristã trata com seriedade os contextos culturais aos quais se dirige. Os estudos hermenêuticos nos lembram que nossa própria cultura tem um impacto tanto sobre a teologia quanto sobre a missão. Dessa forma, a Palavra de Deus tem um impacto sobre todas as línguas e culturas. Confrontado com a revelação de Deus, nosso próprio entendimento muda e nós alteramos nossos pressupostos, e o

resultado não é um círculo, mas uma espiral de recepção e comunicação mais clara. Deus tornou comunicável sua verdade e nos chama para "pensar seus pensamentos depois dele". [14]

A autonomia humana não pode fugir da insignificância: o centro não se mantém. O comprometimento existencial, seja o individual ou o social, não oferece solução. A *Nausea* de Jean-Paul Sartre expõe, mas não resolve o absurdo do herói do absurdo. A insignificância não pode fornecer as bases para a moralidade.[15]

Nosso entendimento da história e da cultura, errado como geralmente é, ainda tem sentido porque nós vivemos em um mundo real e Deus não está morto.

Cultura e missão

A missão é ação de Deus. Ao comissionar sua igreja, Cristo assegurou-a de sua presença e poder. Nós vamos para onde o Senhor já está trabalhando. Ele preserva todas as coisas e sustenta sua imagem em nós para que o chamado do evangelho alcance criaturas capazes de resposta religiosa. Embora esteja moralmente morto por causa de sua separação do Senhor, o pecador continua sendo humano, e deve ser abordado em linguagem humana. A própria sobrevivência da cultura humana mostra a restrição imposta pelo Senhor sobre a desintegração causada pelo pecado. Como a cultura é limitada pela humanidade, a missão não deve tentar destruí-la.

Os esforços para fugir da cultura acabarão criando outras culturas, geralmente legalistas ou místicas. Definir a vida da igreja pela resistência aos costumes do mundo tem criado contraculturas compostas de tabus culturais. Nos anos 30, a piedade fundamentalista nos Estados Unidos veio a ser definida pela sua proibição de uma série de práticas "mundanas": dançar, ir ao teatro ou ao cinema, jogar baralho, fumar e ingerir bebidas alcoólicas. Apesar disso, uma checagem dessas práticas supostamente perigosas cria uma curiosa dependência negativa do próprio mundanismo que se tenta evitar. A abstinência de práticas que podem não ser, em todos os casos, pecaminosas, não pode substituir a obediência voluntária e amorosa que busca a glória de Cristo em cada atividade da vida.

O abandono místico do mundo também pode depender daquilo que ele rejeita, moldando disciplinas ascéticas que são formadas culturalmente. Niebuhr encontra uma desconfiança do Deus da criação e da natureza na espiritualidade imanentista do Montanismo de Tertuliano, no Franciscanismo espiritual e na luz interior do Quakerismo.[16]

O problema com a abordagem Cristo-contra-cultura não é que ela considera condenáveis algumas práticas culturais, ou que ela discerne um preconceito anticristão no núcleo espiritual da cultura, mas que ela falha em identificar aquilo que Calvino e reformadores posteriores chamaram de *graça geral* ou *graça comum* de Deus, pela qual Deus trabalha entre a humanidade caída para restringir o pecado e o mal e para promover uma certa medida de ordem moral e cívica. Calvino diz que no meio da total corrupção da natureza humana "há algum lugar para a graça divina, não para purificá-la, mas para restringir internamente sua operação".[17] Deus não somente controla os ímpios, mas também protege e abençoa seu povo.[18] Ele também dispensa particular graça "em grande variedade, e em certo grau aos homens que, de outra forma, seriam profanos".[19] Calvino, um erudito nos clássicos, encontrou muita coisa para admirar nos escritos dos moralistas estóicos e estimou as virtudes dos pagãos. Ele louvou a Deus por todas as ações relativamente boas, embora reconhecesse um defeito fatal em ações que ignoram o amor de Deus e não buscam sua glória.[20] A cultura humana nesse mundo caído tem costumes que tendem à preservação da vida, que oferecem alguma proteção ao fraco e que recompensam a virtude.

Os missiólogos têm debatido se as culturas devem ser entendidas como organismos ou como conjuntos. A cultura Kwakiutl, do Alasca, por exemplo, descrita por Ruth Benedict, é um todo sistemático ou é uma coleção de fragmentos desconexos unidos pelos acidentes da história e que receberam coerência na prática?[21] Nem todos os costumes são ditados pelo ambiente físico. O *mana* de um líder polinésio tornava sagrado cada lugar onde seu pé pisava, de forma que, por fim, para evitar que toda a ilha, por causa de sua santidade, ficasse isolada, o líder teve que ser carregado para todos os lugares.

As perspectivas orgânicas da cultura são necessárias para explicar os padrões culturais. As culturas fornecem mais do que regras de vida: elas desenvolvem sistemas de vida nos quais os papéis fazem sentido. Cada cultura tem em seu centro uma visão de vida e de mundo que é fundamentalmente religiosa, e que é expressa em ordem social tanto quanto em práticas sagradas. Apesar disso, nenhuma cultura reúne todos os seus costumes e sabedoria social em um todo harmonioso. Além disso, é precisamente no centro da cultura que a rebelião contra Deus se torna mais evidente. O povo Sawi ria e aplaudia o ato teatral no qual Judas traiu Jesus.[22] Sua cultura foi formada pela glorificação do engano e da traição. De forma mais sutil, porém não menos perversa, cada cultura reflete orgulho e rebelião pecaminosos.

As culturas, então, como as pessoas, são notavelmente inconsistentes. Elas não são nem um conjunto de elementos desconexos, como um monte de bolas de gude em um saco, nem são uma peça de vestuário sem costura, de consistência sistemática. Os elementos e estruturas da cultura têm uma história que reflete o cuidado de Deus por um povo.

O apóstolo Paulo traçou a degradação do culto a Deus no decorrer dos séculos (Rm 1.18-32). Como a humanidade rejeitou Deus, Deus a entregou aos seus próprios prazeres, limitando-a pelas restrições de sua graça comum. A história do encontro de Deus com os seres humanos e com suas culturas continua, e está agora, sob o domínio de Cristo, o Filho de Deus. A ira de Deus é revelada novamente na autoridade de Cristo, e a bondade e a justiça salvadora de Deus são ainda mais abundantemente reveladas em Cristo (Rm 1.17). Deus continua se revelando na natureza, inclusive na natureza humana. Paulo argumenta que o conhecimento de Deus, que as pessoas não podem evitar, faz com que elas se tornem culpadas. Seu altar ao Deus desconhecido confessa o próprio Deus do qual eles querem escapar. Em sua supervisão da abordagem cristã às religiões não-cristãs, o teólogo missionário J. H. Bavinck faz a pergunta chave: "O que vocês fizeram com Deus?".[23] Essas religiões o promoveram a um Deus exaltado que pode ser ignorado com segurança? Elas o misturaram com o recheio do universo, de forma que Deus é tudo, e tudo é Deus? Elas o esconderam atrás de um teto de regras legalistas, dividiram-no em princípios masculino e feminino ou renunciaram a ele em favor de uma hoste de espíritos? Elas sempre fizeram algo para evitar o Deus cuja criação testifica a seu respeito em cada manhã.

A abordagem missionária da igreja reúne em um pacote aquilo que já está em progresso. Deus confronta suas criaturas, muitas das quais procuram fugir dele, e as preserva em sua imagem, de forma que as estruturas culturais sejam mantidas. As mitologias que os povos criam para servir de barreiras contra Deus também as dividem. O Humanismo aceitou todas as mitologias dos povos de todo o mundo, e ainda está descobrindo quão anti-humanistas muitas delas são. Além disso, os povos crêem em seus próprios mitos, e não no mito humanista do relativismo multicultural. Os mitos são fundamentalmente partidários de sua própria mitologia. Apesar disso, as culturas não são ilhas autônomas, e sua verdade não é provinciana. A cultura reflete a imagem de Deus em suas criaturas. A linguagem abre uma rodovia, e cada cultura está sujeita à transformação pelo poder da verdade.

As línguas podem ser traduzidas. O "poder gerativo" da língua encontrado em sua natureza metafórica mostra que a língua não é uma prisão, mas uma estrada.[24] Se a língua carece de termos para comunicar o que as línguas bíblicas originais exprimem, essa carência não abre um abismo intransponível. Circunlocuções podem contornar a dificuldade, metáforas podem ser cunhadas, expressões podem ser pegas por empréstimo e definidas pelo seu uso no contexto bíblico.

Nenhuma língua ou cultura é opaca ao evangelho. Cada cultura é manchada pela apostasia humana, cada língua reflete esse estrago, mas cada cultura pode ser transformada pelo evangelho, e cada língua pode ser usada como um veículo para o evangelho e para uma compreensão redimida da vida e do mundo.

A diversidade cultural e lingüística enriquece nossa compreensão da revelação de Deus tanto na natureza quanto na Escritura. A revelação de Deus tanto usou quanto transformou a cultura helenista e do Oriente Próximo na inspiração das Escrituras. Não é necessário ser um pastor para apreciar o sentido das figuras pastorais na Bíblia. A revelação de Deus não é tanto supercultural quanto infracultural: a revelação do *Logos* divino, de quem os criadores de cultura derivam o seu ser. O esforço para expressar a verdade revelada do evangelho em outras línguas e em outros contextos culturais inevitavelmente abre novas perspectivas sobre a própria revelação.

O cristão que viaja pode ser surpreendido por ver porcos perambulando em um culto africano, ou por ver as Escrituras sendo cantadas por muçulmanos convertidos, e ser movido ao louvor, sentindo a universalidade multicultural que emana da fonte da verdade única de Deus. No Pentecoste, as divisões de Babel foram superadas. Os apóstolos falaram não em uma língua celestial ou em um Esperanto espiritual como uma língua universal, mas nas variadas línguas do mundo. Apesar disso, sua mensagem unificada dividiu povos e formou uma nova humanidade na igreja. Comentando as "teologias" contextualizadas que têm surgido – africana, asiática, negra e hispânica – Bruce Nicholls sabiamente observa: "Quanto mais verdadeiras elas forem em relação às determinações da teologia bíblica, mais complementares e menos contraditórias elas serão".[25]

A Escritura é a norma para a avaliação da cultura. Stephen Neil relaciona práticas culturais que a Bíblia condena: idolatria, feitiçaria, infanticídio, aborto, assassinato de gêmeos, canibalismo e caça de cabeças na Nova Guiné, vingança pessoal e disputa de sangue na Arábia, prostituição ritual na Índia e até

mesmo o roubo de gado como uma forma de vida entre os Masai da África.[26] Outras práticas não são condenadas categoricamente pela Bíblia, mas são transformadas pela mensagem bíblica para removê-las da prática da igreja: escravidão, sistema de castas, poligamia, poliandria e tribalismo. Ainda outros padrões culturais, nem condenados nem evitados na Bíblia, estão sujeitos ao poder transformador e padronizador da mensagem do evangelho: costumes na comida, na bebida, no casamento, nas vestes, no banho, etc.

Na abordagem dinâmica da missão da igreja, o testemunho da palavra e da vida encontram os povos do mundo. Uma nova Palavra é falada, a Palavra poderosa da misericórdia de Deus, chamando-os ao arrependimento e à fé. O Espírito que fala por meio da Palavra emprega o poder formativo da língua. Como a mensagem surge no horizonte da cultura, sua luz revela não somente o pecado do indivíduo, mas as estruturas gêmeas da própria cultura. Geralmente isso conduz a um poder amalgamador. No século 8º, Bonifácio, o primeiro missionário enviado à Alemanha, derrubou o carvalho de Thor em Geismar em Hesse.[27] Como Stephen Neil ressaltou, os alemães entenderiam esse ato de desafio como uma provação penosa (como Elias no monte Carmelo). Já que Bonifácio destruiu o carvalho de Thor de forma impune, seu Deus deve ser mais forte do que Thor. Bonifácio respeitou a cultura alemã, ele não insultou as pessoas para as quais pregava: ele desafiou o seu deus. Mas a derrubada do carvalho sagrado solapou o credo da cultura alemã, dando início a um longo processo de transformação cultural.

O evangelho de Paulo para as nações anuncia a vinda de uma nova era – não da "Era de Aquário", mas do tempo do senhorio de Cristo, quando a Palavra de Deus será proclamada às nações, que viviam em um tempo de ignorância. O evangelho ainda convoca os povos para abandonarem os temores e a escravidão que todas as culturas conhecem muito bem, e a desfrutarem de uma promessa que vai além da imaginação.

O testemunho falado é confirmado pelo testemunho de vida (1Co 4.9,16; 11; Fp 2.14-16). Antes que os missionários possam falar uma única sentença na língua tribal, sua vida já falou vários volumes. Ao retornar para a tribo Auca, que tinha lançado seu marido à morte, Elisabeth Elliot eloqüentemente viveu o evangelho da graça. As famílias de missionários residentes há muito tempo são o fio de corte da abordagem em áreas tribais, e, agora, isso também é verdade com relação à população dos grandes centros urbanos. Embora o testemunho vivo da igreja esteja ausente ou escondido para a maior parte da população dos povos do mundo, mudanças na população e vistos de estudante

têm trazido pessoas não-alcançadas para comunidades nas quais a igreja está presente. Milhões de refugiados e exilados políticos podem observar a vida das igrejas evangélicas pela primeira vez. Sem a vida obediente dos cristãos, a oportunidade de testemunhar será perdida, e o mundo rejeitará o convite do evangelho em um aberto deboche da igreja. Os escândalos dos evangelistas que apresentam sua mensagem na TV americana fez com que esse ponto seja inesquecível.

Onde, então, um missionário começaria a abordar pessoas com o evangelho? Há uma chave, ou um ponto de contato?

Os eruditos têm apresentado uma multidão de respostas. Eugene Nida encontra a língua como ponto de contato. Hendrik Kraemer diz que o ponto de contato é a vida do missionário. J. H. Bavinck dá a revelação geral de Deus como área de contato, enquanto Karl Barth afirma que esse ponto de contato é o Espírito Santo. Matteo Ricci apelou para a "teologia natural" da tradição chinesa. Bruno Gutmann fez contato identificando-se com a vida tribal africana, "fazendo-se nativo". Cornelius Van Til ensinou que a imagem de Deus no homem é o ponto de contato. Será que todas essas respostas diferentes respondem a mesma questão? Há, de fato, várias questões.

Nós podemos fazer uma pergunta teológica: o que a Palavra de Deus nos ensina sobre a situação da humanidade e como o evangelho pode alcançá-la? Essa é a questão mais básica sobre o ponto de contato. É verdade que todas as pessoas são feitas à imagem de Deus e são, portanto, alcançáveis por ele. Todas as pessoas são pecadoras, com compreensão obscurecida, mas elas são confrontadas com a revelação geral de Deus e preservadas por sua graça comum. Tudo isso nós sabemos em princípio, sem sequer saber qual é o alvo específico que será alcançado. Observe como algumas das respostas acima respondem a essa questão.

Edificando sobre esse fundamento, nós podemos fazer outra pergunta: o que esses povos têm a ver com Deus? Isso não significa perguntar como Deus os vê, mas como eles vêem Deus. Essa pergunta se dirige ao núcleo religioso da cultura desses povos (até mesmo o Ateísmo é uma atitude religiosa). O ponto de contato clama por contraste, mas contato deve ser feito. O culto Krishna precisa ser visto com seriedade, e sua devoção precisa ser entendida, para que os cristãos possam mostrar porque não adotam o Hinduísmo e não fazem de Jesus outro avatar como Krishna. Alguns povos – os muçulmanos, por exemplo – sentem prazer em discussões religiosas. Outros povos pensam em si mesmos como povos não-religiosos. Nossa abordagem será diferente

em cada caso, mas o compromisso religioso básico deve ser assumido, ou até mesmo a conversão professada pode ser superficial.

Uma terceira questão não é tão profunda, mas é mais ampla. Nós perguntamos "quem são vocês?" no sentido mais usual. À parte do comprometimento religioso, qual é o lugar da pessoa na sociedade? Qual é o grupo étnico a que nos dirigimos, e qual é o papel do indivíduo na sociedade? O "ponto de contato", nesse sentido, tem a ver com o domínio da língua e dos costumes, e com o estabelecimento da harmonia sobre barreiras culturais, sociais e pessoais.

O ponto de contato de cada um desses três níveis – teológico, religioso e cultural – se aplica à abordagem missionária tanto na palavra quanto na vida. Por exemplo, a constante efetividade dos missionários "fazedores de tenda" mostra o impacto do testemunho da vida em terras nas quais o testemunho cristão público é proibido e o proselitismo é punido severamente. Por outro lado, o testemunho "somente pela palavra" do rádio e da literatura pode alcançar populações nas quais a única presença cristã é em grupos eclesiásticos clandestinos.

O seguinte quadro mostra alguns dos temas chaves que se levantam em cada um dos três níveis em que a missão é feita, seja pela vida ou pela palavra.

Aspectos da abordagem missionária

	Abordagem "ampla" (vida)	Abordagem "kerigmática" (palavra)
Nível Teológico	Ser criado: imagem de Deus	Compreensão criada: linguagem
	Incumbência cultural	Capacidade religiosa
	Queda: rompimento e maldição	Queda: corrupção do entendimento
	Graça comum	Revelação geral
Nível Religioso	Encontro em vida	Encontro em testemunho: direcionado ao padrão de incredulidade
	Culto: ética da comunidade cristã	Contato com a cultura: crítica ou confrontação
	Transformação cultural na comunidade cristã	Abordagem direta e indireta
Nível Cultural	Vida contextual da igreja	Contextualização da mensagem
	Estabelecimento da harmonia sobre barreiras culturais, sociais e pessoais	Estabelecimento da comunicação: tradução da Bíblia, estilo da pregação e ensino

A estratégia de abordagem pode se concentrar em apenas um desses níveis.

Algumas estratégias adotam uma abordagem direta, concentrando forças na situação básica daqueles aos quais se destina, como teologicamente definida. Já que nós conhecemos a real condição e necessidade dos pecadores perdidos, por que não focalizarmos diretamente essa condição e essa necessidade? Um exemplo extremo dessa abordagem foi um missionário da África Oriental que foi de vila em vila com um fonógrafo falando a mensagem de João 3.16 na língua Swahili. Ele não conhecia a língua das tribos, mas sabia de que mensagem eles precisavam. A mesma convicção move o missionário que mantém apenas a referência de "João 3.16" em uma câmera de eventos esportivos nos Estados Unidos.

Outras estratégias são concentradas sobre as crenças religiosas de povos não-cristãos. Raymond Lull, o missionário franciscano medieval entre os muçulmanos, desenvolveu uma lógica que mostra a unidade de toda a verdade e usa as disputas com os eruditos muçulmanos como um esforço para ganhá-los para a fé cristã. Desde que Tomás de Aquino escreveu sua *Suma contra os Gentios,* muitos sistemas apologéticos específicos foram desenvolvidos para tratar dos adeptos das várias seitas e religiões não-cristãs.

Outras estratégias são ainda mais contextualizadas, focalizadas em situações sociais e interesses culturais específicos. Se nós desenharmos um diagrama e colocarmos o objetivo da abordagem como o centro de um alvo, poderemos designar o centro como o núcleo teológico da cultura; o próximo anel como o culto do povo, seu sistema de observações religiosas; e o anel externo como os costumes sociais e culturais que executam os compromissos estabelecidos no núcleo.

A vantagem de uma estratégia focalizada no centro do alvo é a economia de tempo e a transparência da confrontação que ela implica. Há sérias fraquezas, contudo, no uso da estratégia "irmão, você é salvo?". A questão básica é levantada, mas a resposta pode não ser fraterna. Muitos dos que fazem a oração depois de serem conduzidos por meio das "Quatro Leis Espirituais" da Cruzada Universitária têm pouca compreensão da importância daquilo que fizeram ou do preço do discipulado. A abordagem direta costuma ser necessariamente ofensiva, varrendo para um canto todo o interesse pessoal e vendo as pessoas apenas como objetos de evangelismo.

Focalizar a filiação religiosa de uma pessoa ou grupo pode ser ainda mais genérico. Ela também pode perder a marca para aqueles cuja religião é nominal ou não-ortodoxa.

Uma estratégia focalizada sobre o anel externo ganha o ouvinte por levar a sério a pessoa ou o grupo, apreciar sua cultura e ouvir simpaticamente seus problemas. O perigo é que o evangelista nunca pode ir ao centro da questão, ou que, quando ele finalmente for até lá, ele já terá demonstrado tanta tolerância e simpatia que a confrontação não será nem aceitável nem crível.

Na prática, contudo, a estratégia é limitada a um nível. Como as culturas são inconsistentes e fragmentadas, muitas rachaduras surgem da periferia para o centro. Em uma longa viagem de avião eu comecei a mostrar interesse pessoal por um companheiro de viagem, tentando abrir um espiral para uma discussão mais substancial, mas tive pouco progresso. Nesse ritmo, eu temia que o avião pousasse e eu não conseguisse comunicar o evangelho. Mas então, conversando sobre assuntos pessoais, eu descobri que o estrangeiro estava voando para ir ao funeral de seu pai, de quem ele tinha ficado distante a maior parte de sua vida. Uma rachadura estava se abrindo, conduzindo das questões periféricas para o núcleo das convicções de meu companheiro de viagem.

Em toda questão sobre a estratégia da abordagem, um ponto fixo se mantém: missão é obra de Deus. Seu Espírito prepara o caminho, abre o coração e traz a mensagem.

13

O Reino, a Igreja e o Estado

Em um dia frio de novembro de 1095, um papa francês, Urbano II, estava nos campos de Clermont, França, dirigindo uma reunião de milhares de pessoas. Príncipes, reis, bispos, sacerdotes e monges ouviam sua voz ressoante, que convocava a todos para uma guerra santa contra os turcos, que haviam tomado Jerusalém. Naqueles dias, antes do advento da televisão, o papa teve que dar sua própria descrição gráfica das torturas e atrocidades cometidas pelos infiéis contra os cristãos na terra santa. Quem deveria vingar esses erros, quem retomaria os lugares santos, se não os franceses, a fina flor da cavalaria cristã? Deixe-os lembrar Carlos Magno e seus sucessores, que "destruíram os reinos dos pagãos e plantaram a santa igreja em suas terras".[1] Eles deveriam reconquistar o santo sepulcro das mãos das nações impuras.

Já que lutar uns contra os outros era tanto uma vocação quanto uma atividade prazerosa de seus ouvintes reais, o papa os desafiou a redirecionar sua matança. "Se vocês têm que derramar sangue, derramem o sangue dos infiéis... soldados do inferno, tornem-se soldados do Deus vivo!". As cruzadas solaparam a missão da igreja às terras islâmicas por um milênio, pois elas comprometeram a fé cristã a um *jihad,* uma guerra santa sob bandeira cristã. Isso traiu a missão da igreja no mundo: exércitos não podem levar adiante o reino do Senhor Jesus, que fez com que Pedro embainhasse sua espada. Jesus disse a Pilatos

que era um rei (Jo 18.37), e que não carecia de poder real. O Deus-homem é o Senhor de tudo: sua salvação traz julgamento e redenção (Sl 96.13; Jo 5.21-23); seu domínio no céu se estende sobre toda a criação, e ele vencerá o mal para sempre (1Co 15.24-28; Hb 1.4; Cl 2.15; Fp 2.9-11). Embora Jesus tenha dito a Pilatos que seu reino não é deste mundo, seus servos lutariam para defendê-lo e instalá-lo (Jo 18.36). O que Jesus quer dizer?

O reino de graça e glória de Cristo

O reino de Cristo é um reino de graça e de glória. A cruz é o caminho da graça salvadora. Seus discípulos não entenderam isso, para eles a salvação messiânica significava uma libertação política do domínio romano. Na prisão de Herodes, João Batista se admirou de que Jesus não usasse poder para trazer o juízo (Lc 7.18,19). Ele enviou seus discípulos para perguntar a Jesus: "És tu aquele que estava para vir ou esperaremos outro?" (Lc 7.20). Jesus enviou de volta os discípulos de João como testemunhas dos milagres messiânicos que cumpriam as profecias (Is 35.5,6; 61.1). Ele acrescentou uma palavra a João: "Bem-aventurado aquele que não achar em mim motivo de tropeço" (Lc 7.23).

Jesus estava de fato dizendo a João: "Confie em mim para trazer meu reino do meu jeito". Se tivesse trazido seu juízo, Jesus não teria poupado Herodes nem qualquer outro pecador, nem mesmo o indeciso João. Jesus veio em carne não para *trazer* o juízo, mas para *suportá-lo.* Ele veio não para matar com a espada de seus lábios, mas para receber os pregos em suas mãos e a lança em seu lado. De nenhuma outra forma seu reino poderia ter vindo e a vontade de Deus poderia ser feita no céu e na terra. O reino estabelecido pela graça deve ser levado adiante pela graça, que será consumada em glória. Não por um poder político, mas pelo poder do Espírito, o evangelho deve ser levado às nações.

A glória e a graça definem o reino de Cristo. Por sua glória ele já começou, e por seu Espírito enviado do trono ele começa a dar uma amostra dele (Rm 14.17). A glória que aparecerá quando ele aparecer é uma glória que já refulge, apesar de nossas provações (1Pe 1.7,8; 4.14; 2Co 3.18). Também não é por meio de uma utopia política garantida pela espada que Cristo trará o juízo e renovará a terra, mas por seu retorno em glória. Nossa salvação está mais próxima do que quando nós cremos, porque a vinda de Cristo está mais próxima. Nós temos a garantia da glória na presença do Espírito quando esperamos pelo reino que está por vir.

A igreja como a comunidade do reino de Cristo sobre a terra é uma ordem apolítica.[2] Enquanto todas as coisas estão sob o domínio de Cristo, é seu domínio *salvador* que constitui o seu reino (Cl 1.13). A igreja é a *polis* celestial na terra, a nova humanidade, cujo coração é circuncidado por seu Espírito. Seu sopro alcança todos os povos e renova os corações (Jr 32.39; Ez 11.19). A "etnia" da igreja como o novo Israel de Deus sublinha sua realidade comunitária, que não é desprezada, mas exaltada por ser espiritual. Nós não temos cidade permanente aqui; a igreja não pode ser identificada com os reinos deste mundo (Hb 13.14), mas nós teremos uma cidade com fundamentos, cujo edificador é Deus; a igreja exerce sua cidadania espiritual na comunhão dos santos (Hb 11.10,16; 12.28; Fp 3.20). A comunidade existe na terra, mas é governada pelas chaves do reino celestial, com sanções espirituais, e não físicas (Mt 16.19; Ap 3.7).

Como a companhia dos peregrinos que vão para o céu, a igreja não usa a espada (Jo 18.11,36). Ela não *precisa* lutar, pois o reino de Deus não precisa de armas humanas; ela *pode* não lutar, pois (como as cruzadas ensinaram) a espada não pode trazer salvação. Nossas armas são espirituais, e por essa razão são as armas mais potentes (2Co 10. 4,5; Ef 6.12-18; 1Co 4.8). A igreja também não pode se vincular às concepções mundanas de honra e poder.

Jacques Ellul se refere a um incidente que às vezes é citado como o maior exemplo de absurdo da especulação teológica: enquanto os turcos cercavam Constantinopla, os bizantinos estavam ocupados debatendo a doutrina da Trindade. Mas, pergunta Ellul, "o que, na análise final, é realmente importante para o todo da humanidade – que Jesus é o Cristo ou que os turcos conquistaram os bizantinos no início do século 15?".[3] A espada não pode determinar questões fundamentais.

É triste dizer, mas a igreja geralmente tem usado a vantagem da espada usando-a para manipular o Estado a seu favor. Essa foi a prática na longa história da inquisição, começando em 1163, quando o papa Alexandre III incitou os bispos a procurarem os hereges e os príncipes seculares e puni-los.[4] Na Genebra de Calvino, a igreja condenou Serveto, mas foram os magistrados dessa cidade que o queimaram. As cruzadas foram pregadas pela igreja, mas foram as tropas dos príncipes da Europa que entraram em combate.

A relação Igreja-Estado

Como, então, a igreja deve se relacionar com o Estado?

A igreja, sendo uma companhia de peregrinos, é também uma embaixada do reino de Cristo e representa a autoridade de Cristo. Ao seu comando, a igreja ensina os cristãos a serem sujeitos ao Estado. Nós devemos dar a César o que é de César (Mc 12.13-17; Tt 3.1; Rm 13.1,2). Isso não é uma opção nem uma estratégia, mas uma obrigação. Deus estabelece o governo para cumprir seu propósito (Rm 13.3,4). Assim como qualquer outro cidadão, os cristãos se beneficiam da ordem que o governo traz. Além disso, nossa incumbência evangelística é auxiliada pela paz civil (1Tm 2.1-7), assim como a *pax Romanum* ofereceu a Paulo a oportunidade de fazer suas viagens. Nosso serviço a Deus inclui a obediência à autoridade civil por causa da consciência (Rm 12.1,2; 13.1,2).

O fato de que os governantes são autorizados por Deus não garante que suas ações serão justas. A profecia de Daniel vincula os impérios mundiais à besta que surge do mar; o Livro de Apocalipse também descreve o governo pagão como uma besta ameaçadora (Ap 13-14). A obediência cristã ao Estado não pode ser cega. Quando o Estado ordena o que Deus proíbe, ou proíbe o que Deus ordena, nós devemos obedecer a Deus, e não aos homens (At 5.29). Jesus advertiu os discípulos de que eles sofreriam diante dos magistrados por sua causa (Mc 13.9).

Os cristãos também não são chamados necessariamente para sofrer em silêncio a perseguição do Estado. Jesus chamou Herodes de "raposa" (Lc 13.32); João Batista repreendeu o mesmo governante por causa de seu casamento incestuoso (Mc 6.18); Paulo censurou o procedimento ilegal quando se pronunciou diante do Sinédrio – embora tenha se desculpado por chamar o sumo sacerdote de "parede branqueada", porque tinha respeito ao ofício sacerdotal (At 23.3). O cristão pode criticar, mas deve se apresentar diante dos magistrados em mansidão e respeito, para dar a razão da esperança que está dentro de si (1Pe 3.15).

Igreja, família e Estado

A igreja dá testemunho da justiça do reino, penetrando na sociedade como o fermento ou o sal, mas não se identifica com o mundo que alcança. A igreja não compete nem se correlaciona com a família, com o Estado ou com ou-

tras instituições sociais. Essas instituições são as formas de vida no mundo, do qual a igreja é distinta.

É um erro supor que a igreja invisível encontre expressão institucional não somente na igreja visível, mas também na família, no Estado e em vários grupos sociais.[5] A igreja é a forma que Cristo designou para a comunidade daqueles que confessam o seu nome. Somente na igreja o corpo de Cristo se torna visível ao mundo.

Nos tempos patriarcais, o reino era organizado na forma de família. Mais tarde, foi organizado na forma do Estado. Hoje, o reino tem a forma externa de uma instituição social. Em cada caso, contudo, a forma que Deus designou tinha claras diferenças de seus pares seculares. O Senhor anulou as estruturas da família patriarcal para escolher o herdeiro da promessa (Isaque, Jacó e depois José). Mais tarde, a aliança de Deus no Sinai criou uma nação única, formada pelas leis de Deus e sob seu domínio. O Senhor limitou a expansão de Israel e proibiu alianças com outras nações que afetariam sua base teocrática. De forma diversa de outras sociedades voluntárias, a igreja não é livremente organizada por seus componentes, mas, como a família patriarcal e a nação da aliança, é teocrática em sua estrutura básica.



A igreja no mundo

Na história da redenção, as formas que Deus designou para sua igreja mostram continuidade e desenvolvimento. A família não se torna obsoleta nem é dissolvida, mas inserida na comunidade eclesiástica. O relacionamento familiar é transformado em uma família espiritual, a comunhão dos santos. Embora Deus julgue Israel, ele não abandona sua aliança. Paulo mostra a continuidade da velha aliança com a nova, usando a figura orgânica de uma oliveira da qual os ramos naturais foram cortados e na qual os ramos selvagens foram enxertados (Rm 11.16-21). Enquanto "nem todos os de Israel são, de fato, israelitas" (Rm 9.6), a igreja continua sendo o verdadeiro Israel de Deus, a circuncisão real e espiritual prometida pelos profetas (Fp 3.2-4; Ef 2.11-22).

Contudo, continuidade não significa identidade, pois renovação e plenitude requerem mudança. Embora a igreja seja tanto uma família quanto uma nação no sentido espiritual, ela não tem a forma de uma família patriarcal, nem tem o seu lugar como uma nação cristã entre as nações do mundo. Como família de Deus, ela modela o amor de Cristo nos vínculos mais íntimos do relacionamento humano. Sendo a nova humanidade de Deus, ela repreende o orgulho e a intolerância do moderno nacionalismo, mostrando uma unidade que transcende distinções étnicas e culturais. Não importa quão tragicamente a igreja possa falhar em demonstrar o santo amor do reino, seu mandato permanece em vigor.

A responsabilidade cristã na política

O zelo pela justiça do reino dá testemunho dos valores que a sociedade precisa recuperar. Se Paulo insistiu em honrar o Estado totalitário pagão de seus dias, ele acharia o Estado democrático, fermentado por séculos de influência cristã, não menos merecedor de respeito e apoio. Já que a democracia dá aos cidadãos uma voz no governo, os cristãos têm a responsabilidade e o privilégio de participar. Há boas razões para que os membros da igreja (os "leigos") se preocupem com questões políticas. Da mesma forma, os oficiais ordenados da igreja devem fornecer orientação bíblica e sábia para possibilitar a análise cristã de questões políticas. A igreja tem o papel profético de compreender e expor as questões éticas que subjazem os temas políticos. Onde Deus falou condenando o pecado, seja a sodomia ou a exploração financeira, a igreja não pode se calar. Sob o domínio comunista ou fascista, a igreja de Cristo repetidamente pagou o preço por aplicar a doutrina cristã aos erros políticos. Em regimes democráticos, esse preço também tem sido – e continuará sendo – pago tostão por tostão.

Apesar disso, o envolvimento cristão na vida política não cancela a forma espiritual do reino de Cristo. Chamar o Estado à justiça não significa chamá-lo para promover o evangelho com força política ou para aplicar o juízo com a espada. Os cristãos não estão livres de formar um partido exclusivamente cristão que procure exercer o poder em nome de Cristo.[6] Isso identificaria a causa de Cristo com um dos reinos deste mundo. A ação política por parte dos cristãos deve sempre ser concebida em relação com outros, que buscam os mesmos objetivos imediatos.[7] Tais objetivos, a promoção da vida, a liberdade e a restrição da violência, são os objetivos próprios do governo civil, e não os objetivos de fé e santidade que Cristo estabeleceu para o seu reino.

Aqui se levanta a questão do estabelecimento da igreja, particularmente com relação à Igreja da Inglaterra. Tem sido dito que o "Rei Henrique VIII congelou a Igreja da Inglaterra".[8] A mudança do papa para Henrique VIII como o "Supremo Cabeça da Igreja e do Clero da Inglaterra" (1532) estabeleceu o governo da igreja antes que se completasse o período de reforma interna. Os esforços puritanos posteriores à Reforma desembocaram em uma guerra civil e terminaram com a restauração de Carlos II. O rompimento com Roma não se deveu exclusivamente aos interesses matrimoniais de Henrique VIII, mas à influência política do papado na designação de bispos. Henrique VIII reivindicou a liderança tendo em vista os interesses de soberania nacional, e não o aperfeiçoamento da ordem eclesiástica.

Muitos privilégios da igreja estabelecida se tornaram meramente cerimoniais: o direito ao Arcebispado de Canterbury para coroar os soberanos, serviços religiosos associados com eventos de vida nacional e a comunhão necessária do governante real na igreja. O sistema paroquial, contudo, ainda dá a cada pároco o direito de ser casado, de ter os filhos batizados e de ser enterrado com a bênção do sacerdote. Já que tem sido muito pouco praticada a disciplina, a fé nominal britânica é um templo vazio marcando a seriedade do passado. O desvio não tem sido verificado pelo currículo para a educação religiosa cristã nas escolas, por mais desejável que possa parecer quando comparado com a incrível exclusão de toda referência ao ensino bíblico nas escolas públicas nos Estados Unidos.

A autoridade da Coroa sobre a igreja permanece, sendo agora exercida não pelo Soberano como um membro da igreja, mas pelo primeiro-ministro e por seu gabinete. Essas autoridades não são necessariamente cristãs, e podem designar não-cristãos como bispos e como professores universitários para a formação dos ministros (o primeiro-ministro pode designar, mas não

pode ordenar bispos). A lei da igreja exige a aprovação da Coroa e do Parlamento até mesmo em questões de fé e culto. Em 1928, a Casa dos Comuns rejeitou a revisão do *Livro Comum de Oração* apresentada pelos bispos e ministros.

Hoje, uma mudança pragmática tem dado à igreja maior independência, seguindo uma estrutura sinodal formada pela casa de bispos, os ministros e os leigos. Poucos estão satisfeitos com a permanência da autoridade do Estado sobre a igreja, particularmente na visão da população cada vez mais pluralista da Inglaterra. Até mesmo uma igreja oficial precisa ter liberdade, como nos mostra a Igreja da Escócia. A expansão do Anglicanismo além-mar também demonstra que ele precisa estar livre do controle imposto pela Coroa Britânica.

Os defensores desse controle argumentam que somente uma igreja oficial tem liberdade das distinções limitadoras de um corpo denominacional, e somente uma igreja oficial pode ser uma igreja universal sem definição credal.[9] Esse argumento pressupõe que o "assentimento" dos ministros aos Trinta e Nove Artigos significa somente que esses artigos foram de alguma forma úteis no século 16, e que o espírito da Igreja da Inglaterra é a inclusão doutrinária. A negação liberal das doutrinas cristãs básicas, contudo, não precisa da coroa nem da hierarquia para se espalharem. Os quartéis-generais de igrejas livres agora oferecem o mesmo pluralismo doutrinário. Eles tolerarão todas as visões possíveis, exceto, talvez, a visão daqueles que acham essa tolerância intolerável.

Uma mudança na forma da Igreja da Inglaterra parece ser inevitável. Somente grandes mudanças na prática, embora não na teoria, têm permitido que o sistema vigente continue sendo viável. O leão da realeza vive há muito tempo sem dentes. Seria tolo predizer o fim da igreja oficial. Apesar disso, problemas práticos e teóricos apontam para a completa independência da igreja de Cristo em relação à soberania do Estado. O governo da igreja é exclusivamente espiritual, e seus oficiais são escolhidos dentre seus membros por causa de seus dons espirituais. Nenhuma parcela do domínio do reino de Cristo sobre sua igreja pode ser delegada ao Estado nem garantida pela espada.

O patriotismo está totalmente equivocado quando vê os Estados Unidos ou o Reino Unido como uma nação cristã composta dos eleitos de Deus e merecedora de seu favor e bênção. Tal alegação é claramente falsa, e ilegítima até mesmo como um ideal a ser buscado. O reino de Cristo não é típico e preparatório, como o reino de Israel, ele é realizado e final. Tudo o que é menos do

que amar a Deus com todo o coração, alma, força e mente e ao próximo como a si mesmo está totalmente excluído pela nova lei do amor. É por isso que o cumprimento final da lei de Cristo deve ser realizado não pelo poder político, mas por seu próprio julgamento em sua vinda, e pela total transformação que tornarão sua esposa sem manchas para as bodas em glória.

Os cristãos devem ser favoráveis a um papel limitado a ser exercido pelo governo: apoiar a vida e restringir o mal, mas não impor a vida de justiça que é o padrão de moralidade da igreja de Cristo. A salvação não é decorrente da "redenção" da ordem política, mas do novo nascimento, que traz pecadores perdidos ao reino de Deus.

John Stott, em um livro tão pesado quanto breve, coloca esse ponto em contraste com a Teologia da Libertação e com as afirmações da Assembléia do WCC em Bangkok, em 1973, sobre o tema "Salvação Hoje".[10] Ele nos lembra que Jesus veio com a missão de resgatar e "salvar pecadores" (1Tm 1.15). Stott declara que essa salvação não é sóciopolítica.[11]

Ao mesmo tempo, Stott procura enfatizar a ação social da igreja. Enquanto alguns tentam fazer da ação social um *meio* para o evangelismo e outros a vêem como uma *manifestação* do evangelismo, Stott afirma que ela deve ser *companheira* do evangelismo.[12] A razão para isso é que "a Grande Comissão não explica, nem exaure, nem supera o grande mandamento de amar a Deus e ao próximo".[13] Assim como Cristo veio ao mundo para servir, da mesma forma nós, como seus discípulos, devemos servir às necessidades humanas onde quer que elas se encontrem, amando nosso próximo como a nós mesmos. "Missão" é algo que toda a igreja é enviada ao mundo para fazer, inclusive na dimensão política da vida social.[14] Apesar de nosso amor ao próximo ser expresso primeiramente por nosso desejo de compartilhar o evangelho (2Co 5.14,20), ele não para aí, mas se estende a todas as necessidades humanas, inclusive às necessidades políticas.

Nós devemos apreciar a verdade da afirmação de Stott quando ele diz que o grande mandamento controla todo o nosso serviço ao Senhor, e que nós somos chamados para servi-lo em muitas vocações, não simplesmente na obra evangelística. Mas nós não devemos esquecer a diferença da qual Stott também nos lembra: a diferença da salvação que Jesus veio trazer em sua primeira vinda e a salvação que ele trará em sua segunda vinda. Jesus não reuniu os judeus para se opor aos romanos, nem esvaziou as prisões da Palestina. A ação social pode se opor ao mal que Deus odeia, mas não pode trazer a salvação pela qual Jesus viveu e morreu.[15] A missão de Jesus teve um

foco específico – ser o Salvador do mundo (1Jo 4.14). Ele veio para servir; o coração desse serviço foi dar sua vida em resgate por muitos (Mc 10.45). Até mesmo os milagres de Cristo foram *sinais,* como Stott observa.[16] Jesus curou para revelar-se e para apontar para a salvação mais profunda que ele veio trazer.

Quando nós paramos para pensar se a ação social é parte da missão da Igreja, nós devemos ter em mente o limite que Jesus impôs. As armas da Igreja são espirituais, e não físicas, isto é, o reino deve ser levado adiante não pela espada. Falando sobre uma estratégia evangélica proposta para a evangelização da Bretanha, Stott diz: "Talvez devêssemos nos preocupar não somente com o evangelismo, mas com a missão em um sentido mais amplo. Ou talvez esse seja um trabalho para o Projeto Shaftesbury ou para o festival de luzes de alguma outra organização".[17] Essa hesitação é sábia e reveladora. Descrevendo a dimensão política da questão social como incluindo "a busca de melhores estruturas sociais nas quais a paz, a dignidade, a liberdade e a justiça sejam garantidas a todos os homens", ele acrescenta: "E não há razão pela qual, realizando essa busca, nós não devamos nos unir a todos os homens de boa vontade, mesmo que eles não sejam cristãos".[18] O ponto crítico aqui é que nós não somente podemos, mas *devemos* cooperar com outros cidadãos quando tentamos usar as alavancas do poder político. Nós devemos fazer isso não como cidadãos da Jerusalém celestial, mas como cidadãos de uma nação terrena. Os cristãos podem não se associar em nome de Cristo para usar as armas políticas do mundo e lutar a batalha espiritual do reino. Há um amor da divina benevolência que envia a chuva sobre o justo e o injusto, e há uma preocupação dos cidadãos cristãos em mostrar esse amor aos outros. Apesar disso, deve ser traçada uma linha entre o ministério de misericórdia, que é parte da missão da igreja, e o alcance do poder político, que destruiria a igreja politizando-a.

Nós consideramos aqui o ministério da igreja em adoração, nutrição e missão, e refletimos sobre a relação da igreja com a cultura e com o Estado. No próximo capítulo nós veremos a estrutura da própria igreja e os princípios escriturísticos que podem nos orientar no discernimento das características normativas da organização eclesiástica.

14

A Estrutura da Igreja de Cristo

Os críticos do "igrejismo" afirmam que a estrutura institucional esfria as correntes do Espírito. A tarefa da igreja é espiritual, como nós vimos: cultuar a Deus, nutrir o povo de Deus e dar testemunho ao mundo em missão. Não menos espirituais são os meios que Cristo nos deu para que possamos alcançar esses objetivos. O Espírito de Cristo traz ordem, assim como traz o ardor.

O significado de ministério

Em cada tarefa da igreja, o *ministério da Palavra de Deus* é central. É a Palavra que nos chama à *adoração,* dirige-se a nós no culto, nos ensina como cultuar e nos capacita a louvar a Deus e a encorajar uns aos outros. Pela Palavra nós recebemos vida e *nutrição* para a maturidade em Cristo: a Palavra é a espada do Espírito para nos corrigir e o pão do Espírito para nos alimentar. Na *missão* da igreja, é a Palavra de Deus que chama as nações ao Senhor: no ensino da Palavra nós fazemos discípulos de todas as nações. O crescimento da igreja é o crescimento da Palavra (At 6.7; 12.24; 19.20): onde há fome da Palavra, nenhum especialista em administração de negócios ou dinâmica de grupo edificará a igreja de Cristo.

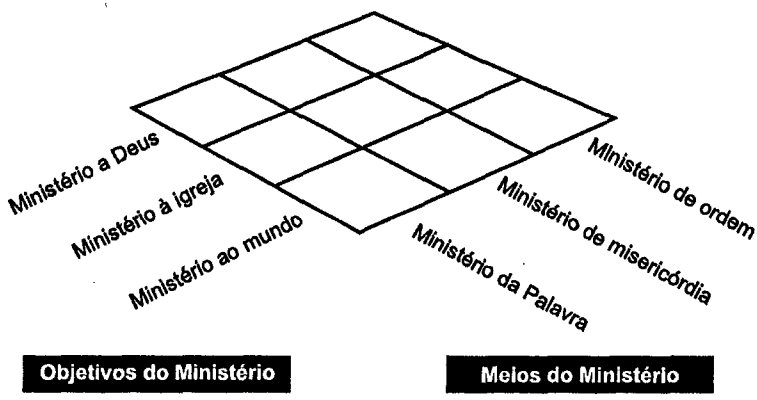
Os três objetivos da igreja devem ser vistos não somente na Palavra, mas também na obediência amorosa. Quando eles são vistos, um *ministério de*

ordem é o resultado. O Senhor rejeita a *adoração* daqueles que o honram com seus lábios, mas que não o amam nem o honram com seu coração e sua vida (Is 29.13). Nós *alimentamos* uns aos outros por atos de amor, não somente compartilhando textos da Escritura. Na *missão* da igreja, atos e palavras se combinam em nosso testemunho (Fp 2.15). O amor real requer responsabilidade, e responsabilidade significa ordem. A disciplina da igreja aparece no amor que os cristãos mostram uns pelos outros, no encorajamento, no aconselhamento, perguntando "como vai você?" e esperando uma resposta.

Assim como a Palavra de Deus fundamenta nosso ministério em fé e a ordem da igreja se compromete com o ministério de amor, assim o *ministério de misericórdia* abre as portas da esperança. O amor é o fruto da fé, e a esperança nasce quando o amor serve às necessidades e angústias humanas. Os milagres de Jesus foram sinais de esperança, pois eles mostraram sua compaixão e seu propósito de nos libertar da maldição do pecado.

A misericórdia aparece em nossa *adoração*. As ofertas para os pobres em Jerusalém, por exemplo, foram uma oferta ao Senhor (2Co 9.12-15; veja Fp 4.18). Nós não podemos *nutrir* uns aos outros se não ajudarmos uns aos outros (Tg 2.15,16). A *missão* da igreja, que proclama o amor compassivo de Cristo, também mostra compaixão pelo doente e pelo pobre.

O diagrama abaixo demonstra como os três meios do ministério apresentados acima se entrelaçam com os três objetivos do ministério. Esse diagrama forma a base para o diagrama tridimensional que aparece na página 194.



Estrutura do ministério da igreja (1)

As formas do ministério

Com os objetivos e os meios do ministério diante de nós, podemos naturalmente perguntar sobre as formas do ministério. Como o serviço da igreja é organizado? Quem deve conduzir o ministério? Há algum organograma?

Os funcionários públicos que seguem à risca a burocracia nunca são populares, e se os burocratas políticos ou do mundo dos negócios são ruins, funcionários da igreja podem ser ainda piores. A ferrugem da burocracia eclesiástica, contudo, não é somente papelório, mas a tirania que tem sido construída sobre a vida denominacional. Ocasionalmente os membros da igreja fazem uma revolta, como a de 1991, quando a 203ª Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana (EUA) rejeitou um relatório escandalosamente permissivo sobre a sexualidade humana. Mais freqüentemente, decretos emitidos pelos quartéis-generais denominacionais seguem incontestavelmente, até que algumas igrejas buscam alívio deixando a denominação.

Tais abusos levam muitos cristãos a rejeitar toda estrutura eclesiástica, seja na esfera denominacional ou na esfera local. Apesar disso, se as estruturas formais forem rejeitadas, as estruturas informais passarão a ser usadas na prática. As igrejas que rejeitam a relação denominacional geralmente formam suas próprias relações pela participação em estruturas paraeclesiásticas: uma conferência missionária entre igrejas semelhantes para coordenar atividades missionárias, uma união de escolas dominicais, o currículo de educação cristã de uma certa editora, as atividades da MPC ou da ABU.

Os líderes locais ganham reconhecimento apesar dos esforços mais igualitários da simples comunhão entre irmãos. O perigo de se colocar de lado os princípios bíblicos aparece quando a igreja é organizada segundo um modelo alheio à Bíblia – o modelo empresarial, por exemplo, ou o modelo militar. É muito fácil uma igreja assim organizada passar a operar sob a direção de um chefe executivo eclesiástico, que exerce uma autoridade de fazer inveja aos papas Bórgia.

1. Autoridade eclesiástica

Nossa compreensão do governo da igreja de Cristo deve começar com o próprio Senhor e a *autoridade de seu reino.* Ele é o Cabeça da igreja: seu domínio é único e incomparável. Um segundo princípio deriva do primeiro. A igreja mostra a *vida orgânica* do corpo de Cristo: ela vive como um organismo, não como uma organização. O terceiro princípio é não menos

essencial. A igreja não é como os reinos deste mundo, pois ela é organizada para o serviço, e não para o domínio. Todo o governo na igreja é *mordomia, i.e.,* seus líderes são servos administradores, que usam sua autoridade somente para defender os interesses daqueles que representam e servem.

Algumas formas de governo eclesiástico refletem esses princípios melhor que outras, muito embora a melhor forma de governo eclesiástico seja uma concha vazia se esses princípios não estiverem no coração daqueles que lideram e daqueles que são liderados. Muito melhores são estruturas imperfeitas nas mãos de servos piedosos de Cristo do que a mais bíblica forma de governo eclesiástico praticada com orgulho ou com um espírito sem amor e vingativo.

Cristo exerce sua autoridade absoluta em favor de seu corpo, a igreja. Seu domínio sobre a igreja difere de seu domínio sobre o universo, pois é seu domínio salvador: ele liberta seu povo do poder do diabo (Cl 1.13,14). Toda a autoridade exercida na igreja pertence a Cristo. De seu lugar de autoridade à mão direita de Deus, Cristo dá as chaves de seu reino: ele valida nos céus o que é feito em seu nome na terra. O governo da igreja não pode modificar sua Palavra pela adição nem pela subtração (Ap 22.18-20; Gl 1.8,12). Como seu poder é declarativo, e não legislativo, a igreja não pode inventar novas doutrinas nem exigir práticas que não tenham fundamento bíblico.

O domínio de Cristo torna-se efetivo por meio do Espírito Santo, por meio de quem ele ilumina nosso entendimento de sua Palavra e nos dá sabedoria para aplicá-la às circunstâncias mutáveis de nossa vida. Como nós vimos, o processo de aplicação da Palavra de Cristo a novas situações e diferentes culturas nos conduz a uma compreensão mais profunda do ensino de Cristo. Por meio do Espírito, também, Cristo orienta sua igreja em seu serviço. O domínio de Cristo mediante sua Palavra e seu Espírito não é a mão morta da tradição sendo estendida a partir do passado. Em vez disso, o Senhor governa sua igreja por meio de sua verdade viva e da presença confortadora de seu Espírito.

Como o reino salvador de Cristo é espiritual, e não temporal, o poder dado à igreja deve ser também espiritual. O governo da igreja não pode usar sanções políticas nem força física (Jo 18. 36,37; Mt 22.16-21; 2Co 10.3-6).

A autoridade da igreja, fundamentada na Palavra de Cristo, também é limitada a essa Palavra. A obediência cristã ao governo da igreja é obediência no Senhor, pois sua Palavra governa a igreja. A liberdade consciente de desobedecer é legítima se o governo da igreja ordenar qualquer coisa que seja claramente contrária à Palavra (essa liberdade não se aplica, como nós vimos, quando a igreja vai *além* da Palavra em questões de fé e adoração).

Os reformadores protestantes protestaram contra o abuso da autoridade na Igreja Católica Romana, porque os ensinos dessa denominação eram, em parte, contrários à Sagrada Escritura (inclusive seu ensino sobre a necessidade de boas obras e fé para a justificação e sobre a missa como um sacrifício renovado), e, em parte, acrescentados à Escritura (a impecabilidade de Maria e sua função mediadora, as alegações papais de autoridade temporal e o sistema de indulgências, por exemplo). Outra questão também estava envolvida: se o papa possuía autoridade apostólica, a igreja podia acrescentar a tradição à Escritura, pois ela tinha no papa não somente um intérprete da Escritura e da tradição, mas um vigário de Cristo, que poderia aumentar o ensino apostólico sobre o qual Cristo estabeleceu a igreja. Os reformadores negaram ao papa a autoridade apostólica que está presente no cânon completo da Escritura.

O moderno abuso do poder eclesiástico continua: ele pode colocar sobre a igreja a atitude "politicamente correta" da sociedade secular ou pode impor controle total sobre discípulos dominados, mas a força da sociedade moderna toma a direção oposta. Os membros da igreja franzem as sobrancelhas diante da sugestão de que a igreja deve ter autoridade maior do que a autoridade de um clube ao elaborar suas próprias regras.[1] O fato de que Cristo espera que as chaves do reino sejam usadas na disciplina da igreja contraria as noções de que a religião é um assunto de opinião pessoal e de que a associação religiosa é opcional.

O poder espiritual, porém, é mais, e não menos, efetivo que o poder físico. Equipado com as chaves do reino, o governo da igreja representa a autoridade de Cristo, o Senhor, que julgará os vivos e os mortos. Embora o governo da igreja seja falível na aplicação da Palavra de Cristo, os cristãos devem submeter-se a ele (Hb 13.17; 1Co 4.21; 2Co 13.2,10). Há uma comunhão reconhecida de crentes, na qual os que crêem são acrescentados pelo batismo (At 2.41,47). Dentro dessa comunhão, o governo é exercido por aqueles que possuem esse dom (At 20.28; 1Tm 5.17; 1Co 12.28), e os cristãos devem respeitar esse governo (1Ts 5.12,13). Aqueles que pecam devem ser corrigidos, e, se eles se recusarem a ouvir a igreja por meio de seus oficiais, devem ser excluídos da comunhão (Mt 18.17,18; 1Co 5.13; 2Ts 3.6,7,14,15; 1Tm 1.20; Tt 3.10,11).

A autoridade da igreja é a autoridade do *evangelho.* Os discípulos se equivocaram quando quiseram pedir fogo do céu para consumir os samaritanos (Lc 9.49-56). Paulo pediu por disciplina insistentemente, já que seu chamado como apóstolo era para edificar, e não para abater (1Co 10.8). Nem

mesmo a excomunhão pronuncia o anátema de Deus, pois parte de sua função é recuperar o irmão que está em erro (1Co 5.5; 2Co 2.6,7; Gl 6.1).

O modelo da ordem da igreja é orgânico. O corpo de Cristo é composto por membros que dependem uns dos outros no exercício da vida que recebem de Cristo. Paulo apresenta a unidade do Espírito na grande variedade de dons concedidos à igreja (1Co 12). Pedro também descreve a multiforme graça que a igreja recebe e define duas classes: dons de palavra e dons de serviço (1Pe 4.10,11). Para serem efetivamente exercidos, alguns dons precisam do reconhecimento da comunidade. Isso é particularmente verdade com relação aos dons de governo (Rm 12.8; 1Co 12.28; 1Tm 5.17). Os dons publicamente reconhecidos diferem somente em grau, não em tipo, dos dons recebidos por cada crente. Isso é negado pela Igreja Católica Romana, que ensina que o sacerdócio comum do fiel e o sacerdócio hierárquico "diferem essencialmente, e não somente em grau".[2] O Vaticano II trabalhou para reconhecer o lugar do laicato e sua participação nos ofícios de Cristo como profeta, sacerdote e rei, mas a estrutura hierárquica continua de pé: somente os sacerdotes nas Santas Ordens "realizam o sacrifício eucarístico e o oferecem a Deus em nome de todo o povo".[3]

Jesus contrastou a fraternidade entre seus discípulos com as atitudes hierárquicas dos rabinos (Mt 23.7-12). Paulo aplica o mesmo princípio àqueles que estavam orgulhosos de seus dons espirituais em Corinto (1Co 12). Os dons diferentes não dividem, mas unem, pois seu exercício é mútuo. O governo da igreja é uma responsabilidade compartilhada. Qualquer cristão que repreenda um irmão participa do governo da igreja de Cristo. Sem o suporte de todo o corpo, a obra daqueles que têm maiores dons para liderar não seria eficaz, não seria nem mesmo possível. Nós nos submetemos à autoridade de outros enquanto exercemos a nossa.

A mutualidade orgânica requer o exercício articulatório da autoridade eclesiástica. Jesus não escolheu um apóstolo, mas doze, e enviou-os de dois em dois como testemunhas. A Igreja Católica Romana, reconstruindo equivocadamente o lugar de Pedro no colégio apostólico e alegando que o papa é o sucessor de Pedro, deu ao papa "poder pleno, supremo e universal sobre toda a igreja, um poder que ele sempre pode exercer de forma imediata".[4] Os bispos não podem exercer essa autoridade sem o papa, mas o papa pode exercer essa autoridade sem os bispos.

Pedro certamente não exerceu autoridade papal no Livro de Atos, em que ele nem mesmo presidiu o Concílio de Jerusalém (At 15.13-22). Paulo e

Barnabé designaram uma pluralidade de presbíteros, não somente um bispo, nas igrejas que plantaram (At 14.23). Tiago orienta os enfermos a chamarem os presbíteros da igreja (Tg 5.14).

O reconhecimento dos bispos metropolitanos depois do período apostólico tem sido defendido como um desenvolvimento apropriado, necessário para defender a fé apostólica e preservar a unidade da igreja contra as heresias ameaçadoras.[5] Os presbiterianos, insistindo na suficiência da Escritura, afirmam que, por preceito e por exemplo, o Novo Testamento apresenta uma ordem eclesiástica na qual uma pluralidade de presbíteros se reúne para governar a igreja. Os episcopais encontram nos anjos das sete igrejas em Apocalipse uma antiga evidência de bispos singulares. A prática presbiteriana, eles observam, extraviou-se do princípio presbiteriano, já que os "superintendentes" da Igreja da Escócia podiam passar à história como bispos com outro nome (a maioria deles concorda que "bispo" e "presbítero" são dois termos usados para designar o mesmo ofício no Novo Testamento).

Em qualquer caso, a Escritura ensina a mutualidade no exercício dos dons do Espírito como o maior princípio na organização da igreja.

O governo da igreja é organizado para servir, e não para dominar. O ofício da igreja é servir tanto a Deus quanto ao povo. O conceito veterotestamentário de presbíteros como representantes do povo foi não somente transportado das sociedades patriarcais, mas estabelecido pelo mandamento de Deus quando, em resposta ao pedido de Moisés, o Senhor lhe disse para reunir setenta anciãos reconhecidos pelo povo para dividir com ele a carga de julgar Israel (Nm 11.16). Esses anciãos foram separados para seu ofício por um dom do Espírito Santo. Eles foram não somente juízes, mas também porta-vozes do povo (Dt 19.12; 21.19; Êx 3.16; 4.29; 24.1,2; 1Sm 8.4; 2Sm 5.3).

No Novo Testamento, eles ainda eram chamados de "anciãos do povo" (Mt 21.23; 26.3,47; 27.1). Quando Lucas, que tinha falado sobre os anciãos de Israel em seu evangelho (Lc 22.66), menciona pela primeira vez os anciãos da igreja em Jerusalém (At 11.30), ele pressupõe que seu ofício e suas funções seriam reconhecidos. Esses anciãos se encontraram no Concílio de Jerusalém, assim como os anciãos judeus se encontravam no Sinédrio (At 15).

Sendo escolhidos e reconhecidos pelo povo, os anciãos da igreja recebiam sua autoridade por meio do Espírito Santo, que os chamou, capacitou e designou para o serviço (At 20.28). O serviço, e não o poder nem o prestígio, é o propósito dos oficiais da igreja e de todos os crentes. Os cristãos seguem

seu Senhor no caminho da cruz. Jesus várias vezes reverteu o pensamento dos discípulos. Eles viam a grandeza de forma mundana – lugares de honra em seu reino – e lhes perguntou se eles podiam beber o cálice de sofrimento que ele estava para beber, e disse-lhes que veio não para ser servido, mas para servir, e para dar a vida como resgate por muitos (Mt 20.25-28).

Pedro aprendeu essa lição, e, mais tarde, advertiu os presbíteros a não se assenhorearem daqueles que confiavam nele, mas a serem exemplos para o rebanho. Mais do que quaisquer outros, eles devem cultivar a humildade, seguindo o exemplo de Jesus, que pegou uma bacia para lavar os pés dos discípulos (1Pe 5.3,6).

Nenhum ensino de Jesus é mais facilmente entendido, nenhum é mais básico para a vida cristã, nenhum é mais facilmente esquecido, deturpado e resistido. Apesar disso, ele continua sendo a marca da liderança cristã. Sem ele, a ordem do Senhor para a igreja entra em colapso. O governo da igreja é o domínio da graça e do amor do reino de Cristo. Sem esse amor, o governo da igreja pode se tornar o pior tipo de opressão, a opressão que destrói a alma.

2. O ofício da igreja

Todos os cristãos, chamados para pertencerem a Cristo e equipados para servi-lo, têm um ofício em sua igreja. Esse ofício recebe reconhecimento público quando um crente faz sua pública profissão de fé e é recebido pela igreja. Os votos feitos são a introdução em um ofício que os anjos desejavam: o chamado de Cristo para levar seu nome diante do mundo. Os dons específicos de um crente não precisam ser identificados, pois eles não precisam de reconhecimento público para serem eficazes. Sendo poucos ou muitos, eles têm sua função na adoração, nutrição e testemunho do corpo de Cristo.

A atitude cristã em relação ao mundo e sua cultura nos ajuda a definir esse ofício geral dos cristãos. Levar adiante o reino de Cristo define a vida cristã. Nenhum cristão pode acumular fé pessoal em casa enquanto persegue dinheiro e poder em uma ocupação secular. A lealdade ao chamado de Cristo requer sacrifício na vida secular.[6] O cristão luta para vencer a desordem do pecado e para preservar e desenvolver o mundo de Deus. Como administrador ou como empregado, o cristão pode mostrar o significado de trabalhar, mas também da qualidade do trabalho do Servo do Senhor no mundo (Cl 3.22-24).

Yves Congar, um escritor católico romano pioneiro sobre a teologia do laicato, certa vez descreveu três posições dos leigos na igreja: sentar-se,

ajoelhar-se e pegar sua carteira.[7] Quão bem os programas da igreja servem aos leigos que a sustentam? Eles auxiliam o ofício geral, não somente no trabalho da igreja, mas também nos amplos campos de ministério no mundo?

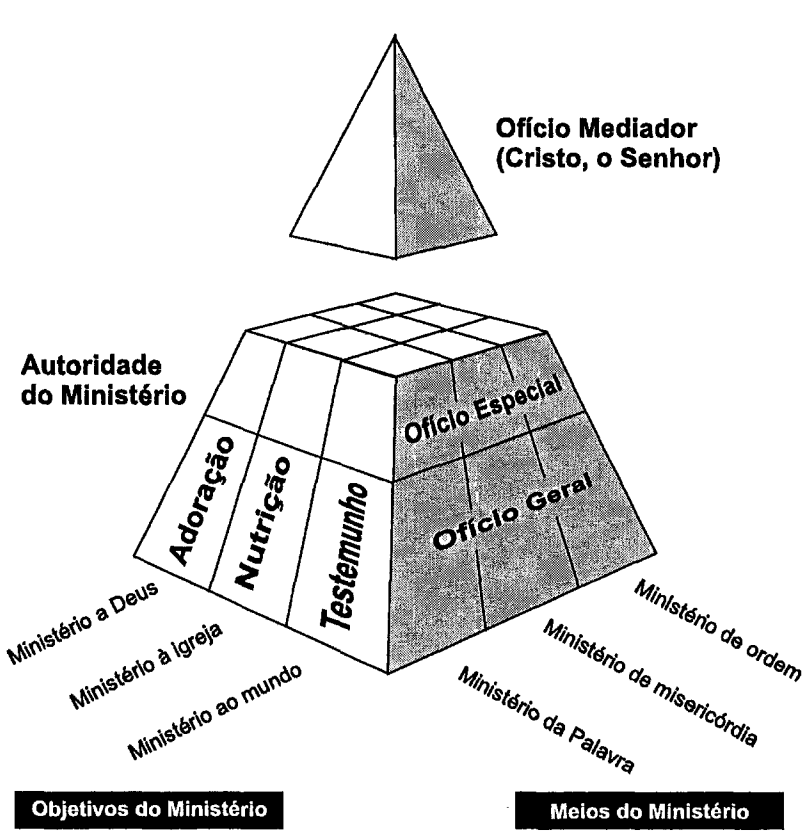
Certamente os programas baseados na necessidade têm se multiplicado: os pais se encontram para compartilhar seus fardos e alegrias, os viciados ajudam uns aos outros em suas lutas, os solteiros e aqueles que foram destruídos pelo divórcio compartilham experiências. Os cristãos também se organizam por vocações: há sociedades paraeclesiásticas nacionais de advogados, médicos, enfermeiros, colegiais, universitários, radialistas, editores, educadores, atletas e assim por diante. Algumas igrejas maiores começaram a encorajar a formação de grupos de escritores, músicos, professores, advogados e profissionais da saúde.

Apesar de nenhum aspecto da vida cristã precisar de uma compreensão mais clara do que as obrigações do cidadão cristão, as igrejas evangélicas praticamente ignoram esse ministério, talvez por sua consciência de que a igreja não busca exercer o poder político. As ações do governo desafiam a moralidade cristã, e o testemunho esclarecido por parte dos cidadãos cristãos exige consulta não somente para perceber as ameaças, mas para refletir sobre uma resposta que glorifique ao Senhor.

Os grupos vocacionais locais têm a vantagem de realizar encontros freqüentes em que os cristãos envolvidos podem compartilhar seus problemas e oportunidades. Outra grande vantagem do patrocínio desses grupos pelas igrejas, seja por meio de uma congregação ou de um certo número de membros, é o apoio e o envolvimento dos pastores e professores da igreja – que podem esperar receber mais desses movimentos do que contribuir com eles.

Em todo esse processo, o lugar da família é único, já que ele é incorporado na forma da igreja como a família de Deus. Ela assume o papel primário na educação cristã, apoiada pelo ministério da igreja e pela escola. O atual desenvolvimento da revolução provocada pelo ensino nos lares pode alterar radicalmente a compreensão de pais e filhos cristãos sobre o papel do lar na educação.

O diagrama da página 186 mostrou a interseção dos objetivos do ministério da igreja (adoração, nutrição e testemunho) com os meios do ministério (a Palavra, a ordem e a misericórdia). A esse quadro bidimensional, uma terceira dimensão pode ser acrescentada quando nós consideramos os *agentes* do ministério, *i.e.,* aqueles aos quais a obra do ministério é atribuída.



Estrutura do ministério da igreja (2)

A ampla base do diagrama tridimensional é o ofício geral dos crentes. Desenvolvendo-se a partir desse ofício geral, estão os ofícios do Novo Testamento. Exaltado acima dos ofícios geral e especial, está o ofício único, o ofício mediatorial de Cristo, o Cabeça da igreja.

Os ofícios geral e especial compartilham todos os objetivos e meios do ministério. O ministério da Palavra é exercido por ambos os ofícios, já que o ofício especial difere do ofício geral em grau, e não em tipo. O uso da Palavra no evangelismo, na nutrição e na adoração é parte do chamado diário de cada cristão (pense no diagrama como uma pirâmide tridimensional, e no

ministério da Palavra como uma fatia que percorre toda a sua face). Todos os cristãos participam do ministério de ordem dentro da vida da comunidade, não somente em suas famílias, mas também contribuindo para a ordem da igreja em seu testemunho, em sua disciplina amorosa e em sua adoração cristocêntrica (a fatia central da pirâmide). Da mesma forma, o ministério de misericórdia é exercido por todos os cristãos (a última fatia). Ele é parte do trabalho de missão, pois, enquanto o cristão tem uma responsabilidade especial de ser benevolente com aqueles que são da família da fé, ele também deve fazer o bem a todos (Gl 6.9,10; 1Ts 3.12; 5.15). No testemunho ao mundo, no cuidado dos santos e nas ofertas trazidas ao culto, a misericórdia que reflete a misericórdia de Cristo caracteriza o serviço de todo o seu povo.

Os ofícios especiais na igreja surgem do chamado de Cristo, pois ele capacitou alguns de seus discípulos com dons de serviço em um grau mais elevado. Alguns desses dons precisam de reconhecimento público para serem usados efetivamente (o dom de governo, por exemplo). Esse reconhecimento pela comunidade discerne o chamado de Cristo. O chamado, os dons e o ofício caminham juntos. Um indivíduo pode estar consciente do chamado de Cristo antes que os dons sejam evidentes, ou a presença dos dons pode trazer consciência do chamado. Quando as pessoas vêem a evidência de um ministério frutífero, elas externam o chamado para o ofício na igreja. A graduação obtida em uma escola teológica pode representar o desempenho em nível acadêmico, mas a demonstração decisiva dos dons aparece no serviço da igreja.

O diagrama mostra o ofício mediatorial de Cristo como independente de todos os outros ofícios porque ele é único. Nós não partimos dos ofícios especiais para o ofício mediatorial como uma graduação similar àquela que existe entre o ofício geral e o especial. Essa separação, porém, pode ser mal interpretada, pois Cristo, embora seja infinitamente exaltado, não está isolado de sua igreja, mas está intimamente ligado a ela por sua presença por meio do Espírito.

Todos os ofícios especiais buscam os *objetivos* do ministério, mas eles podem ser distingüidos pelos *meios*.

O Novo Testamento reconhece os dons especiais para a proclamação da Palavra. Paulo foi um missionário apostólico, levado a pregar Cristo onde ele ainda não tinha sido anunciado (Rm 15.20). Outros participaram desse chamado missionário, e são chamados apóstolos (no sentido de enviados: At 14.14; Rm 16.7; 2Co 8.23) ou evangelistas (no sentido de pregadores do evangelho: Ef 4.11; 2Tm 4.5). Ainda outros são chamados pastores ou mestres (At 13.1; Ef 4.11; 1Co 12.28; Tg 3.1). Enquanto eles estavam envolvi-

dos na evangelização como pregadores do evangelho, seu chamado central era a edificação do corpo de Cristo.

Nós vimos que os apóstolos, no sentido estrito dos "doze", são as pedras fundamentais da igreja, fornecendo, pelo Espírito, a revelação da pessoa e obra de Cristo e o "modelo de palavras firmes" que estabeleceu a igreja na verdade (Ef 2.20; 3.3-5; Gl 2.8). Como destinatários da revelação, eles foram vinculados, pelo Novo Testamento, aos profetas.[8] Quando sua missão se completou, e a revelação final de Cristo, o Filho de Deus, foi dada, o chamado dos apóstolos e dos profetas foi plenamente cumprido, apesar de os apóstolos, em um sentido amplo (missionários), e os evangelistas continuarem a levar o evangelho àqueles que ainda não o ouviram.

Com relação ao ministério de ordem, o Novo Testamento fala daqueles que são reconhecidos na igreja como tendo dons para governar. Paulo distingüe esse dom do dom de ensino, em 1Coríntios 12.28. No contexto dessa passagem ele está dizendo que nem todos possuem os dons específicos que ele está relacionando. Da mesma forma, em Romanos 12.8, ele identifica um dom específico de governo. Em suas instruções pastorais a Timóteo, nós lemos que os presbíteros devem ser honrados, especialmente "os que se afadigam na palavra e no ensino" (1Tm 5.17).

Nós observamos que o ofício de ancião no Judaísmo foi levado pelos judeus cristãos para a igreja. O termo se refere tanto à idade avançada quanto ao ofício. Em 1 Timóteo, Paulo fala primeiramente sobre homens idosos (1Tm 5.1). Ele continua a falar de um grupo entre os homens idosos, o grupo daqueles que governam (5.17). Governar *bem* é inserido porque Paulo está falando daqueles que devem ser honrados. Ele, contudo, não está fazendo uma distinção entre aqueles que governam a igreja fazendo um bom trabalho e aqueles que não o fazem, nem está implicando que aqueles que governam bem devem receber honra em dobro, enquanto aqueles que titubeiam devem receber apenas uma honra. A honra duplicada que Paulo menciona aqui é provavelmente a honra devida a eles como homens idosos mais a honra que lhes é devida como governantes da igreja (isso podia também significar honra mais honorários, veja 5.16).

Em qualquer caso, essa e outras passagens do Novo Testamento indicam que, entre os presbíteros que governam a igreja, há alguns que também trabalham na Palavra e no ensino. Isso também acontecia em Israel: "a tradição dos anciãos" (Mt 5.12) se refere aos anciãos que ensinam. Os antigos eruditos honrados eram chamados de "anciãos", e seus pupilos eram chamados de

"filhos de anciãos".[9] O Sinédrio consistia de sacerdotes, escribas e anciãos (Mc 11.27; 14.43; 15.1; Mt 27.41). O termo "anciãos" podia se referir a todos os membros desse concílio como "colegiado de anciãos" (*presbitério:* Lc 22.66; At 22.5; 1Tm 4.14) e também podia designar os membros do concílio que não eram sacerdotes (Mt 26.3; 27.10), ou os membros leigos em distinção tanto aos sacerdotes quanto aos rabinos (Mc 11.27; 15.1; Lc 20.1).

Em resumo, então, o dom de ensino distingue pastores e mestres de outros presbíteros da igreja, com os quais eles compartilham a autoridade de governá-la. A principal diferença entre a prática de judeus e cristãos leigos está na autoridade espiritual distinta reivindicada pelos governantes da igreja. A igreja podia designar presbíteros para decidir disputas financeiras entre os membros (1Co 6.1-7), mas nenhum corpo cristão de presbíteros podia enviar cartas como aquelas dadas a Saulo, o perseguidor, pelo "presbitério" judeu de Jerusalém (At 22.5).

O terceiro *meio* de ministério em nosso diagrama, o ministério de misericórdia, também requer um ofício especial, o ofício de diácono. O Novo Testamento usa o termo "diácono" (*diakonos*) como o termo "ancião", isto é, em um sentido estrito e em um sentido amplo. No sentido amplo, cada cristão é um servo de Cristo (Jo 12.26). Em um sentido especial, Paulo chama a si mesmo de servo (2Co 3.6; 6.4; Ef 3.7; Cl 1.23,25), assim como Apolo (1Co 3.5), Timóteo (1Ts 3.2; 1Tm 4.6) e outros conservos com o apóstolo (Cl 1.7; 4.7). O próprio Cristo cumpre o papel de Israel como o "servo da circuncisão" (Rm 15.8).

Em outro sentido especial, *diakonos* é usado para descrever um ofício especial na igreja, distinto daquele do ministério do evangelho. Esse é o caso em 1Timóteo 3.8-13 e em Filipenses 1.1, e também, ao que parece, em Romanos 16.1.

O estabelecimento do ofício de diácono na igreja geralmente é traçado pelà iniciativa dos apóstolos descrita em Atos 6. Como a igreja cresceu rapidamente, assim também cresceram as dificuldades em ministrar socorro às viúvas pobres. Os cristãos de fala grega em uma comunidade judaica reclamaram que suas viúvas estavam sendo negligenciadas na distribuição diária de comida. Os apóstolos, que administravam todos os interesses da comunidade, viram que não deveriam abandonar o ministério da Palavra, seu chamado específico, para servir (*diakonein*) às mesas. Eles, portanto, pediram aos irmãos que escolhessem sete bons homens dentre eles, cheios do Espírito e de sabedoria, a quem eles pudessem apresentar para ministrar socorro. To-

dos os sete escolhidos tinham nomes gregos: parece que a igreja estava pronta para colocar toda a administração nas mãos de membros da comunidade de fala grega, de forma que eles não se sentissem excluídos. Os sete escolhidos foram levados até os apóstolos que lhes impuseram as mãos, abençoando-os para seu ministério.

Não está claro, contudo, se o ofício de diácono começa com os sete. Certamente Estevão e Filipe, pelo menos, tinham dons para o ministério da Palavra tanto quanto para administração, e Filipe é chamado de evangelista (At 21.8). Parece que isso marca a primeira divisão de ofícios na igreja da nova aliança, e que a escolha dos sete supriu tanto o diaconato quanto o presbiterato. Essa suposição tem o apoio do fato de que a oferta para os pobres de Jerusalém foi enviada por Paulo e Barnabé aos presbíteros (At 11.30). O registro de Atos 6, e o amplo uso de *diakonos* nas cartas, leva-nos, portanto, à conclusão de que os diáconos são assistentes dos ministros da Palavra, e não oficiais encarregados especificamente do ministério de misericórdia.

O uso do verbo no Novo Testamento, contudo, favorece o entendimento do ministério diaconal como obras de misericórdia, geralmente servindo comida (Mt 4.11; 8.15; 25.44; 27.55; Lc 8.3; 10.40; 12.37; 17.8; Jo 12.2; Rm 15.25; etc.).[10] O substantivo *diakonia* tem um uso similar, especialmente quando se refere ao serviço aos santos (Lc 10.40; At 11.29; 12.25; 1Co 16.15; 2Co 8.4,19,20; 9.1,12,13; Rm 15.25,31). Além disso, ao distinguir os dons do Espírito, Paulo menciona dons para o ministério de misericórdia, e faz isso em passagens que se referem ao ofício (Rm 12.8,13; 1Co 12.28,29). O termo "socorros" em 1 Coríntios 12.28 (NIV "aqueles que são capazes de ajudar os outros") é usado em sua forma verbal para descrever o socorro ao fraco com o resultado do trabalho (At 20.35). Em Romanos 16.1,2 o termo *diakonos* é unido ao conceito de ministério às necessidades físicas.

O uso da terminologia *diakonia* aponta para a conclusão de que o diácono serve não aos bispos ou aos anciãos, mas aos santos. A estrutura da pirâmide, mostrando uma área de ministério em cada bloco, ajuda-nos a entender como os blocos estão relacionados, e isso pode nos capacitar a identificar qual pode precisar de maior atenção.

Em uma época, a missão era vista somente como a obra do ofício especial de um evangelista ou missionário. "Missão", nesse sentido, incluiria somente um bloco da pirâmide. O diagrama, contudo, lembra-nos de que o testemunho é uma *fatia* da pirâmide: os ministérios de ordem e misericórdia também têm sua parte na missão da igreja, isto é, tanto o ofício geral quanto

o especial estão incumbidos de realizar missão. Missões médicas e agências cristãs de assistência social expressam a compaixão de Cristo, que acompanha o evangelho que é oferecido em seu nome. Os cristãos se unem uns aos outros para financiar agências capazes de prestar socorro a vítimas da fome ou de catástrofes. Eles podem também se unir para buscar mudanças políticas e sanar privações econômicas. Apesar disso, o que os cristãos fazem juntos como povo do Senhor deve ser feito em nome de Jesus. Até mesmo quando a ajuda é recusada, juntamente com o evangelho, a igreja continua a buscar portas oportunas.

A exclusão de missionários cristãos de muitos países tem forçado a igreja a usar meios menos diretos para apresentar Jesus Cristo. Missionários "fazedores de tendas" têm buscado emprego em negócios, tecnologia e educação em países que proíbem a evangelização aberta. Sua presença e seu testemunho fornecem uma abertura ao evangelho. Esse ministério da missão da igreja aparece no diagrama como o ministério exercido pelo ofício geral. Enquanto o testemunho verbal pode ser limitado, a presença e o exemplo de cristãos e de famílias cristãs brilham como uma luz no mundo.

15

O Ministério Feminino na Igreja

O debate continua na Inglaterra e nos Estados Unidos sobre a ordenação de mulheres aos ofícios eclesiásticos.[1] A rápida mudança social e a pressão dos movimentos feministas têm aquecido a discussão. Uma visão igualitária nega qualquer diferença nos papéis entre homens e mulheres e minimiza as diferenças psicológicas: por exemplo, as mulheres pugilistas são saudadas na televisão. Declarando a ofensividade dos pronomes genéricos masculinos, os movimentos feministas têm mudado o uso do inglês: o estilo contemporâneo adota a linguagem de gênero neutro. As principais traduções bíblicas têm seguido esse estilo dentro de certos limites, e alguns teólogos se referem a Deus como ele/ela/isso.[2] Se a exegese bíblica desses temas já foi conduzida por homens que assumiam a superioridade masculina, a corrente literária agora revela novos preconceitos.

O ensino bíblico sobre esse assunto pode ser rapidamente ajustado descartando-se aquelas passagens que parecem impedir as mulheres de exercerem o ofício de governo na igreja, como evidências de um preconceito machista. Paul Jewett distingüe entre o que Paulo disse como um apóstolo daquilo que ele disse como um incorrigível rabino judeu.[3] Outros afirmam que certas passagens em 1 Timóteo e Efésios não são paulinas, ou rejeitam-nas como interpolações.[4]

Os eruditos evangélicos que aceitam a autoridade das Escrituras canônicas levantam questões diferentes. Em passagens nas quais Paulo parece subordinar as mulheres aos homens, ele também discute questões como cobrir a cabeça e não cortar o cabelo (1Co 11.3-16; 1Tm 2.9-15). Suas instruções nessas passagens não são restritas ao seu contexto cultural?[5] O contexto literário e cultural dessas passagens requer detalhada consideração, da qual agora não se tem mais necessidade![6]

Primeiro, Paulo parece impedir que as mulheres exerçam o ofício de governo ou de ensino na igreja (1Co 14.33b-36; 1Tm 2.8 – 3.7). Na passagem de Tito, é dada a qualificação para o episcopado: ele deve ser marido de uma só mulher, e deve ter filhos crentes. À igreja de Corinto, Paulo dá instruções a "todas as congregações dos santos". São elas:

> Conservem-se as mulheres caladas nas igrejas, porque não lhes é permitido falar; mas estejam submissas como também a lei o determina. Se, porém, querem aprender alguma coisa, interroguem, em casa, a seu próprio marido; porque para a mulher é vergonhoso falar na igreja (1Co 14.34,35)

As orientações dadas a Timóteo também são explícitas:

> A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão. E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade sobre o homem; esteja, porém, em silêncio (1Tm 2.11,12).

Mas uma aparente contra-indicação aparece na mesma carta de Paulo aos coríntios (1Co 11.5,13). Se as mulheres devem ficar em silêncio nas igrejas, por que Paulo dá instruções sobre manter a cabeça coberta quando elas oram ou profetizam?

Novamente, em Gálatas 3.26-29, Paulo diz que todos aqueles que são batizados em Cristo devem ser revestidos com ele. "Não pode haver nem judeu, nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (3.28).

O apóstolo não afirma, aqui, um princípio, extraído do coração de sua teologia, que remove toda distinção sexual no ministério do Senhor e na igreja?

A teologia apostólica de ordem na igreja

A teologia de Paulo se centraliza na realização das promessas de Deus em Jesus Cristo, o cumprimento da história da redenção. Ele volta a esse esquema para fundamentar suas instruções com relação a homens, mulheres e ordem na igreja. Ele apela à ordem da criação, à maldição e às ordenanças de Deus a um mundo caído, e à restauração e renovação que aconteceram em Cristo.

Paulo afirma a primazia do homem sobre a mulher na criação como sua razão fundamental para exigir submissão da mulher: "Porque, primeiro, foi formado Adão, depois Eva" (1Tm 2.13). Em 1 Coríntios 11.3-16 ele desenvolve esse assunto, falando da propriedade no culto:

> Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo... Porque, na verdade, o homem não deve cobrir a cabeça, por ser ele imagem e glória de Deus, mas a mulher é glória do homem. Porque o homem não foi feito da mulher, e sim a mulher, do homem (1Co 11.3,7,8).

Paulo não está simplesmente se acomodando à cultura corrente para ganhar respeito para a comunidade cristã. Ele está incentivando a igreja a expressar em seu contexto cultural um princípio fundamental revelado na ordem da criação. A precedência do homem sobre a mulher é comparada com a precedência de Cristo sobre o homem, e com a precedência de Deus sobre Cristo. O que Paulo quer dizer com a precedência de Deus sobre Cristo fica evidente em 1 Coríntios 15.27,28.[7] Todas as coisas são finalmente colocadas debaixo de Cristo, exceto o próprio Deus, a quem o Filho se sujeita. Por causa do papel de Adão como cabeça e portador da imagem, foi por causa de seu pecado, e não por causa do pecado de Eva, que a morte passou a todos os seus descendentes, exceto para o segundo Adão, nascido da virgem (Rm 5.15-19). Adão serviu como a cabeça representativa da humanidade ainda no jardim do Éden, quando a humanidade era um casal.

Ao mesmo tempo, Paulo nos adverte contra fazer dessa distinção na criação o único fator na ordenação de Deus para a relação entre homem e mulher. Ele acrescenta:

> No Senhor, todavia, nem a mulher é independente do homem, nem o homem, independente da mulher. Porque, como provém a mu-

> lher do homem, assim também o homem é nascido da mulher; e tudo vem de Deus (1Co 11.11,12).

Em sua comunhão com Cristo, homens e mulheres precisam uns dos outros. Talvez ao acrescentar "no Senhor", Paulo estivesse vinculando a criação com a encarnação de Cristo. Na criação, a mulher não existia sem o homem, pois Eva foi formada do corpo de Adão ("provém a mulher do homem"). Na encarnação, o novo Homem veio somente da mulher no nascimento virginal ("o homem é nascido da mulher").

Paulo encontra no registro da criação, em Gênesis, a ordem de Deus para a relação entre os sexos. Ele ressalta a criação de Adão à imagem de Deus. O próprio Adão portava toda a imagem de Deus, e não metade da imagem de Deus até seu casamento com Eva. A ênfase de Paulo sobre Adão como portador da imagem aponta para Cristo como o final Portador da Imagem (1Co 15.49; 2Co 4.4; Cl 1.15; 3.10; *cf.* Rm 5.14,19). Paulo também afirma que Eva porta a imagem plena de Deus, pois ela veio de Adão e compartilha a imagem divina, que é a glória de Adão (Gn 1.27; 1Co 15.48,49).[8] Paulo afirma a dignidade da mulher no relacionamento matrimonial, quando homem e mulher se tornam uma só carne, de forma que, ao amar sua esposa, o homem ama a si mesmo (Ef 5.25-31; Gn 2.23,24). Ele é um com ela, e ela é uma com ele, em analogia com a relação de Cristo com a igreja. Assim, também, Paulo cita o mandamento do Decálogo que diz que os filhos devem honrar seus pais e mães (Ef 6.1; Lv 19.3).

Paulo, então, ensina tanto a precedência do homem sobre a mulher quanto a interdependência entre homem e mulher. Seria um erro supor que a segunda afirmação cancela a primeira.[9] Em vez disso, ela qualifica a primeira afirmação, mostrando que a subordinação é com respeito a papéis, e não com respeito ao ser. Assim também Cristo, o Deus-homem, é sujeito ao Pai, embora, como Filho divino, ele seja igual ao Pai.

Paulo aplica a ordem da criação de Deus ao costume de cobrir a cabeça. Havia diferenças culturais entre gregos e romanos. Os homens romanos cobriam a cabeça no culto, os gregos não. Corinto, sendo uma colônia romana, provavelmente refletia ambos os costumes.[10] Paulo queria uma prática única. Ele não ordena simples obediência à autoridade apostólica (*cf.* 1Co 14.37), mas apela ao seu próprio julgamento daquilo que era apropriado e à prática de outras igrejas. Contudo, ele fundamenta a prática na ordem divinamente estabelecida.[11]

O arrazoado apostólico também leva em conta a Queda do homem e a maldição de Deus sobre o mundo caído. Sob a maldição, Adão ainda domina e cultiva a terra, mas o que uma vez foi um jardim agradável agora se transforma em labor exaustivo. Eva, a mãe de todos os viventes, cumpre a ordem de encher a terra, dada na criação, mas ela agora conhece a dor na agonia do parto. A passagem de Gênesis conclui: "o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará" (Gn 3.16). Essa sentença é esclarecida por uma sentença similar, na qual o Senhor adverte Caim de que "o pecado jaz à porta; o seu desejo será contra ti, mas a ti cumpre dominá-lo" (Gn 4.7).[12] O desejo da mulher era dominar seu marido, como ela fez ao dar-lhe do fruto proibido, mas esse desejo será frustrado, pois pelo decreto de Deus o homem conservará sua precedência. Paulo apela tanto ao registro da criação quanto ao juízo de Deus depois da Queda, e chama a atenção para a relação entre os dois. A subordinação do papel da mulher não começa com a Queda, nem cessa na nova aliança. Em vez disso, tudo é transformado pelo amor de Cristo, de forma que o domínio do marido busca o bem da esposa, e a dor do parto é comunhão com o Salvador.

Paulo se refere à Queda e à Criação para fundamentar seu mandamento de que uma mulher não deve ensinar nem ter autoridade sobre um homem (1Tm 2.12). Depois de dizer que "Primeiro, foi formado Adão, depois Eva", ele acrescenta que "Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão" (1Tm 2.13,14). Alguns fazem de Adão o grande pecador, já que ele desobedeceu a Deus mais deliberadamente, *i.e.*, sem as sugestões tentadoras da serpente (*cf.* 2Co 11.3), mas esse não pode ser o pensamento de Paulo aqui, pois isso não serviria para fundamentar o ponto que ele quer sustentar. Mas ele também não está dizendo que a mulher deve ser sujeita ao homem porque seu sexo é mais crédulo. Em vez disso, sua ênfase reflete todo o registro da Queda, inclusive as palavras de Deus a Adão: "Visto que atendeste a voz de tua mulher e comeste da árvore..." (Gn 3.17). A iniciativa de Eva reverteu a relação que ela deveria ter mantido com Adão. Ela decidiu comer da árvore, e Adão a seguiu. Quando o Senhor pronunciou a maldição sobre a mulher, ele reafirmou o relacionamento que Eva tinha revertido em seu pecado.

O falso ensino a que Timóteo deveria se opor em Éfeso incluía a rejeição do casamento e a proibição de certos tipos de comida (1Tm 4.3). Talvez esse falso ensino estivesse relacionado ao ensino de Himeneu e Fileto de que a ressurreição já tinha acontecido, de forma que os cristãos agora estavam livres dos vínculos familiares (2Tm 2.18; *cf.* 1Tm 1.20). Essas "coisas ensinadas

pelos demônios" podem também ter influenciado o comportamento de certas mulheres que "se desviaram, seguindo a Satanás", e aprenderam a viver ociosas, sendo tagarelas e intrigantes (1Tm 5.13,15).[13] O falso ensino que proclamava a libertação das estruturas familiares por meio da "ressurreição" podem ser refutados, em parte, pela contra-ênfase que as cartas pastorais colocam na manutenção de lares piedosos e na importância do papel da mulher em casa (1Tm 3.2,4,5,12; 5.1-16; 2Tm 1.5; 3.6,7,15; Tt 1.6,11; 2.2-6).

Nesse contexto nós podemos entender a afirmação de Paulo quando diz que as mulheres "serão preservadas por meio de sua missão de mãe, se permanecerem em fé, e amor, e santificação, com bom senso" (1Tm 2.15). Já que a mulher sobre a qual Paulo falava em 2.14 era Eva, ele pode estar fazendo uma alusão *ao* nascimento, *i.e.*, à promessa de que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente (Gn 3.15; *cf.* 4.1, NKJV). As palavras de Paulo sobre o nascimento, em 1 Timóteo 5.14, contudo, indicam um sentido diferente: que as mulheres, inclusive as jovens viúvas, não deveriam "se desviar, seguindo a Satanás" (sendo enganadas como Eva), mas deviam ter vida piedosa como esposas e mães (como Eva fez mais tarde). Ao aceitar a maternidade, uma mulher piedosa, em contraste com as mulheres tagarelas e intrigantes descritas em 1 Timóteo 5.11-13, cumpre um chamado do Senhor e recomenda a fé a outros.

Paulo organiza a vida da igreja de acordo com princípios encontrados no registro da Criação e da Queda, em Gênesis. Esses princípios, contudo, são parte da revelação da promessa de Deus, e apontam para Cristo. Cristo cumpre a lei e restaura o que tinha sido perdido na Queda. Como o próprio Filho de Deus se tornou uma oferta pelo pecado, nós fomos libertos do poder do pecado, e o pecado foi condenado "a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito" (Rm 8.4).

Mas estar em Cristo significa mais do que restauração. Estar em Cristo significa uma nova criação que participa de Cristo e do Espírito de glória. Em Cristo surge uma nova ordem, que antecipa o reino que está por vir.

> Todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus; porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes. Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus. E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa (Gl 3.26-29).

Esse texto é o centro do debate sobre o papel da mulher na igreja.[14] Alguns consideram esse texto como a "Carta Magna da Humanidade", uma visão magnífica que o apóstolo Paulo, infelizmente, nem sempre manteve.[15]

No contexto, o que Paulo defende é que nós não podemos ser encontrados justos diante de Deus pela obediência à lei (Gl 3.11). A salvação pela graça foi a promessa de Deus a Abraão, cumprida em sua própria Semente, Jesus Cristo. A lei, dada séculos depois da promessa, não a contradiz, mas prova a sua necessidade. O povo de Deus estava sob a lei como sob um tutor, conduzido em direção à herança da promessa do Espírito por meio da fé. Paulo reafirma o princípio-chave de sua teologia: a união representativa com Cristo. Nós somos justos à vista de Deus porque nós estamos em Cristo, porque nós "ganhamos" Cristo, e recebemos sua filiação. Como a semente de Abraão em Cristo, os gentios herdam a bênção de Abraão, a promessa do Espírito por meio da fé (Gl 3.14,29). Portanto, é justo dizer que em Cristo não há judeu e nem grego. Em Cristo, os gregos crentes são concidadãos dos santos, *i.e.,* dos judeus crentes (Ef 2.19).

O principal ponto de Paulo se torna claro quando ele declara que a distinção entre judeu e gentio é transcendida por Cristo. Mas ele vai além ao indicar que, em Cristo, todas as outras distinções também são transcendidas: em Cristo não pode haver escravo nem livre, nem homem nem mulher. O ponto é que essas distinções, tão importantes em nossa vida diária, são transcendidas por essa união com Cristo, que é o meio de nossa justificação. Assim como há um sentido no qual todos nós somos judeus em Cristo, também há um sentido no qual todos nós somos livres em Cristo, e um sentido no qual todos nós somos homens em Cristo, pois em Cristo todos nós somos um (*heis,* masculino). Para Paulo, a união com Cristo significa que nós não somos apenas meninos de Deus, mas filhos de Deus.

Essa passagem é esclarecida por um texto similar em 1 Coríntios 12.13:

> Em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres. E a todos nós foi dado beber de um só Espírito.

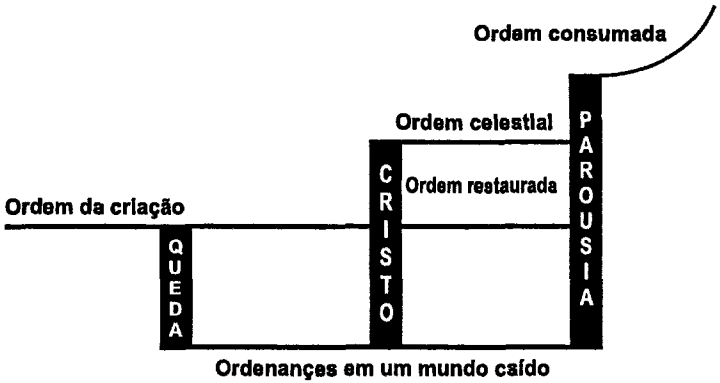
Como na passagem de Gálatas, Paulo faz alusão ao batismo, o sacramento de nossa união salvadora com Cristo. Ele vai além ao descrever uma nova diversidade dentro da unidade do único Espírito e do único corpo. Essa diversidade não é definida por distinções entre judeus e gentios ou entre escra-

vos e livres (pois todos eles beberam de um só Espírito), mas pelas diferenças nos dons concedidos pelo Espírito e nos ministérios para os quais esses dons capacitam. Ser um judeu ou um gentio não determina quem deve exercer o governo na igreja de Cristo, e o fato de ser um escravo não deve impedir que alguém exerça o dom da administração (1Co 12.28).

Então essa afirmação não é decisiva para a questão do ofício feminino? Paulo não poderia ter acrescentado "nem homem nem mulher" em 1 Coríntios 12.13, como fez em Gálatas 3.28? Quando se trata do ofício na igreja o fato de ser homem ou mulher não é tão irrelevante quanto o fato de ser um grego ou um judeu, um escravo ou um livre? Muitos escritores recentes têm concluído que Paulo não desenvolve as implicações daquilo que diz aqui, mas endossa uma proibição do exercício feminino da autoridade que é contrário aos seus princípios teológicos mais profundos.

Apesar disso, seria errado supor que haja uma contradição aqui. As relações que são transcendidas em Cristo não são transcendidas todas da mesma forma. A diferença entre judeus e gentios foi estabelecida por Deus na antiga aliança e foi transcendida quando Cristo cumpriu a promessa da aliança. A diferença entre escravos e livres não tinha lugar no plano salvífico de Deus, mas foi o resultado da exploração humana. A diferença entre homens e mulheres, contudo, é parte da ordem da criação de Deus, e, para entender como ela é transcendida em Cristo, nós temos que levar em conta essa ordem.

O seguinte diagrama indica os níveis que se aplicam à ordem na igreja de Cristo. As *ordenanças* de Deus para um mundo caído ainda se aplicam, pois a igreja ainda vive nesse mundo e deve obedecer aos mandamentos de Deus, *e.g.,* submetendo-se ao governo humano. Ao mesmo tempo, a igreja experimenta a *restauração* que Cristo traz. O trabalho diário e o labor do parto não são maldições para o cristão - eles se tornaram parte do chamado cristão. Além disso, a igreja experimenta não somente a alegria da restauração, mas o começo da renovação. Com a vinda do Espírito, há um degustar da glória; uma *ordem celestial* já teve início, mas essa ainda não é a ordem da Nova Jerusalém. Essa distinção é crítica para compreender como a forma da igreja difere da forma do reino final. Na igreja, as ordenanças de *criação,* restaurada em Cristo e renovada pelo Espírito, ainda são aplicáveis. Isso não prejudica a realidade de nossa união com Cristo, apenas reconhece que nós ainda não estamos na igreja triunfante. A *parousia* e a *ordem consumada* ainda estão por vir.



Níveis de ordem em Cristo

A família de Deus

A forma restaurada e renovada da igreja aparece na figura paulina do lar e da família de Deus. Como a forma nacional do povo de Deus no Antigo Testamento é transformada na igreja como o novo Israel, assim também a forma familiar da aliança de Deus com os patriarcas é transformada na igreja da nova aliança como a família de Deus. Quando Paulo requer que um candidato para o ofício de bispo dirija bem seu próprio lar, a relação é imediata, pois a missão de cuidar da igreja é diretamente análoga à missão do pai de cuidar de seu lar. Se um homem não governa bem seu próprio lar, como ele cuidará da igreja de Deus (1Tm 3.5)? Paulo escreveu a Timóteo para que ele "fique ciente de como se deve proceder na casa de Deus, que é a igreja do Deus vivo, coluna e baluarte da verdade" (1Tm 3.15).[16] Na casa de Deus, os homens idosos devem ser considerados como pais, os homens jovens como irmãos, as mulheres idosas como mães, e as mulheres jovens como irmãs (1Tm 5.1,2). Paulo pediu que os coríntios o imitassem, pois embora eles possam ter dez mil tutores em Cristo, eles têm apenas um pai, pois "eu, pelo evangelho, vos gerei em Cristo Jesus" (1Co 4.15). Ele descreve seu cuidado paterno aos tessalonicenses:

> Sabeis, ainda, de que maneira, como pai a seus filhos, a cada um de vós, exortamos, consolamos e admoestamos, para viverdes por modo digno de Deus, que vos chama para o seu reino e glória (1Ts 2.11,12).

O Senhor estabeleceu uma ordem em sua igreja para a realização dos objetivos da adoração, nutrição e testemunho. Essa ordem não é a estrutura imperial de Roma, nem a ordem fraterna dos maçons, do Rotary Clube, de um sindicato ou de uma cooperativa rural. Também não é a ordem hierárquica de uma organização de negócios, mas a ordem de uma família ampliada, não sob a direção de um patriarca, mas servida por um concílio de presbíteros.

Por traz dessa forma de organização está tudo o que a Bíblia ensina sobre a paternidade de Deus com respeito aos seus filhos, aqueles que nasceram do Espírito, que são irmãos e irmãs em Cristo.[17] Como Deus é Pai, seus filhos são uma família:

> Por esta causa me ponho de joelhos diante do Pai [*patēr*], de quem toma o nome toda família [*patria*], tanto no céu como sobre a terra (Ef 3.14,15).

Nenhuma paternidade terrena pode substituir a paternidade de Deus. Jesus disse aos seus discípulos que, como eles tinham um só Pai, eles eram todos irmãos, e nenhum "pai" santo deveria ser nomeado entre eles (Mt 23.8-12). Apesar disso, o cuidado dos líderes da igreja deve ser um cuidado paternal, pois eles, assim como Paulo, supervisionam a família de Deus. Para a orientação e a direção de um pastor, servindo ao rebanho sob a liderança de Cristo, o Pastor (1Pe 5.1-4), cada presbítero deve acrescentar compaixão, ternura e cuidado paternal à família de Deus. Os presbíteros são exemplos aos homens mais jovens, e os homens mais jovens devem mostrar humildade submetendo-se àqueles que são mais vęlhos (1Pe 5.5). As mulheres mais velhas são exemplos para as mulheres mais jovens, ensinando-lhes um viver piedoso (Tt 2.3-5). As mulheres viúvas que alcançam boa reputação por suas obras devem ter seu próprio lugar na família de Deus (1Tm 5.9,10). Paulo menciona a fé e a instrução da mãe de Timóteo, Eunice, e de sua avó, Lóide, por meio das quais ele recebeu conhecimento das Escrituras (2Tm 3.15).

O Senhor é tanto o Esposo quanto o Pai de Israel. Essas duas imagens caminham juntas na alegoria de Ezequiel, na qual o Senhor adota uma recém-nascida abandonada e se casa com ela quando ela cresce (Ez 16).

Mas geralmente as figuras são distintas, e a imagem do casamento fundamenta a imagem da família ao determinar a estrutura da igreja. A união *representativa* com Cristo transcende a identidade sexual, de forma que em Cristo todos nós somos *filhos* de Deus. Por outro lado, a união *vital* com Cristo é retratada pela comunhão pessoal da união matrimonial, na qual o homem e a mulher se tornam uma só carne. Nossa união com Cristo nos une uns aos outros como a *esposa* de Cristo. Quando Paulo instrui a igreja sobre o papel de maridos e esposas no casamento, ele parte de um relacionamento humano para aquilo que ele simboliza, a relação de Cristo com a igreja (Ef 5.22,23). A autoridade de Cristo sobre a igreja fundamenta a precedência do marido no casamento, mas o amor de Cristo pela igreja mostra como essa precedência deve ser exercida: não em um domínio egoísta, mas em um amor sacrificial, autodoador. Paulo investe muito nessa analogia, fazendo com que o casamento seja tão solene e tão maravilhoso que é fácil ver por que ele preservaria o relacionamento do marido com a esposa na ordem da igreja como família de Deus.

A convicção do apóstolo de que a igreja é a esposa de Cristo tem implicações para o ofício. Como o governo na igreja reflete a reivindicação paternal de Deus, ele também reflete a reivindicação do Senhor Jesus Cristo como o Esposo. Paulo compartilhou do zelo do Senhor pela igreja, e esse zelo o levou a se esforçar para apresentar a igreja como uma virgem sem mácula a Cristo (2Co 11.2; *cf.* Ef 5.27). O zelo santo do Senhor por sua noiva, assim como seu cuidado paternal por sua família, requer que a igreja respeite a estrutura da família. Aqueles que supervisionam a igreja em nome de Cristo representam a autoridade do Pai na família de Deus e do Filho ao reivindicar sua noiva. O Espírito é o Espírito de paternidade (*Abba*) e de filiação.

A estrutura familiar, como estabelecida na criação, fornece o modelo para a igreja. Essa estrutura é igualitária no Novo Testamento? Craig Keener argumenta que sim, baseando sua alegação em Efésios 5.21: "Sujeitando-vos uns aos outros no temor de Cristo". Ele interpreta o verso "esposas, sejam submissas aos vossos maridos como ao Senhor", como um *exemplo* mútuo de submissão, de forma que Paulo poderia ter usado os maridos como exemplo, dizendo "maridos, sejam submissos às vossas esposas como ao Senhor". Paulo não coloca dessa forma, diz Keener, porque ele é sensível aos costumes. Portanto, a posição de Paulo é radical. Os maridos devem se submeter às suas esposas, os senhores devem se submeter aos seus servos, mas não, como ele reconhece, os pais aos seus filhos.[18]

Keener reconhece outra possibilidade: "Paulo estaria dizendo que todos os cristãos devem se submeter uns aos outros, mas que deveriam fazer isso de diferentes formas, como descrito em sua lista de deveres em 5.22 – 6.9 (até mesmo nessa sentença Keener inseriu um "todos" que não é encontrado no original).[19] Como ele encontra uma mutualidade absoluta de submissão na afirmação geral de 5.21, ele rejeita qualquer outra interpretação. Além disso, quando Keener procura chegar a um acordo com os seguintes versos nos quais Paulo compara a submissão da esposa ao seu marido a Cristo, o Salvador, ele permite formas radicalmente diferentes de submissão: "A esposa reconhece seu marido como 'cabeça' em termos de submeter-se à sua autoridade (5.22,23), mas o marido reconhece sua liderança em termos de amor e serviço à sua esposa (5.28-30)".[20]

Se, nessa última afirmação, o "serviço" do marido tem como modelo o serviço de Cristo em sua obra como Salvador, Keener está afirmando exatamente o que Paulo ensina: essas relações de autoridade e submissão, apesar de não serem removidas, são radicalmente modificadas pelo evangelho. Cristo, o Salvador, continua sendo o Senhor da igreja. A relação de Cristo com a igreja não é igualitária. Jesus lavou os pés de seus discípulos, mas João prefacia seu registro desse serviço lembrando-nos de que Jesus sabia que "o Pai tudo confiara às suas mãos, e que ele viera de Deus, e voltava para Deus" (Jo 13.3). Depois que Jesus terminou de lavar os pés de seus discípulos, ele os lembrou de que eles corretamente o chamam de "Mestre" e "Senhor". Se ele, em seu papel exaltado, lavou seus pés, quanto mais devemos nós lavar os pés uns dos outros (Jo 13.13-17)!

É surpreendente que Paulo faça distinção entre marido e esposa (que são uma só carne) quando compara o marido a Cristo e a esposa à igreja. Ele não diz que o marido deve renunciar à sua precedência, mas deve exercer essa precedência por amor à sua esposa e estar pronto a morrer por ela, como Cristo amou e morreu pela igreja. O caminho de amor sacrificial ao qual o marido é chamado não é uma rejeição igualitária da responsabilidade de cuidar de sua esposa, mas o serviço fiel de Cristo como alguém incumbido de permitir que sua esposa cresça em radiante santidade ("assim também", Ef 5.28).[21]

A forma na qual a relação entre escravos e livres é mudada por Cristo precisa de atenção para que nós vejamos como ela difere da relação entre homem e mulher. Os dois são geralmente vistos como análogos. Argumenta-se que se a submissão exigida de um escravo ao seu mestre não existe mais, mas

era aplicável somente ao mundo de Paulo (não "transcultural"), então por que a submissão da mulher ao seu marido deve ainda estar em vigor (transcultural)?

Apesar da submissão exigida de esposas, filhos e escravos nos códigos familiares das cartas do Novo Testamento, os três relacionamentos não são análogos em outras áreas, e, como os textos mostram, a submissão não é a mesma. Keener reconhece a diferença com relação aos filhos. Não há menos diferença entre a submissão da esposa e a obediência de um escravo. O casamento é divinamente instituído, e não há essa mesma garantia para a escravidão. Por essa razão, um escravo pode buscar a liberdade (1Co 7.21), e um mestre sempre tem possibilidade de libertar um escravo. É errado, contudo, dissolver a relação matrimonial que Deus uniu (Mc 10.6-12). Uma esposa cristã não deve se separar nem mesmo de um marido incrédulo (1Co 7.13; 1Pe 3.1).

A escravidão não apenas carece da garantia divina, mas a transformação de relacionamentos que o evangelho traz subverte a escravidão. A obediência sincera, oferecida como que ao Senhor, solapa a escravidão e torna os grilhões de um escravo o seu testemunho de sua liberdade em Cristo. Seu sofrimento sob um mestre severo é comunhão com Cristo, que sentiu os açoites por ele (1Pe 2.18-25). Paulo não ordena que Filemom liberte seu escravo, mas mostra como deve ser transformada a relação entre o senhor e o escravo.[22] Onésimo tornou-se um irmão amado, duplamente querido a Filemom: a tradução literal é "na carne e no Senhor", *i. e.*, tanto como escravo quanto como irmão (Fm 16). Transformada por Cristo, a escravidão torna-se um serviço santificado pelo amor de Cristo. Filemom deve receber Onésimo como um "companheiro" (*koinōnos*, um termo cognato de "comunhão"). Onésimo, um auxiliar apostólico, deveria ser recebido como o próprio apóstolo.

Os senhores cristãos devem mostrar o mesmo cuidado por seus escravos que seus escravos demonstram por eles, não ameaçando-os, mas servindo juntos ao Mestre nos céus (Ef 6.9). Precisamente por não haver escravo nem liberto em Cristo, a condição social de escravidão pode continuar de uma forma totalmente transformada para o cristão. Em uma ironia santa, a vitória da cruz transforma a sociedade. Uma ética transcultural está por trás dessas instruções a escravos e senhores: o amor de Cristo não exige direitos, mas revela a submissão real do Senhor da glória. Essa ética não permite que um escravo se revolte contra o Império Romano, mas transforma as atitudes da sociedade de forma que a própria escravidão seja removida. Outras formas

de exploração socialmente sancionadas sucederam a escravidão, mas o segredo cristão continua. O serviço ao Senhor é o serviço de liberdade, que confunde a exploração pelo amor cuidadoso.

Por que, então, a amorosa submissão da esposa e o amor sacrificial do marido não subvertem a estrutura de autoridade no relacionamento matrimonial?[23] Porque a escravidão é um relacionamento forçado, que é alterado em sua *essência* pelo amor mútuo, enquanto o casamento é um relacionamento de amor ("uma carne"), um relacionamento criado pela graça para cumprir o desígnio de Deus nos papéis por ele designados em sua criação.

A analogia entre o casamento e a escravidão levanta outra questão: se um escravo pode ser eleito para exercer o ofício de governo na igreja, apesar de seu papel na família, por que uma mulher não pode ser eleita para esse ofício, muito embora ela não exerça liderança em casa? A resposta, como nós vimos, está na grande diferença entre as duas instituições: um padrão divino, por um lado, e uma exploração humana, por outro. Se Onésimo, como um irmão amado, podia exercer o ofício na igreja e sua nova comunhão com Filemom poderia alterar seu papel na família como escravo por seu serviço no evangelho, isso era muito melhor. O amor transforma a própria natureza da escravidão.

Mas uma mulher exercer o governo na igreja subverteria a ordem para a família que foi estabelecida por Deus. O amor de Cristo transforma a natureza do casamento, não dissolvendo as relações entre os papéis pelos quais o matrimônio é constituído, mas trazendo-os ao cumprimento no modelo surpreendente de Cristo e a igreja.

As instruções de Paulo para a ordem na igreja como a família de Deus são consistentes com suas instruções para a vida em família e com seu ensino com relação aos dons do Espírito e à antecipação da vinda porvir. Como no lar, as mulheres, na igreja, devem ser sujeitas à liderança masculina, e não devem exercer autoridade sobre os homens (1Tm 2.12; *cf.* 3.4; Ef 5.22-33). O ofício de ensino na igreja exerce autoridade pelo ministério da Palavra (2Co 12.29; 1Tm 5.17; 2Tm 3.14 – 4.5; *cf.* Hb 13.7,17). Por essa razão, Paulo não pode permitir que as mulheres ensinem na igreja. Enquanto o ensino e o exercício da autoridade são proibidos separadamente em 1 Timóteo 2.12, a menção de Paulo ao exercício da autoridade serve para explicar por que o ensino não é permitido. Enquanto a palavra "homem" pode ser o objeto tanto de "ensino" quanto de "exercer autoridade", é o ensino autoritativo que é proibido.[24] Isso se torna evidente pelo contexto de 1 Timóteo 2, em que Paulo dá orientações sobre a oração e a aparência no culto público. Paulo

não impede que as mulheres comuniquem as verdades bíblicas aos seus maridos quando, em casa, elas lhes perguntam sobre alguma profecia feita na assembléia (1Co 14.35). Paulo conhecia a capacidade pedagógica de Lóide, Eunice e Priscila. É o ensino autoritativo na assembléia pública da igreja que envolve a função de governo.

Aplicar esse ensino na diversidade de tempos e culturas requer sabedoria. Em uma variedade de circunstâncias informais, as mulheres podem ensinar aos filhos, a outras mulheres e também aos homens, desde que o ensino não seja do tipo autoritativo, pois isso quebraria a ordem apostólica. Não é arbitrário distinguir entre o ensino na sala de aula em instituições educacionais e a instrução autoritativa de um mestre ordenado da igreja, engajado no exercício de seu ofício. Em atividades leigas, como a Escola Dominical, surgem muitas oportunidades para o uso dos dons de ensino das mulheres. Um ministério literário permite que as mulheres exerçam livremente seus dons de ensino. Apesar disso a distinção continua: aqueles que não são chamados como mestres autoritativos da igreja, sejam homens ou mulheres, servem à igreja em uma capacidade diferente daquela dos que são chamados para isso. O governo na igreja sempre tem o objetivo de encorajar todos os cristãos a desenvolverem o uso dos dons dados por Deus.

Como, então, Paulo pode permitir que as mulheres orem e profetizem, se elas devem permanecer em silêncio nas assembléias (1Tm 2.12; 1Co 11.5; 14.34)? O silêncio que Paulo menciona não é o silêncio pelo silêncio, mas o silêncio em referência à questão de autoridade. A exigência de silêncio em 1 Coríntios 14.34 parece se aplicar à participação das mulheres no exame de um profeta, em que uma decisão autoritativa deve ser tomada.[25] O "silêncio" de 1 Timóteo 2.12 também está no contexto de autoridade. No caso da profecia, não é que a profecia é menos autoritativa que outras formas de falar e de ensinar, mas o contrário.[26] Quando uma mulher tem o dom de profecia, ela fala a palavra do Senhor. O cumprimento da profecia de Joel, proclamado por Pedro no Pentecoste, proporciona o dom de profecia tanto a homens quanto a mulheres, em harmonia com o dom do Espírito a todo o povo de Deus. O fato de que Paulo reconhece esse dom, mas na mesma carta insiste na deferência das mulheres à liderança masculina, mostra a importância que ele atribui à ordem da igreja, até mesmo no meio da enxurrada de dons espirituais que marcou a era apostólica.

Com respeito à oração, a situação é diferente novamente, pois a oração não traz a Palavra autoritativa de Deus à igreja, mas leva o louvor e as petições da igreja a Deus. A oração pública deve ser organizada, como todas as

outras partes do culto, mas ela não é restrita àqueles que governam a igreja, nem somente aos homens.

A igreja é a família de Deus, e com autoridade apostólica Paulo ensina as implicações com respeito aos papéis de homens e mulheres (1Co 14.37). Seu ensino colidiu com o falso ensino de seus dias, e colide com o espírito de nosso tempo no Ocidente. Em jogo está não somente a ordem da igreja, mas a forma da família e de seus valores. O Novo Testamento mostra que a igreja e a família caminham juntas.

As mulheres no ministério

Para manter a perspectiva bíblica, nós não podemos nos contentar com a defesa legalista de uma ordem própria da igreja, mas devemos compreender a total renovação de relacionamentos realizada pelo Espírito de Cristo. Paulo reconheceu que os dons do Espírito foram concedidos a todo o corpo de Cristo, tanto a mulheres quanto a homens. Ele menciona Evódia e Síntique como suas colaboradoras no evangelho (Fp 4.2,3), juntamente com Priscila e Áquila (Rm 16.3). *Iounian,* em Romanos 16.7, é um nome feminino, traduzido como Junias na NIV (mas também pode ser uma abreviação do nome masculino "Junianus", cujos exemplos são raríssimos). Andrônico e Júnias, presumivelmente marido e mulher, eram primos de Paulo e talvez tenham se tornado cristãos antes dele. Esse notável casal missionário foi aprisionado por causa do evangelho (talvez até mesmo juntamente com Paulo).[27]

As mulheres apoiaram o trabalho de Cristo e dos apóstolos. Outras deram assistência a Paulo e foram bem conhecidas nas igrejas que ele fundou. Será que elas foram diaconisas na igreja apostólica? Muitos que reconhecem a força contínua das instruções do apóstolo sobre o papel das mulheres na igreja concluem que ele nega às mulheres o ofício do diaconato.[28] Duas passagens, contudo, parecem indicar o contrário. A mais clara delas é Romanos 16.1,2:

> Recomendo-vos a nossa irmã Febe, que está servindo à igreja de Cencréia, para que a recebais no Senhor como convém aos santos e a ajudeis em tudo que de vós vier a precisar; porque tem sido protetora de muitos e de mim inclusive.

Os termos *diakonia* (serviço, ministério) e *diakonos* (servo, ministro) são usados tanto em um sentido amplo quanto em um sentido restrito no Novo Testamento, refletindo o uso amplo do verbo *diakoneō.* O substantivo

diakonos pode significar qualquer discípulo de Cristo como seu servo (Jo 12.26). O verbo pode descrever o ministério de oficiais da igreja em geral (em que *oikonomos,* mordomo, é o substantivo; veja 1Pe 4.10). *Diakonos* também pode se referir especificamente a ministros do evangelho, tendo em vista particularmente seu ministério da Palavra (Rm 12.7; 1Co 3.5; Cl 1.23; 1Ts 3.2; 2Tm 4.5). Esse termo também é usado como referência aos diáconos em distinção aos bispos (Fp 1.1; 1Tm 3.8).

C. E. B. Cranfield conclui que a forma que Paulo usa em Romanos 16.1 fala de "diácono" no sentido oficial.[29] O particípio presente do verbo "ser" é regularmente usado para identificar um ofício (Jo 11.49; At 18.12; 24.10). A adição do nome da igreja de Cencréia se encaixa nessa identificação: "nossa irmã Febe, que está servindo à igreja de Cencréia".[30] Se *diakonos* estivesse sendo usado no sentido geral de "servo", nós poderíamos esperar que ele dissesse "serva de Cristo".

A referência de *diakonos* como um ofício também é apoiada pelo fato de que Paulo vai além ao descrever como Febe cumpria seu ofício. Ela era "protetora" de muitos, inclusive do próprio apóstolo. O termo grego *prostatis* era às vezes usado no sentido de "patrão", alguém com posição social e meios para proteger aqueles que não tinham defesa.[31] Talvez o "trabalho" de Febe em Roma incluísse a defesa legal de viúvas e órfãos.

A incumbência que Paulo dá à igreja de Roma com relação a Febe não somente encaminha uma amiga à sua comunhão. Ele formalmente pede o reconhecimento a Febe e total apoio às suas atividades. Como nós podemos definir "ofício" senão como uma função que exige reconhecimento público para seu exercício adequado? Se Paulo não tinha chamado Febe exatamente de *diakonos,* o fato de pedir que lhe seja dado apoio por parte da igreja de Roma em sua obra indica que ela deveria receber reconhecimento formal.

Uma segunda passagem do Novo Testamento parece se referir a mulheres como 'diaconisas':

> Da mesma sorte, quanto a mulheres, é necessário que sejam elas respeitáveis, não maldizentes, temperantes e fiéis em tudo (1Tm 3.11, ASV).

Esse versículo ocorre em uma passagem que dá as exigências para o ofício eclesiástico: primeiro dos bispos (1Tm 3.1-7) e depois dos diáconos (1Tm 3.8-10; 12,13). O versículo 11 está localizado no meio da passagem que descreve

os diáconos. Claramente essa não é uma descrição das mulheres em geral: o versículo descreve ou mulheres que são diaconisas ou mulheres que são esposas de diáconos. A NIV resolve a questão traduzindo "esposas" e inserindo um pronome possessivo que não é encontrado no texto grego, *i.e.*, "*suas* esposas". Ela oferece a outra possibilidade na margem, traduzindo "mulheres" como "diaconisas".

Um argumento contra a tradução desse termo como esposas de diáconos é o fato de que não há descrição similar de esposas de bispos nos versículos anteriores. A ausência do pronome possessivo também é significativa. Mais acertado é o uso de "igualmente" ou "da mesma forma" (*hōsautōs*), que foi dado no versículo 8 para relacionar as exigências com relação aos diáconos àquelas com relação aos bispos. Evidentemente são alinhadas três sessões paralelas de qualificações: para os bispos (3.1-7), para os diáconos "igualmente" (3.8-10) e para as mulheres "da mesma forma" (3.11). Essa menção de esposas de diáconos vem antes das exigências feitas aos diáconos homens e são resumidas nos versículos seguintes (3.12,13).

Além disso, as exigências apresentadas para as mulheres em 3.11 são notavelmente paralelas às exigências para os diáconos em geral (3.8-10). Paulo parece demonstrar que essas exigências se aplicam tanto a mulheres quanto a homens que exercem o diaconato, antes de continuar a descrever as exigências finais para os homens e então concluí-las com uma afirmação de recompensa ao ministério diaconal fiel.

Já que Paulo exclui as mulheres de autoridade na igreja (1Tm 2.11-15) e apresenta uma ordem apropriada para a "casa de Deus" (3.15), ele não menciona as mulheres quando dá as qualificações para o ofício de bispo. As mulheres não são chamadas para governar na família nem na família de Deus, mas Paulo menciona as mulheres no ofício de diácono, e reconhece Febe como ativa nesse ministério.

O mais forte contra-argumento sobre a passagem de Timóteo é que os diáconos devem governar seus filhos e sua casa (3.12). Isso exige somente que o diácono seja um bom pai e um bom marido ou significa que o diácono deve exercer o governo na casa de Deus? Esse é o argumento parentético em relação com os bispos (3.5): "(pois, se alguém não sabe governar a própria casa, como cuidará da igreja de Deus?)". Enquanto se referem à função de bispo, os termos "cuide bem" são amplos. Na parábola do bom samaritano, esse termo descreve o cuidado do samaritano em favor do homem ferido. Se a mesma observação parentética for feita com relação ao diácono, ela se aplica ao serviço diaconal.

Nós podemos ficar desapontados com o fato de que a Primeira Epístola de Paulo a Timóteo descreve as qualificações dos ofícios mais explicitamente do que suas funções, mas não devemos nos esquecer de que os ofícios de bispo/presbítero e diácono são diferentes, e que, nessa carta e em outros textos, o governo é uma função distinta para aqueles que recebem esse dom do Espírito (1Tm 5.18; Rm 12; 1Co 12.28). A diferença entre aqueles que governam e aqueles que servem é indicada nos próprios nomes dos ofícios. Um homem que é um diácono serve à igreja no ministério de misericórdia. Em seu papel ele deve ter uma boa reputação na igreja e na comunidade, o que implica fidelidade em seus outros papéis, particularmente em suas responsabilidades familiares. Essa exigência não parece implicar que ele, como o bispo, deva ser um governante da igreja. O "igualmente" vinculando as qualificações de bispo e diácono não pode ser forçado sem também vincular o "igualmente" de mulheres com diáconos.

As breves descrições do ofício diaconal nas cartas não são as únicas pistas que nós temos do ministério de misericórdia na igreja primitiva e da participação das mulheres nele. As mulheres que acompanharam os discípulos e os auxiliaram apresentaram um exemplo original de serviço diaconal. Dorcas, em Jope, estava sempre fazendo o bem e ajudando os pobres, e havia um grupo de viúvas associado com ela (At 9.36-39).

João Calvino viu uma íntima relação entre mulheres e diáconos no ministério das viúvas descrito em 1 Timóteo 5.3-16.[32] De acordo com Calvino, o apoio que as viúvas recebiam da igreja (1Tm 5.16) era um estipêndio fixo, metade da remuneração dos presbíteros. A relação que Calvino faz entre as viúvas e o diaconato feminino pode ser estreita demais. Febe não parece ter dependido de fundos de misericórdia provenientes da igreja, mas a amplitude do termo diácono sugere uma ampla variedade de funções benevolentes e misericordiosas, atividades nas quais as mulheres tinham um papel proeminente.[33]

Uma grande barreira para o reconhecimento de mulheres como diaconisas tem sido o pressuposto de que toda ordenação na igreja deve ser um ofício de governo. Se os diáconos são ordenados, supõe-se que eles devem ser chamados para governar. Mas a ordenação, acompanhada pela imposição de mãos, é uma bênção que invoca a presença do Espírito para a obra para a qual o indivíduo é separado. Essa bênção é vinculada a qualquer obra por parte da igreja, seja a obra de governo ou de serviço. Os pais abençoam seus filhos. A bênção pastoral pronunciada em um culto com as mãos erguidas é também uma "ordenação" renovada do povo de Deus para seu serviço no

ofício geral de todos os crentes. Paulo pediu à igreja de Roma que reconhecesse Febe não somente como uma diaconisa da igreja de Cencréia, mas também como alguém autorizado a cumprir sua missão em Roma. Ele incumbe a igreja de ajudá-la em seu ministério. A igreja hoje deve reconhecer suas Febes e ver que seus ministérios são legítimos.

16

Os Dons do Espírito na Igreja

O século 20 confrontou a igreja com a importância da presença dos dons do Espírito. Os movimentos pentecostal e carismático se espalharam por todo o mundo, estabelecendo novas denominações e atraindo seguidores aos milhões de dentro da igreja estabelecida. O matemático David Barrett estimou que em meados dos anos 80 havia mais ou menos 330 milhões de membros pentecostais/carismáticos espalhados pelo mundo, *i.e.*, cerca de 21% dos membros de igrejas cristãs.[1] Sua estimativa incluía mais de 80 milhões de "pós-pentecostais", mas a taxa média de crescimento faz com que esse quadro seja muito conservador para os anos 90. Peter Wagner calcula que entre 1979 e 1984 os cristãos carismáticos tenham crescido uma média de 457% em cada década.[2]

Três "ondas" são identificadas no reavivamento carismático – a pentecostal, a carismática e a "terceira onda".[3] Peter Wagner descreve a terceira onda carismática como aquela que quer os "sinais e maravilhas" das manifestações carismáticas sem a teologia ou os rótulos do movimento pentecostal/carismático. Os carismáticos da terceira onda afirmam que: 1) o batismo no Espírito ocorre na conversão, e não como uma segunda obra da graça; 2) o enchimento do Espírito é repetido; 3) falar em línguas não é um sinal do batismo com o Espírito, mas um dom para o ministério de oração; 4) o ser-

viço, e não a experiência espiritual, é a marca do cristão ungido; 5) os termos "carismático" e "cheio do Espírito" são distintos, implicando a criação de uma classe de cristãos de elite.[4]

A característica distintiva dessa onda carismática é sua insistência de que os "sinais e maravilhas" dos apóstolos continuam sendo realizados depois da era apostólica. Wagner define o movimento por essas manifestações, afirma que elas são abundantes e irrefutáveis e que o crescimento espetacular está ligado a elas, embora não se deva principalmente a elas.

Ao rejeitar o batismo do Espírito como a segunda e definitiva obra da graça, distinta da conversão, a terceira onda diverge do Pentecostalismo, que se desenvolveu a partir do movimento de santidade wesleyano. Há fortes razões bíblicas para unirmos o dom do Espírito ao começo da vida cristã. Nosso estudo do dom do Espírito no Pentecoste nos lembra das promessas contidas no Antigo Testamento e que foram cumpridas nesse evento. O enchimento do Espírito foi prometido a todo o povo de Deus, em contraste ao poder do Espírito, que era concedido a uns poucos no Antigo Testamento. O Pentecoste trouxe a distinção entre a antiga e a nova aliança, não entre os cristãos "medianos" da nova aliança e a elite espiritual. Em seu sermão no Pentecoste, Pedro anuncia a promessa do dom de Deus a todos aqueles que o Senhor chama: "toda carne" – jovens e velhos, homens e mulheres, próximos e distantes: "para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar" (At 2.39; Jl 2.28,29; *cf.* Ez 36.25,27; Is 44.3).[5] Comentando Atos 2.38, John Stott diz que o dom do Espírito "é tanto uma parte integral do evangelho da salvação quanto o é a remissão de pecados".[6]

Em Atos, Lucas traça o cumprimento da profecia de João Batista (Lc 3.16) e a promessa de Jesus de batizar com o Espírito (At 1.4,5). Por meio do Espírito, os discípulos de Cristo podiam ser suas testemunhas tanto em Jerusalém quanto em toda a Judéia e Samaria, até os confins da terra (At 1.8). O Espírito desceu sobre toda a assembléia de judeus crentes no Pentecoste (At 2.1-4); mais tarde, sobre os samaritanos (At 8.14-17) e sobre os gentios em Cesaréia (At 10.44-48). Essas narrativas não descrevem uma experiência de segunda bênção que todas essas pessoas tenham recebido, mas mostra a inclusão de judeus, samaritanos e gentios no novo e verdadeiro povo de Deus. O dom do Espírito caracteriza todos os cristãos, e não uma classe separada de cristãos "ungidos". Em cada caso, grupos de pessoas foram batizados no Espírito.

As cartas de Paulo mostram esse fato enfaticamente, pois ele ensina que quem não tem o Espírito não pertence a Cristo (Rm 8.9). O Espírito é recebido pela pregação da fé (Gl 3.2,14), e todos os filhos de Deus possuem o Espírito de adoção (Gl 4.6; Rm 5.5; 8.14-16). O Evangelho de João registra a promessa de Jesus de que ele não deixaria seus discípulos órfãos, mas viria para eles no Espírito (Jo 14.18).

Mas o que dizer sobre as passagens em Atos que parecem descrever a recepção do Espírito por aqueles que já eram discípulos? Em Atos 8.14-17, os samaritanos recebem a Palavra de Deus pela pregação de Filipe e são batizados, mas eles não recebem o Espírito até que Pedro e João venham de Jerusalém, orem por eles e lhes imponham as mãos (At 8.4-24).

James Dunn explica que os samaritanos ainda não tinham vindo à clara fé em Cristo até que Pedro e João apareceram. Refletindo sobre a expectativa samaritana de um Messias real (*Taheb*), ele argumenta que sua recepção entusiástica das alegações ilusórias de Simão, o mágico (At 8.11), pode indicar sua prontidão em receber a mensagem do reino em seu próprio contexto, com uma compreensão deficiente dele. Eles deram a Filipe a mesma credibilidade que tinham dado a Simão, o mágico (At 8.6,9,10). Quando Lucas descreve a fé dos samaritanos, ele não diz que eles criam no Senhor, mas que eles creram em Filipe, que pregou as boas-novas do reino (8.11).[7] Lucas imediatamente descreve a fé e o batismo de Simão nos mesmos termos (8.13). Claramente, a fé de Simão era deficiente: seu coração não era reto diante de Deus (8.21,22). O contraste aparece: os samaritanos vêm à fé genuína e recebem o Espírito; Simão recebe a maldição.

Outra possibilidade é que os samaritanos fossem crentes em Jesus, assim como os discípulos antes do Pentecoste, mas que o Senhor reteve o Espírito até que os apóstolos aparecessem, para que eles marcassem a queda do muro entre judeus e samaritanos na igreja. Mediante a imposição das mãos dos apóstolos, os samaritanos foram recebidos na comunhão apostólica.

Outra passagem de Atos citada para demonstrar uma segunda obra da graça é o registro dos doze discípulos em Éfeso, que receberam o Espírito quando Paulo lhes impôs as mãos (At 19.1-7). Novamente, Dunn elabora o argumento persuasivo de que eles não tinham vindo à fé em Jesus até que Paulo lhes explicasse o evangelho.[8] Lucas não os menciona como "discípulos", e Paulo pergunta se eles tinham recebido o Espírito quando creram. Mas Lucas aqui (por uma única vez) usa o termo "discípulos" sem o artigo definido. Ele não diz "os discípulos" para indicar um grupo dentro da comunidade "dos discípulos" em Éfeso. Em vez disso, sua expressão indica que

eles não pertenciam a essa companhia de discípulos, uma implicação apoiada por sua ignorância das mais básicas doutrinas cristãs. Muitos, naqueles dias, consideravam-se discípulos de Jesus em algum sentido.[9]

A questão de Paulo, se eles tinham recebido o Espírito quando creram, indica surpresa e incerteza. Eles parecem ser discípulos, mas não evidenciam a presença do Espírito. A segunda pergunta de Paulo mostra que ele não estava pensando no dom do Espírito como uma segunda bênção: "Em que, pois, fostes batizados?". Ele não supõe que eles precisavam de um dom adicional, em vez disso ele suspeita que eles não têm o dom primário, a experiência de conversão selada pelo batismo no nome de Jesus. Pressupondo que os cristãos batizados têm o Espírito, ele volta ao básico e os instrui sobre a diferença entre o batismo de João e a crença naquele que veio depois de João, Cristo Jesus. Eles são então batizados em nome de Jesus, Paulo impõe as mãos sobre eles e eles recebem o dom do Espírito, marcado pela fala em línguas e pela profecia. O Livro de Atos, não menos que as cartas de Paulo, vê o dom do Espírito como a possessão da igreja da nova aliança.

O Espírito é tanto o Dom quanto o Doador, presente como o Senhor e como a fonte de toda bênção. Morando em nós, individualmente e em comunidade, o Espírito nos molda à imagem de Cristo, renovando nossas capacidades criadas. Tudo o que nós somos é dele: nós não podemos distinguir claramente entre os novos dons supernaturais e os dons "naturais" renovados pelo Espírito. Nós nada temos que não tenhamos recebido.

O Senhor formou sua igreja como um corpo orgânico. Os dons que ele concede não são dados por nossa causa. Sua presença não fundamenta o orgulho, e sua ausência não justifica a ira. Quando os dons são de muitas formas desvinculados do fruto do Espírito no serviço de amor, eles se tornam um barulho vazio, que atrai a atenção para a realização de nada (1Co 13).

A questão principal não é a natureza dos dons, mas seu uso na edificação dos santos e na proclamação do evangelho ao mundo. Todos os dons carismáticos eram abundantes em Corinto (2Co 12.12), mas sua apresentação não ganhou a aprovação do apóstolo, nem levou adiante a obra do Senhor naquela cidade. Paulo teve que repreendê-los ao ponto de mostrar-lhes "o caminho mais excelente do amor".

Apesar disso, a questão da continuidade dos "sinais e maravilhas" continua sendo um divisor de águas na igreja de Cristo. Quando a *Confissão de Westminster* declara que esses dons extraordinários cessaram, ela presume limitar o poder de Deus e bloquear o poder pentecostal da igreja?

Os sinais apostólicos

Nós devemos reconhecer, primeiro, que os dons, o chamado e ofício dos apóstolos marcaram a era fundacional da igreja de Cristo. Nós já consideramos a exclusividade do ofício apostólico como testemunhas daquilo que Jesus disse e fez e como recipientes de sua revelação depois da ressurreição. Por uma única intervenção do Senhor ressurreto, Paulo foi chamado para ser apóstolo dos gentios. Apesar de não ser um dos doze, ele era um verdadeiro apóstolo, cuja autoridade foi legitimada pelo próprio Cristo, que lhe apareceu e que fez dele uma testemunha de sua ressurreição. Paulo foi o "último" dos apóstolos, o último a ser acrescentado aos "mestres-de-obra" e ao fundamento da igreja (1Co 3.10; 15.8; Ef 2.20).[10] Nenhuma geração posterior poderia produzir testemunhas oculares da ressurreição do Senhor.

O chamado de Paulo como apóstolo foi validado pelos sinais miraculosos que ele podia realizar, os "sinais do apostolado" (2Co 12.12).[11] Esses sinais marcaram a continuidade de seu testemunho com os milagres realizados por Jesus. Jesus afirmou que seus milagres eram as obras de seu Pai (Jo 5.19,30-40). Ele não podia realizar milagres simplesmente porque seus inimigos pediam que ele os realizasse (Mt 12.39). Eles foram realizados em compaixão, quando ele tomou as nossas enfermidades e carregou as nossas doenças (Mt 8.17). Eles também eram sinais e, no Evangelho de João, são sempre combinados com discursos que explicam seu simbolismo. A alimentação dos cinco mil, por exemplo, é seguida pelo discurso de Cristo sobre o pão da vida. Pedro, pregando no Pentecoste, declara: "Jesus, o Nazareno, varão aprovado por Deus diante de vós com milagres, prodígios e sinais, os quais o próprio Deus realizou por intermédio dele entre vós" (At 2.22). Os milagres de Cristo revelavam sua autoridade, sua pessoa e o sentido de sua obra salvadora.

Os milagres de Jesus, então, não eram realizados ao acaso, eles cumpriam o plano de seu Pai. Ele transformou a água em vinho, na festa de casamento, não sob a ordem de Maria, mas como um sinal de que, quando sua hora chegasse, sobre a cruz, ele ofereceria o vinho do banquete messiânico. Jesus realizou o milagre como um sinal não somente de seu poder como Criador, mas de sua morte vindoura como Redentor.

Lucas realça a continuidade dos sinais dos apóstolos com os sinais do Senhor. Como nós vimos anteriormente, as palavras de Pedro: "Tabita, levanta-te!" ecoam as palavras de Jesus: "Menina, levanta-te!" (At 9.40; Mc 5.41; Lc 8.54). Pedro, depois de curar o homem coxo na entrada do tem-

plo, deixou claro que o milagre foi realizado somente em nome de Cristo, pela fé nesse nome (At 3.12-16).

Apesar de haver épocas em que muitos milagres eram realizados pelos apóstolos, eles não estavam continuamente em evidência. O espinho da carne de Paulo não foi removido e ele deixou Trófimo doente em Éfeso, mas seus milagres e os dons que foram concedidos por meio de seu ministério eram sinais de seu apostolado. A mesma razão fundamental para os sinais miraculosos foi dada pelo autor de Hebreus:

> Como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação? A qual, tendo sido anunciada inicialmente pelo Senhor, foi-nos depois confirmada pelos que a ouviram, dando Deus testemunho juntamente com eles, por sinais, prodígios e vários milagres e por distribuições do Espírito Santo, segundo a sua vontade (Hb 2.3b,4).

Observe que essa passagem inclui os dons do Espírito Santo juntamente com os sinais e maravilhas como legitimadores do testemunho apostólico. A relação entre os dons e os sinais apostólicos aparece também na passagem de 2 Coríntios (12.12). Paulo é forçado a defender-se contra investidas dos "superapóstolos", que tinham aprisionado a igreja. Com forte ironia ele compara seu ministério com o deles. Somente ele podia realizar os sinais e maravilhas que caracterizam um apóstolo, e somente ele podia oferecer a riqueza dos dons que a igreja de Corinto desfrutava. Ele os faz lembrar que eles não eram de forma alguma inferiores a quaisquer outras igrejas – um fato do qual todos eles estavam conscientes, quando receberam a manifestação dos dons carismáticos! Eles não eram inferiores, pois eles eram o fruto do ministério apostólico. Sua pregação, suas orações e a imposição de suas mãos tinham sido usadas para trazer uma rica capacitação de dons carismáticos sobre a igreja de Corinto.

O Novo Testamento nos dá razões para os sinais e maravilhas realizados pelo Senhor e pelos apóstolos. Eles atestam a revelação de Deus em Jesus Cristo e sua transmissão por meio do testemunho de sua ressurreição, inspirada para comunicar sua Palavra à igreja. As demonstrações miraculosas do poder de Deus não foram apresentadas de maneira uniforme na história da redenção. Elas marcam eras na obra salvadora de Deus: o êxodo, o começo do período profético e o clímax da redenção na vinda de Cristo.[12] Os sinais realizados por Moisés atestaram sua autoridade como doador da lei, trazendo a Palavra de Deus a Israel; os milagres de Elias e Eliseu mostraram a

autoridade da Palavra e dos profetas que pregaram a Palavra de Deus em um tempo de apostasia.

Mas tudo prepara para a vinda de Jesus Cristo. Seus milagres são feitos por seu próprio poder, como o Filho do Pai, pela palavra de sua boca. Eles mostram que o próprio Senhor veio, o Senhor que completa sua obra de redenção, e faz de seus apóstolos o fundamento de sua igreja, dando-lhes sua palavra e sinais para agirem em seu nome.

Os milagres, então, têm significado, atestando a obra terminada de Cristo e a fundação apostólica da igreja. Os milagres apostólicos selaram a revelação final dada em Cristo, preservada para nós na Escritura do Novo Testamento. Os sinais dos apóstolos não eram milagres casuais, mas o fortalecimento sobrenatural de dons que continuam a atestar a obra do Espírito. O poder de cura de Cristo continua a responder as orações feitas no Espírito (Tg 5.15). No sinal apostólico, contudo, o Espírito imediatamente restaurava plenamente a saúde, assinalando a presença e o poder do Senhor. Pedro disse: "Tabita, levanta-te!" (At 9.40), e o Senhor a levantou dentre os mortos. O mesmo fortalecimento que produziu o sinal de cura miraculosa também operou com respeito à Palavra de Deus. Pela unção do Espírito, os evangelistas e pastores de nossos dias regularmente proclamam a Palavra de Deus. Mas nos dons apostólicos de profecia e línguas, palavras do Senhor foram diretamente inspiradas pelo Espírito. Os crentes hoje podem exortar uns aos outros com salmos, hinos e cânticos espirituais, mas, pelo dom apostólico, os salmos e cânticos inspirados trouxeram a revelação do Senhor para o estabelecimento da igreja entre as nações.

A cessação dos sinais apostólicos não significa a cessação dos dons do Espírito. Os santos ainda possuem as graças que foram sobrenaturalmente aumentadas nos dons miraculosos. Jesus pronunciou uma bênção especial sobre aqueles que creriam sem ver. Ele continua a abençoar aqueles que não mais procuram por sinais, mas se alegram nos dons e no fruto do Espírito, pelos quais o Senhor continua a mostrar sua presença com seu povo.[13]

O dom de línguas

O dom de línguas teve um papel central no desenvolvimento dos movimentos pentecostal e carismático. A teologia pentecostal fez desse dom a evidência necessária do batismo do Espírito Santo. Falar em línguas era a "evidência inicial" de que a capacitação do Espírito tinha sido concedida.[14] Os pentecostais afirmavam que o batismo com o Espírito Santo, validado e

evidenciado pelo "falar em línguas", era uma experiência religiosa pós-salvação normativa disponível a todos os cristãos.[15]

Enquanto esse dom era identificado com o dom mencionado em 1Coríntios 12.10,30, sua presença como dom inicial era diferenciada de sua posse posterior. O foco sobre o dom de línguas tem diminuído em algumas igrejas carismáticas, mas continua sendo uma característica do movimento.

Alguns críticos, achando confuso o relato de Lucas, duvidaram da historicidade do evento de Pentecoste.[16] O evento foi interno ou externo? Como as pessoas podiam ouvir sua própria língua no meio de uma multidão como aquela? O que atraiu a multidão? Considerando Lucas como um escritor de ficção teológica, eles concluem que nós nada podemos deduzir de seu relato em termos de um fenômeno lingüístico. Lucas, de fato, não escreveu o roteiro de um filme para a encenação do Pentecoste. Se os discípulos começaram em uma sala superior e saíram para o terraço; se uma língua de fogo que desceu poderia ter atraído as pessoas para aquele lugar; se havia pessoas no meio da multidão que podiam perceber alguém falando em sua língua nativa no meio de tamanha multidão: essas questões dificilmente embaraçam aqueles que reconhecem a realidade da intervenção divina. Lucas vê a importância teológica, como não poderia deixar de ser. Para ele, a teologia não é uma questão de imaginação literária, mas de revelação divina.

O Livro de Atos apresenta o milagre da fala no Pentecoste como o milagre das línguas. As línguas e dialetos falados naquele dia eram a língua materna dos judeus que tinham voltado a Jerusalém, vindo de sua morada durante a dispersão. O significado teológico é claro. A vinda do Espírito reverte o juízo de Babel. A glória do Senhor é proclamada em Sião nas diversas línguas da terra.[17] A visão missionária dos Salmos é cumprida. Embora os ouvintes fossem judeus, eles conheciam as línguas das nações. O evangelho se dirigia às nações que os tinha abrigado.

Israel, desobediente à Palavra do Senhor, experimentou o amargo julgamento do exílio. Eles debocharam dos profetas por balbuciarem o ABC do julgamento, e ouviriam o balbuciar novamente – a língua estranha dos invasores que ocuparam sua terra (Is 28.11-13). No Pentecoste, o sinal de juízo tornou-se um sinal de bênção. Em Jerusalém, nos dialetos das nações, o louvor a Deus foi levado adiante. A tradição judaica vinculava o Pentecoste com a entrega da lei no Sinai.[18] A lei, segundo se dizia, tinha sido entregue em setenta línguas, de forma que "cada povo recebeu a lei em sua própria língua".[19] Nós não podemos dizer que essa tradição tivesse mais de dois sécu-

los, mas o evento no Pentecoste teve o significado que foi pressuposto nessa tradição: a Palavra do Senhor era dirigida ao mundo.

Os eruditos críticos geralmente pressupõem que o fenômeno das línguas em Corinto era semelhante ao fenômeno moderno, entendido como um discurso silábico ou extático sem estrutura lingüística. Eles então pressupõem que o fenômeno das línguas no Pentecoste tenha sido o mesmo, e que Lucas o descreveu como o uso das línguas para reforçar o ponto de que o evangelho e a igreja são para o mundo. Mas Lucas descreve línguas correntes que podiam ser catalogadas (At 2.6,8,11).[20] Se nós aceitarmos a precisão do relato de Lucas, a questão de sua relação com o fenômeno de línguas em Corinto continua de pé. Diferentes línguas foram faladas no Pentecoste, e talvez diferentes línguas tenham sido faladas em Corinto. Seria estranho se posteriores referências de Lucas em Atos ao fenômeno das línguas (At 10.46; 19.6) descrevessem um fenômeno diferente daquele do Pentecoste. Lucas nos diz que Paulo impôs as mãos sobre os discípulos em Éfeso, que passaram a falar em línguas (At 19.6). No registro de Lucas, aqueles discípulos receberam o dom que tinha sido concedido no Pentecoste, e Paulo foi o apóstolo por meio de quem o dom foi dado. O dom de línguas concedido por meio do ministério de Paulo em Corinto não seria diferente do dom que foi concedido por meio de seu ministério em Éfeso.

Além disso, o pressuposto de continuidade no dom de línguas é fundamentado pela linguagem que Paulo usa em 1 Coríntios. O termo *glōssa* geralmente significa "língua", tanto o órgão físico quanto o fenômeno lingüístico (*cf.* o termo "língua" em português, derivado do francês *langue*). *Glōssa* tem o sentido de "linguagem" nas referências da Septuaginta a Babel e em Atos 2. Há outras palavras gregas para descrever a pronúncia silábica ou o balbucio: *battalogein,* por exemplo (Mt 6.7).

Novamente, como Donald Carson enfatizou, há uma estreita relação entre falar em línguas e interpretar as línguas.[21] Uma *glōssa,* linguagem, deve ser *interpretada.* Geralmente essa palavra simplesmente significa *traduzir,* mas quando se tem em vista o sentido mais amplo de dar o sentido, ela pressupõe que o discurso a ser interpretado deve ser interpretável, ou seja, deve ter um significado lingüístico. Sem esse sentido, "interpretação" não seria realmente interpretação, mas uma declaração sem relação de *sentido* com a "língua".

Além disso, Paulo recorre a Isaías 28.11 para se referir às línguas como um sinal para os que não crêem (1Co 14.21), pressupondo que as línguas faladas em Corinto correspondem à língua a ser falada em juízo sobre Israel,

a língua estranha dos invasores assírios, não compreendida pelos judeus.[22] Paulo diz que prefere falar cinco *palavras* que a igreja possa entender do que dez mil *palavras* em uma *língua* que não possa ser entendida (1Co 14.19). Obviamente ele está pensando em sua própria fala como uma declaração de palavras, palavras que formam parte da estrutura da linguagem.

Os argumentos contra a compreensão de línguas como linguagens em 1 Coríntios não são convincentes. Cyril Williams afirmou que Paulo não podia falar de uma *linguagem* dirigida a Deus sem qualquer compreensão humana (1Co 14.2).[23] Mas Paulo está descrevendo uma situação na qual nenhum intérprete está presente. Se uma declaração fosse dada, seja por alguém que possuísse esse dom ou por alguém que conhecesse a língua que estava sendo falada, a declaração não seria feita somente a Deus, mas também para outros interlocutores aos quais a mensagem estivesse sendo trazida.

Parece que a comparação de Paulo com os instrumentos musicais em 1 Coríntios 14.7-11 se refere somente a sons que não fazem parte da língua. Ele argumenta que os instrumentos musicais, tocados com sons indistinguíveis, não têm sentido (14.7,8). Mas seu foco central não é descrever as línguas como compostas de sons indistintos, mas como sons que o ouvinte não pode distinguir, que não são prontamente compreendidos (*eusēmos*, 14.9). Isso está claro no contexto. Ele está favorecendo a profecia em relação às línguas a menos que haja interpretação. Ao aplicar esse argumento, ele diz que cada "voz" tem um sentido: uma "voz" é um som padronizado, seja um som musical ou lingüístico (o termo *phōnē* pode significar "voz", "som" ou "linguagem", sendo usado em paralelo com o termo *glōssa* na Septuaginta no texto de Gênesis 11.7). Ele não quer dizer que as "línguas" sejam sons sem palavras, mas que há muitos sistemas lingüísticos no mundo, e quem não os conhece não pode se comunicar por meio dela, sendo considerado um "estrangeiro". A barreira lingüística à comunicação em línguas pode ser removida pela interpretação (14.13).

Muito tem sido dito sobre a referência feita por Paulo à língua dos anjos (1Co 13.1) como se nós devêssemos presumir que grande parte dos fenômenos glossolálicos, naquela época e agora, sejam declarações feitas em linguagem das hostes celestiais. Mas Paulo não está afirmando nem deixando implícito que esse seja o caso. Sua linguagem é hiperbólica: nenhum grau de fala ou discurso tem valor se não houver amor. Até mesmo se alguém pudesse falar a própria linguagem celestial, sem amor, isso seria em vão. De qualquer forma, até mesmo se alguém pudesse falar uma linguagem celestial, ainda assim o que estaria em vista seria uma linguagem.

A natureza da glossolalia em Corinto é importante porque está claro que o fenômeno glossolálico contemporâneo não tem uma estrutura lingüística e que os fonemas usados nele são os fonemas que o falante está acostumado a usar na língua ou línguas que ele já conhece.[24]

Se as referências em Coríntios são o falar em linguagens, e línguas hoje não são linguagens, então a alegação de que o fenômeno glossolálico contemporâneo é legitimado pela Escritura é falsa. A ordem de Paulo para que não se proibisse falar em línguas se aplica, então, a falar em linguagens, isto é, ele queria que se evitasse falar em sílabas. A questão é particularmente aguda com respeito à interpretação, pois se a língua tem sentido e pode ser interpretada, e uma genuína interpretação pode ser dada, então Deus está falando à sua igreja em nossos dias. Já que o falante de línguas não estava consciente do seu sentido, o sentido não se origina no falante, mas está contido na mensagem dada pelo Espírito. Essa mensagem é, então, interpretada de forma infalível (ou pelo menos confiável) por alguém que possua o dom de interpretação.

Alguns objetam argumentando que podiam existir sistemas lingüísticos que não se adequassem ao padrão de linguagens naturais que podiam conter significados específicos. Os programas de computador podem codificar linguagens em quase todas as formas predeterminadas: em unidades de seis letras ou em números binários, por exemplo, e podem opor-se à detecção de padrões mudando continuamente o seu código mestre. Os anjos podem falar em criptogramas. Nossa falha em discernir um padrão no balbucio silábico, aparentemente aleatório, somente indica nossa carência de inteligência angelical, e não a falta de sentido da declaração.[25]

Seria tolice limitar as possibilidades de codificação na fala angelical. Parece improvável, contudo, que Paulo estivesse falando de dez mil *palavras* em uma língua se ele tivesse em vista um discurso codificado não-verbal. Ele está pensando naquilo que é declarado pela língua como linguagem. Sua pergunta "se vós, com a língua, não disserdes palavra compreensível, como se entenderá o que dizeis?" descreve a fala em uma língua natural e contrasta com um discurso difícil de ser entendido – que ainda é uma linguagem, mas uma linguagem não compreendida pelo ouvinte. Em qualquer caso, afirmar que línguas não-lingüísticas possuem significado e são traduzíveis implica não somente que a fala dos anjos é irreconhecível como linguagem, mas também que os registros lingüísticos estudados pelos lingüistas são todos feitos em uma fala angelical, que acontece para conformar a faixa de sons acessíveis da língua ao falante de línguas.

Muitos cristãos do movimento carismático estão certos de que sua própria experiência mostra que as línguas não cessaram. Eles estão persuadidos de que o Espírito lhes deu o mesmo dom concedido à igreja de Corinto. Eles podem sentir que aqueles que não possuem essa experiência não estão em posição de questionar a presença do dom, mas a questão não pode ser decidida apelando-se à experiência. Outras religiões praticam a declaração silábica, ou "livre vocalização".[26] Qualquer pessoa pode vocalizar livremente.[27] Aqueles que falam em línguas, às vezes, incentivam aqueles que desejam possuir esse dom a começarem a fazer uma imitação deliberada do fenômeno glossolálico, contando com o Espírito para tomar posse quando eles tiverem "ligado a bomba".

Um cristão que esteja convencido de que as línguas são um dom precioso do Espírito pode falar dessa forma enquanto estiver participando da oração e do louvor e ser irresistivelmente grato a Deus por um dom sobrenatural. A bênção da comunhão pessoal com Deus pode ser perfeitamente genuína, muito embora o adorador possa estar equivocado sobre o que está acontecendo na sua declaração de sílabas. Como Paulo diz, é muito melhor dizer algo que seja compreensível, de forma que a mente esteja participando ativamente do culto (1Co 14.14,15), mas uma pessoa pode seguramente desfrutar da comunhão com Deus sem o uso de palavras específicas para expressar sua devoção.

É totalmente possível, portanto, que o dom apostólico de línguas tenha cessado, muito embora milhões de cristãos creiam que o possuem.

O Novo Testamento prediz o fim dos dons especiais da era apostólica? Alguns apontam para 1 Coríntios 13.8:

> O amor jamais acaba; mas, havendo profecias, desaparecerão; havendo línguas, cessarão; havendo ciência, passará.

As línguas cessarão, mas a questão é: quando? Paulo contrasta o parcial e incompleto com o perfeito. O conhecimento e a profecia são parciais e serão colocados de lado quando vier o que é perfeito, pois então nós veremos face a face e conheceremos plenamente, como somos plenamente conhecidos. Paulo compara os dons com a forma infantil de falar, pensar e sentir, que é colocada de lado, superada pela maturidade. Alguns forçam a comparação, dizendo que a igreja vem da época em que os apóstolos completaram sua obra fundacional, de forma que nós agora entramos no período perfeito de revelação, quando

nós vemos a glória de Deus na face de Jesus Cristo (2Co 3.18; 4.6). Essa explicação, contudo, não faz justiça ao fato de que "conhecemos em parte" que Paulo diz ser nossa situação atual (13.12).

Paulo parece ter em vista a segunda vinda de Cristo quando fala em ficar "face a face". Como João diz, "sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele, porque haveremos de vê-lo como ele é" (1Jo 3.2b). Paulo não declara que as línguas devem cessar antes do retorno de Cristo, e nem que elas devem continuar até lá. O apóstolo sabe de certos eventos que devem ocorrer antes do retorno de Cristo (1Ts 2.1-5), mas ele não sabe o tempo do retorno de Cristo e não descreve uma situação na qual decorrerão séculos enquanto a igreja continua a ser edificada sobre o fundamento apostólico.[28] Ele, contudo, recorre à unidade de seu ofício apostólico e reconhece os dons miraculosos como sinais de um apóstolo, portanto, apontando para a cessação dos dons que legitimam o ministério apostólico.

Não há menção de línguas nas últimas cartas escritas por Paulo, e em nenhum escrito do Novo Testamento posterior à época em que as cartas de 1 e 2 Coríntios foram escritas. A Epístola de Paulo aos Romanos, muito provavelmente escrita em Corinto, não menciona o dom de línguas na lista de ministérios e capacitações (Rm 12.4-8).[29]

Irineu, que teve contato com a geração apostólica por intermédio de Policarpo, um discípulo de João, fala de ter ouvido falar sobre o dom de línguas e de profecia.[30] Montano foi contemporâneo de Irineu, proclamou-se o profeta da vinda iminente da Nova Jerusalém e alegou um novo derramamento do Espírito. Ele atribuiu sua profecia e suas declarações extáticas a essa nova visitação.[31] A igreja rejeitou sua alegação e, no ano de 230 d.C., o Sínodo de Icônio recusou-se a reconhecer o batismo de Montano.

Agostinho, escrevendo na segunda década do século 5º, pergunta qual o motivo pelo qual em seus dias ninguém fala em línguas, e dá duas respostas. A primeira é que o "testemunho de sensíveis milagres temporais" foi dado nos primeiros dias "para ser a credencial dos primórdios da igreja".[32] A segunda é que a igreja primeiro falou nas línguas das nações como um sinal de que seria espalhada por todas as nações e, por conseguinte, falaria todas as línguas.[33]

Da metade do século 3º até o século 17, há pouca ou nenhuma evidência da prática do dom de línguas na igreja. Ele apareceu entre os perseguidos Camisards, na região de Cevennes, no Sul da França, depois da revogação do Edito de Nantes, em 1695. Depois que os poucos pasto-

res foram presos e martirizados, surgiram profetas e profetisas rejeitando a mensagem dos pastores que diziam que a comunidade devia resistir e sofrer pacientemente. Eles pregavam uma vingança armada contra as obras da "besta".

Depois do tempo da Reforma, as línguas apareceram em relação com movimentos avivalistas como os Shakers, durante o século 18, e notavelmente entre os seguidores de Edward Irving, na Inglaterra, no século 19. O moderno movimento pentecostal traça suas origens às línguas do Bethel Bible College em Topeka, Kansas, 1901, e ao reavivamento da Rua Azusa, em Los Angeles, 1906.[34]

Se as línguas não cessaram com a era apostólica por causa de sua função como um sinal apostólico, por que esse dom ficou ausente por tanto tempo? Duas explicações são oferecidas pela perspectiva carismática. Uma é que os sinais se perderam com o esfriamento da espiritualidade da igreja, e que os esforços de Montano e de outros para reviver esse dom foram solapados pelo imperialismo institucional. Uma explicação alternativa é que os sinais apostólicos cessaram, e que o moderno movimento de línguas é um novo dom do Espírito, que marca os últimos tempos profetizados em Joel.

John MacArthur procura refutar essa segunda explicação alegando que os fenômenos cósmicos descritos nessa mesma profecia ainda não surgiram, e que o derramamento do Espírito no Pentecoste foi somente um antegozo daquilo que ainda vai acontecer no milênio.[35] Parece, contudo, que a mensagem de Pedro e o registro de Lucas indicam que os "últimos dias" tiveram início quando o Pai cumpriu sua promessa, dando o Espírito e os dons que acompanharam esse derramamento (At 2.16,33; 3.34). Os sinais cósmicos serão os sinais da vinda do Grande Dia do Senhor, mas os sinais especiais do Pentecoste foram precisamente os sinais iniciatórios que marcaram o derramamento do Espírito.

A questão prática é se o que está ocorrendo agora é o que ocorreu no Pentecoste e mais tarde em Corinto. Se esse é o mesmo dom da graça de Deus, então ele seria regulado como Paulo instruiu, mas não poderia ser proibido, como o apóstolo também instruiu. Se não se trata do mesmo dom, ele não pode autenticar a presença do Espírito ou garantir a revelação como um sinal. Nesse caso ele deve ser identificado não com o dom sobrenatural concedido por meio das mãos dos apóstolos, mas com a prática devocional da livre vocalização. Paulo atribui pouco valor a palavras ininteligíveis (1Co 14.19). O mesmo seria aplicado à vocalização silábica.

Seria errado, contudo, pressupor que as línguas são maravilhas enganadoras produzidas pelos poderes das trevas. Não há nada inerentemente errado na livre vocalização, e uma pessoa que a pratique em uma atitude de devoção, usando o nome do Pai e do Senhor Jesus, está protegida pelo poder daquele a quem ela se dirige e adora. O perigo está na má compreensão, de forma que o exercício se torne uma fonte de segurança ou de um orgulho espiritual. O outro perigo está na interpretação das línguas, o que é impossível se as línguas não forem o dom descrito no Novo Testamento. A questão da interpretação levanta a questão da continuidade da profecia, que será discutida no próximo capítulo.

Os fenômenos físicos que aparecem nos movimentos avivalistas contemporâneos são distintos da adoração em línguas como um sinal da presença do Espírito. A um simples toque as pessoas caem no chão em transe, tremem convulsivamente ou riem de forma descontrolada. Algumas vezes emitem grunhidos estranhos ou cacarejam como um galo. O debate sobre esse comportamento geralmente se refere às reflexões de Jonathan Edwards sobre o Grande Despertamento na Inglaterra, 1734-35 e 1740-42.[36]

Edwards argumenta que uma obra do Espírito "não deve ser julgada por quaisquer efeitos nos corpos das pessoas, tais como lágrimas, tremedeiras, grunhidos e gemidos, agonias do corpo ou perda da força física, porque a Escritura em lugar nenhum nos autoriza a isso".[37] A norma da Escritura é que "pelos seus frutos os conhecereis" (Mt 7.16). Jesus deu essa norma para nos prevenir contra as alegações dos dons do Espírito que não são fundamentadas em uma vida de obediência ao Pai (Mt 7.21-23).

Jack Deere concorda com Edwards: "Nós queremos honrar a obra do Espírito em convencer, perdoar, salvar, curar e libertar – não a reação física à sua obra".[38] Apesar disso, Deere também vê essas ações estranhas como provenientes de Deus, dadas por suas mãos.[39] Elas são então percebidas como sinais de que Deus está agindo, como John Wesley as considerou.[40] Alguém pode afirmar que esse comportamento bizarro pode ou não pode ser uma obra do Espírito, e que o fruto do espírito é o sinal de sua obra. Mas isso não significa que a Escritura não ofereça fundamento para a avaliação desse comportamento bizarro. Deere reconhece isso quando recomenda que os líderes gentil, porém firmemente, coloquem um fim nesse "comportamento bizarro e exibicionista".[41]

Edwards, também, fala dos excessos como exceções, mas vai muito além ao descrever as origens de um comportamento estranho no poder convertedor

do Espírito. Ele dá testemunho de dois tipos de conduta estranha: primeiro, chorar e gemer sob a convicção do pecado; e segundo, fraqueza diante da graça soberana de Deus em Cristo e da maravilha de sua presença.[42] Ele registra que as respostas de angústia surgem de uma "convicção realmente apropriada" da consciência da verdade. Quando eles entravam em agonia, eles "estavam em perfeito exercício de sua razão", com uma idéia vívida do abismo da miséria eterna.[43] Ele diferencia essa angústia de um tipo de melancolia mórbida – que nós podemos chamar de depressão. Ele nos diz que, na segunda fase de conscientização, aqueles que eram tomados pelo prazer do Senhor falavam dele com uma enxurrada de lágrimas. "Dessa forma, aqueles que riam antes agora choram, e apesar disso dão testemunho de que sua alegria é muito mais pura e mais doce...".[44]

Edwards vê as expressões físicas como incompreensíveis em conseqüência da obra do Espírito, mas não as vê em si mesmas como sendo dadas por Deus. Em um serviço de culto, ele diz, aqueles que são afetados dessa forma deveriam fazer todo o possível para refrear as manifestações que poderiam interromper o culto, embora ele desejasse que todas as igrejas pudessem conhecer essa convicção do Espírito para orientar essas reações.[45]

O ardor do Espírito nunca nega a ordem do Espírito, que trouxe ordem ao caos na criação. Tremer diante da majestade de Deus, lamentar o pecado ou alegrar-se na salvação: a Bíblia reconhece essas reações. O poder de Deus pode esmagar seus inimigos: assim, pelo poder do Espírito, ele evitou que Saul fosse capturado por Davi (1Sm 19.20-24); assim também, de uma forma diferente, ele interrompeu a jornada do xará de Saul na estrada de Damasco. Aqueles que foram prender Jesus caíram por terra quando ele se identificou (Jo 18.6). Até a parousia o Senhor não será visto de novo, mas a consciência de seu poder ainda domina suas criaturas.

O Espírito de Deus nos dá o Espírito de amor, de poder e de disciplina (2Tm 1.7). O Espírito produz frutos em domínio-próprio. Ele pode nos humilhar, mas ele não desvaloriza a imagem de Deus em nós. Um comportamento frenético e descontrolado faz com que o povo de Deus seja motivo de riso entre os seus inimigos (Êx 32.25). Os espíritos dos profetas são sujeitos aos profetas (1Co 14.32).

Como nós vimos quando consideramos o culto na igreja no capítulo 9, o Senhor revelou o culto que lhe agrada, e aqui as orientações do Senhor são mais claras. Deus não é um Deus de desordem, mas de paz (1Co 14.33). No culto, todas as coisas são feitas com ordem e decência (1Co 14.40). Paulo

nos instrui nos mandamentos do Senhor (14.37) precisamente com relação ao uso de dons espirituais. A boa ordem significa que o visitante incrédulo não dirá que nós estamos fora do controle de nossa mente, mas, sendo convencido de pecado, cairá – sim, ele pode até cair de verdade, pode ir ao chão – e dirá: "Deus realmente está entre vocês".

Nós devemos levar em consideração as advertências de Edwards, e não falar contra ou falhar em nos alegrarmos na obra do Espírito e em orarmos por ela ao trazer a convicção do pecado e abrir os olhos de pecadores para a glória de Cristo. Seu apelo tem peso quando ele diz que a poderosa obra do Espírito eventualmente pode ter reações físicas irrepreensíveis, mas isso não pode servir de desculpa para que substituamos a ordem de reverente alegria na presença do Senhor pelo caos permanente.

17

O Dom de Profecia na Igreja

A profecia em seu sentido neotestamentário continua em vigor em nossos dias? Ainda há Ágabos e filhas de Filipe (At 11.28; 21.9,10) no fim do segundo milênio da história cristã?

As profecias e as línguas estão intimamente relacionadas. O apóstolo Paulo prefere a profecia às línguas, a menos que as línguas sejam interpretadas, e nesse caso passam a ter a força de uma profecia.[1] O motivo para que seja assim aparece nas palavras de Paulo em 1 Coríntios 14. Aquele que fala em línguas não sabe o que está dizendo (14.14,15). Apesar disso, o que essa pessoa está dizendo é traduzível e pode ser interpretado por alguém que tenha o dom de interpretação. Qual, então, é a fonte de suas palavras? Elas não se originam em sua mente, mas são dadas pelo Espírito. Ele fala mistérios: os mistérios do evangelho, sem dúvida, mas mistérios que não são conhecidos por ele quando ele os pronuncia (1Co 14.2). Quando essas palavras são interpretadas por alguém capacitado pelo Espírito para entendê-las, a igreja recebe uma mensagem que se originou em Deus. Esse tipo de revelação era dado freqüentemente em Corinto, e talvez em outras igrejas também. A freqüência não pode diminuir sua importância. Alguns minimizam a corrente única dessa revelação, observando que as línguas geralmente expressam um louvor a Deus e que sua interpretação implica a linguagem familiar do

louvor. O louvor foi o conteúdo das línguas faladas no Pentecoste, e provavelmente também em Corinto (1Co 14.2,28). As línguas também podem ser usadas para abençoar a igreja (14.16). Apesar disso, a Bíblia não vê o louvor como a recitação rotineira de fórmulas litúrgicas. Deus deu a Moisés seu cântico como um testemunho contra Israel (Dt 31.19); os Salmos misturam louvor com instrução – nós falamos uns com os outros quando cantamos ao Senhor (Ef 5.19). A impressionante percepção de que a igreja está ouvindo uma mensagem proveniente do próprio Senhor traz uma consciência que maravilhosamente concentra a mente. De fato, a igreja deve sempre ouvir a Escritura como aos pés do Sinai, mas o louvor profético traz a convicção de que Deus está falando *nessa* ocasião, *nessa* reunião.

Podem as interpretações das línguas, geralmente expressas em linguagem escriturística, serem consideradas novas revelações? Observe simplesmente o que a mensagem *não* diz. Pense na mensagem do Espírito por intermédio de Paulo às igrejas da Galácia ou nas cartas às igrejas no Livro de Apocalipse. Essas palavras familiares trazem conforto e doxologia? Se o Senhor dá palavras (em uma língua) e provê pelo menos a essência da mensagem (em uma interpretação), é de enorme importância saber se o Senhor quer um louvor alegre ou lágrimas de arrependimento. Há os ensinos dos nicolaítas, que ele condenou pelo nome? Há uma Jezabel a ser exposta? Tal autoridade tem sido reivindicada no dom de línguas e na profecia, mas nesse caso o que está sendo reivindicado é uma nova revelação.

As línguas interpretadas são uma forma de profecia, e devem ser levadas em conta com grande seriedade. A questão é se as mensagens reveladas são *novos* comunicados para a igreja pelo Espírito como uma nova revelação, além da Escritura. Os profetas ainda estão falando a Palavra do Senhor? Nem toda profecia, nem no Antigo nem no Novo Testamento, foi registrada nas Escrituras. Será então que a reivindicação de continuidade da profecia questiona a *suficiência* das Escrituras canônicas? Algumas igrejas carismáticas mantêm registros escritos ou gravados das mensagens trazidas por seus profetas. Essas mensagens são a última Palavra do Senhor, dirigida a essas igrejas de forma específica. Elas não seriam a mais específica revelação da vontade de Deus?

A profecia hoje

O Dr. Wayne Grudem, da Trinity Divinity School, em Illinois, trabalhou para resolver essa questão de uma forma que respeitasse a autoridade final e a suficiência da Escritura, mas que também abrisse as portas da igreja para a continuação do ministério de profetas contemporâneos.[2]

Ele estabelece dois níveis de ministério profético na igreja: o apóstolo profeta que fala as próprias palavras de Deus por inspiração, e o profeta congregacional, que não pronuncia palavras que lhe tenham sido dadas por Deus, mas busca expressar um conceito ou impressão que lhe tenha sido dado por revelação, mas que ele pode não compreender adequadamente, e pode distorcer ao falar. Os apóstolos profetas são, portanto, agentes de revelação como Moisés e os profetas do Antigo Testamento, mas os profetas em Corinto, ou o profeta Ágabo no Livro de Atos, não são inspirados. Suas profecias devem ser criticadas pela igreja para que sejam identificados os elementos falsos e os verdadeiros. As declarações proféticas contemporâneas são de segunda classe, de acordo com Dr. Grudem. A congregação devia não somente examinar minuciosamente as profecias, mas também usar um cuidado ainda maior quando elas predizem eventos futuros ou quando dão alguma orientação específica para indivíduos ou para a congregação.[3]

A íntima relação que o Dr. Grudem estabelece entre os apóstolos e os profetas do Antigo Testamento está fundamentada na Escritura, por exemplo, em 2 Pedro 3.2: "Para que vos recordeis das palavras que, anteriormente, foram ditas pelos santos profetas, bem como do mandamento do Senhor e Salvador, ensinado pelos vossos apóstolos".

A mesma epístola nos adverte contra aqueles que distorcem os ensinos de Paulo e também as "demais Escrituras" (3.15,16). Os apóstolos foram escolhidos e chamados por Cristo para serem suas testemunhas, inspirados pelo Espírito para comunicar à igreja as palavras e obras de Jesus.

O Dr. Grudem, porém, distingue claramente entre os apóstolos inspirados e os demais profetas do Novo Testamento. Ele argumenta que o termo "profeta" tornou-se inadequado para descrever uma pessoa inspirada pelo Espírito por causa de seu uso impreciso no mundo helenista.[4] "Apóstolo", portanto, era um termo de escolha. Mas a palavra "profeta" foi usada na versão grega do Antigo Testamento, e continua a ser usada no Novo Testamento para designar aqueles que prometiam a vinda de Cristo. Deus enviou apóstolos e profetas ao povo desde a antiguidade (Lc 11.49), e Jesus enviou profetas, sábios e escribas (Mt 23.34). Essa promessa de Jesus e o sermão do Pentecoste, proferido por Pedro, indicam como o conceito veterotestamentário de profecia foi inserido na igreja do Novo Testamento. Ágabo, um profeta do Novo Testamento, introduzia sua mensagem com a fórmula usada no Antigo Testamento: "Isto diz o Espírito Santo" (At 21.11).

Os apóstolos falaram com autoridade profética, mas nem todos os profetas eram apóstolos, pois eles não tinham recebido o chamado de Cristo para serem testemunhas de suas palavras e atos. Paulo relaciona primeiramente os apóstolos, e em segundo lugar os profetas, ao descrever aqueles que foram designados por Cristo para instruir a igreja (1Co 12.28). Assim como Moisés experimentou o contato direto com Deus, o que o distinguiu dos demais profetas do Antigo Testamento, assim também os apóstolos experimentaram o contato direto com Cristo, o que os distinguiu dos demais profetas do Novo Testamento. Mas em nenhum dos dois casos essa distinção diminuiu a inspiração ou a autoridade divina dos profetas.[5]

O Dr. Grudem entende que Paulo reivindica uma autoridade de uma ordem diferente da autoridade exercida por esses profetas quando diz: "Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo. E, se alguém o ignorar, será ignorado" (1Co 14.37,38). Mas qualquer profeta verdadeiro que tivesse recebido um mandamento pela revelação do Senhor podia falar da mesma forma a todos os outros, incluindo outros profetas.[6] Paulo anatematiza um anjo, outro apóstolo, ou até mesmo a si próprio se caso ele vier a negar o evangelho que recebeu (Gl 1.8). Ele certamente condenou os apóstolos que rejeitavam suas palavras, identificando-os como "tais apóstolos" (2Co 11.5; 12.11). Os apóstolos que contradiziam suas declarações inspiradas eram falsos apóstolos, e os profetas que contradiziam suas afirmações inspiradas eram falsos profetas. As palavras de Paulo de forma nenhuma desmereciam o chamado do verdadeiro profeta. Ele chega a dizer aos coríntios que eles devem "procurar com zelo o dom de profetizar" (1Co 14.39).

Para fundamentar essa distinção entre os profetas do Antigo e do Novo Testamento, o Dr. Grudem recorre à diferença entre inspiração e revelação. Um profeta do Antigo Testamento, ele diz, era inspirado, isto é, ele recebia as próprias palavras de Deus. Mas os profetas do Novo Testamento recebiam revelações, e não palavras. Ele argumenta que, em João 4, a mulher samaritana usou o termo "profeta" como o termo era entendido pelo "povo comum", *i.e.,* no sentido da posse sobrenatural de conhecimento, e não no sentido de que o profeta fosse aquele que "pudesse falar com autoridade divina usando as próprias palavras de Deus".[7] A narrativa certamente não sugere isso: Jesus ofereceu mais do que uma aproximação do número de maridos dessa mulher. Ela achou sua declaração desconfortavelmente precisa, e pediu uma afirmação autoritativa sobre o lugar de adoração, para dirimir a disputa entre os judeus e os samaritanos.

Ainda menos persuasivo é o esforço feito pelo Dr. Grudem para unir o sentido menor de "profecia" com a exigência dos soldados que prenderam Jesus e começaram a açoitá-lo. Ele podia dizer o nome daqueles que o açoitavam, podia identificar seus agressores, cujos nomes ele presumivelmente nem conhecia, como se não estivesse com os olhos vendados (Lc 22.64).

O Dr. Grudem também recorre à citação que Pedro faz da profecia de Joel (At 2.17,18). Joel promete que os filhos e filhas profetizarão como resultado do derramamento do Espírito sobre "toda carne". Grudem argumenta que um dom tão amplamente difundido não pode ser o mesmo dom profético que capacitou Isaías ou Jeremias a escrever a Escritura.[8] Se todo o povo de Deus pode ser chamado de profeta, algum termo mais forte tem que ser usado para designar os escritores da Escritura. Esse termo, segundo ele, é "apóstolo".

Mas nem todos os crentes são profetas (1Co 12.29), e "toda carne" não pode ser distorcido para significar cada indivíduo vivo. A profecia de Joel promete uma distribuição muito ampla do dom, mas em nenhum momento sugere que Deus despejará o dom sobre uma massa humana. Os profetas antevêem não uma inflação de consagração espiritual, mas uma inconcebível glória nos últimos dias.

A distinção que o Dr. Grudem faz entre receber a verdadeira revelação e comunicá-la de forma infalivelmente lógica é válida, mas o Antigo Testamento une esses dois conceitos, enfatizando a palavra. Samuel tornou-se um profeta porque "o SENHOR continuou a aparecer em Silo, enquanto por sua palavra o SENHOR se manifestava ali a Samuel" (1Sm 3.21).[9]

Como George Vandervelde salienta, os profetas funcionam como porta-vozes de Deus até mesmo quando eles não estão citando textualmente suas palavras: "Às vezes o profeta insere o que pode ser chamado de reais palavras divinas no meio de uma declaração profética, como acontece em Isaías 5.8-10. Apesar disso, não há sugestão de que a autoridade da mensagem dos profetas depende da citação direta dessa fórmula".[10] O Livro de Apocalipse dá continuidade à utilização veterotestamentária dos termos "profeta" e "profecia", em paralelo ao comando: "escreve". Mas a falta de uma ordem para escrever não deve nos fazer pensar que a revelação seja uma profecia de segunda classe, isto é, sonhos e visões que podiam ser equivocadamente registrados por João.

Para a tese do Dr. Grudem, a exegese de Efésios 2.20 e 3.5 é crucial. Na primeira passagem, Paulo diz que a igreja é edificada "sobre o fundamento

dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular". Paulo, então, passa a explicar que os apóstolos e profetas são o fundamento da igreja porque eles são os portadores do mistério da salvação de judeus e gentios em Cristo: "Podeis compreender o meu discernimento do mistério de Cristo, o qual, em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, como, agora, foi revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito" (Ef 3.4,5).

Parece claro, a partir da íntima relação entre as duas passagens e do fato de que aqui ele está fazendo um contraste entre o que agora está sendo revelado com o que "em outras gerações, não foi dado a conhecer aos filhos dos homens", que Paulo não está falando aqui sobre os profetas do Antigo Testamento. Paulo destaca sua própria reivindicação à revelação divina como um apóstolo, unindo essa revelação à de outros apóstolos e profetas do Novo Testamento. Essas passagens parecem nos impedir de relegar a profecia do Novo Testamento a um lugar secundário, e de negar o papel dos profetas do Novo Testamento ao trazerem a revelação fundamental do evangelho.

O Dr. Grudem, contudo, levanta uma questão gramatical que mudaria o sentido dessa expressão. O texto grego não tem o artigo "os" repetido antes de profetas. Como o Dr. Grudem salienta, quando o artigo não é repetido, os dois substantivos podem descrever uma unidade composta. Quando dois objetos ou categorias distintas estão em vista, o artigo geralmente é repetido. Por outro lado, na expressão "o Deus de amor e de paz será convosco" (2Co 13.11), o artigo aparece diante de "amor", e não diante de "paz", embora os dois substantivos sejam distintos. Portanto, a partir do uso do artigo, é difícil determinar como a relação de dois substantivos ligados por uma conjunção "e" deve ser entendida.

Um exemplo para o qual Grudem chama a atenção é "pastores e mestres", em Efésios 4.11, em que ele encontra o sentido "pastores, isto é, mestres". Essa passagem, contudo, faz uma clara distinção entre apóstolos e profetas: "Ele mesmo deu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres". Dr. Grudem insiste que Paulo está usando a palavra "profetas" em Efésios 2.20 com o mesmo sentido que está usando "apóstolos" e a mesma palavra em Efésios 4.11, isto é, no sentido de "comunidade de profetas". Em cada uma dessas passagens são citados tanto os apóstolos quanto os profetas, e, na segunda, como em 1 Coríntios 12.28, os profetas são colocados em segundo lugar, atrás apenas dos apóstolos, e na frente de pastores e mestres da Palavra de Deus. A mesma colocação aparece em Atos

13.1, em que os profetas são relacionados antes dos mestres, na descrição dos dois grupos de líderes da igreja de Antioquia (líderes que incluíam Barnabé e Paulo). Essa colocação dos profetas não combina com a caracterização que Grudem faz dos profetas congregacionais como aqueles cujas palavras devem ser examinadas e julgadas se devem ser aceitas ou não. Quando Paulo relaciona os profetas sempre ao lado dos apóstolos em suas cartas, ele está salientando sua posição, juntamente com os apóstolos, de recebedores da revelação dos mistérios do evangelho.

A ausência do artigo antes de "profetas" em Efésios 2.20 e 3.5 indica, então, não que os profetas sejam idênticos aos apóstolos, mas que estão intimamente relacionados com eles, também, no sentido de receber e comunicar a revelação. Essa compreensão da passagem exclui a argumentação do Dr. Grudem, pois, nesse caso, o ofício dos profetas do Novo Testamento é colocado em segundo lugar, atrás apenas dos apóstolos, e os profetas compartilham com os apóstolos o papel fundacional que Grudem corretamente defende.[11]

Essa estima em alto grau do dom profético, consistente com o uso do Antigo Testamento e da Septuaginta, condiz com os dons daqueles que estavam junto com os apóstolos na autoria da Escritura. Silas (Silvano) foi um profeta que trabalhou tanto com Paulo quanto com Pedro na comunicação autoritativa dos mistérios do evangelho (At 15.32; 1Ts 1.1; 1Pe 5.12). Outros, como Lucas e João Marcos, embora não tenham sido apóstolos, podem ter sido reconhecidos como profetas em um tempo em que esse dom era abundantemente evidente. Em qualquer caso, o esforço de Grudem em reduzir o dom profético remove a designação que poderia ser melhor aplicada àqueles autores da Escritura que não foram testemunhas oculares e auriculares do Senhor, mas que, pelo Espírito, lançaram o ensino fundacional e final de Cristo à sua igreja.

Grudem também defende a existência de dois grupos de profecias a partir da análise de 1 Coríntios 14.29. Sua compreensão está de acordo com a leitura da NIV: "dois ou três profetas podem falar, e os outros devem considerar cuidadosamente o que é dito".

A frase "devem considerar cuidadosamente o que é dito" traduz uma palavra em grego, o verbo *diakrinō*. Nada há no grego correspondente a "o que foi dito". Os tradutores fizeram esse acréscimo para dar sua interpretação daquilo que deve ser discriminado ou julgado.

O Dr. Grudem admite isso e ainda mais. Ele interpreta o verbo de forma que os outros devem esquadrinhar o conteúdo da profecia: "cada profecia pode ter

elementos falsos e verdadeiros, e os ouvintes devem ser capazes de esquadrinhar e avaliar quais são esses elementos".[12] Ele então declara que essa avaliação, isto é, a escolha daquilo que é bom dentre o que é falso e inútil, podia ter sido ordenada em resposta às profecias do Antigo Testamento.[13] Ele cita dois exemplos daquilo que considera a avaliação congregacional: a resposta dos bereanos à pregação de Paulo em Atos 17.11 e a incumbência de "provar os espíritos", encontrada em 1 João 4.1.[14] Nenhuma das duas referências é útil à interpretação de 1 Coríntios 14.29. Já que Paulo tem autoridade apostólica equivalente à autoridade dos profetas do Antigo Testamento, o fato de que os bereanos buscavam nas Escrituras para ver se o que ele dizia era verdade parece contradizer o argumento de Grudem, que alega que as declarações autoritativas não podem ser examinadas. Os bereanos examinaram realmente não Paulo, para selecionar seu ensino, mas as Escrituras que ele pregava, para descobrir as verdades de toda a mensagem, que eles receberam com entusiasmo. O mandamento de 1 João 4.1 contradiz a descrição de Grudem em sua avaliação dos profetas de Corinto, pois ele insiste em dizer que a avaliação não diz respeito aos profetas (sejam eles verdadeiros ou falsos), mas de elementos em sua mensagem. João, contudo, diz: "Provai os espíritos se são de Deus, pois muitos falsos profetas têm saído pelo mundo afora".

Como Grudem corretamente afirma, o verbo *diakrino* tem o significado de separar ou distinguir. Ele é usado no grego não-bíblico para descrever a separação de dois combatentes. Paulo usa esse verbo para perguntar: "Quem é que te faz sobressair?" (1Co 4.7; literalmente, "pois quem separa você?"). "Separar" alguém, nesse sentido, é afastar, colocar de lado. Nessa última passagem, o verbo tem um objeto: "você". O verbo tem o objeto "palavras" na versão grega de Jó: "Porventura, o ouvido não submete à prova as palavras, como o paladar prova as comidas?" (Jó 12.11, LXX). Mas em 1 Coríntios 14.29, o verbo é usado sem um objeto. Ele se refere aos profetas ou às profecias? O contexto deve decidir.

Em 1 Coríntios 14, Paulo fala da preservação da ordem na igreja. Os dons espirituais são os construtores da igreja, e a desordem em seu uso certamente frustrará o seu propósito (14.26). Paulo limita o dom de línguas a dois ou três participantes, seguidos de interpretação. Ele então impõe o mesmo limite à profecia: deve haver somente dois ou três portadores de profecia, e eles não devem competir com quem esteja sentado. Em vez disso, eles devem profetizar um de cada vez, e, se outro profeta receber uma revelação, o que está falando deve se calar e permitir que o segundo fale, de forma que

os dois não falem ao mesmo tempo. Antes e depois de fazer esse comentário, Paulo está preocupado com a ordem.

Ele, evidentemente, espera que sua referência à avaliação feita pelos ouvintes seja prontamente compreendida. Qual relação é mais facilmente estabelecida? Certamente aquela que segue o padrão no qual Paulo relaciona línguas e profecia. Esse padrão foi afirmado anteriormente, em sua discussão sobre os dons espirituais (12.10). Nessa lista de dons espirituais, ele diz: "a outro, operações de milagres; a outro [*allos*], profecia; a outro [*allos*], discernimento de espíritos; a um, variedade [*heteros*] de línguas; e, a outro [*allos*], capacidade para interpretá-las". A palavra traduzida como "variedade" é *diakrisis,* um cognato de *diakrinō*. Paulo retoma os dois pares quando volta sua atenção para a ordem no culto, no capítulo 14: com as línguas segue a interpretação, e com a profecia segue o discernimento. Os "outros" (*alloi*) que devem discriminar são, é claro, aqueles que possuem o dom de discernimento (12.10). Outros profetas presumivelmente possuem esse dom. O objeto da discriminação, de acordo com 1 Coríntios 12.10, é o *espírito* do profeta. É o Espírito de Deus ou dos homens (*cf.* 1Jo 4.1)? O profeta é um verdadeiro portador da Palavra de Deus?

O discernimento que Paulo tem em mente, portanto, não é a separação entre os elementos da mensagem do profeta, mas a separação entre "espíritos", que é a guarita regular do discurso profético na assembléia (12.10).

O Dr. Grudem objeta que não havia necessidade de se exercer o dom de discernimento para distinguir entre os verdadeiros e os falsos profetas de Corinto. Esses profetas, ele diz, eram bem conhecidos, e o discernimento seria necessário somente em relação a visitantes que reivindicassem o dom profético. Mas é à igreja de Corinto que Paulo escreve relacionando o dom de discernimento (12.10), um dom que obviamente existiu e foi usado. Em todo caso, Corinto era um centro de comércio e de viagens, e não parece ter tido falta de visitantes, inclusive de falsos apóstolos em viagem. Além disso, Paulo adverte aos presbíteros de Éfeso não somente contra os lobos de fora que ameaçam o rebanho, mas também contra homens de seu próprio número que surgirão para distorcer a verdade (At 20.30).

Além disso, é a própria autoridade da profecia que faz com que a discriminação dos espíritos seja essencial. Esse fato é refletido nas instruções dadas no *Didache,* datado provavelmente do século 1º. O teste ou a discriminação é proibida quando o profeta está falando no Espírito, por temor de blasfêmia contra o Espírito Santo. Um caminho mais seguro, de acordo com

esse manual, é estabelecer essa discriminação com base no comportamento do profeta. Se, por exemplo, ele pede dinheiro, ou se profetiza para ganhar dinheiro, ele é um falso profeta.[15] Não há nesse manual qualquer sugestão de escolha entre declarações proféticas. Já que a Palavra do Senhor deve ser ouvida e obedecida, a questão é se a pessoa que alega pronunciar a Palavra de Deus é um verdadeiro profeta.

John Hilber mostrou como era importante discernir a verdadeira profecia da falsa no tempo do Antigo Testamento. Em Corinto, também, o discernimento de profecias não era uma escolha entre as palavras dos profetas, mas a detecção de qualquer palavra falsa que justificasse a rejeição do oráculo e do profeta.[16]

Dr. Grudem também recorre a 1 Tessalonicenses 5.19-22 para apoiar sua descrição da profecia congregacional como tendo menor autoridade, contendo erros que devem ser extirpados:

> Não apagueis o Espírito. Não desprezeis as profecias; julgai todas as coisas, retende o que é bom; abstende-vos de toda forma de mal.

Grudem sugere que a possibilidade de que a profecia possa ser desprezada pressupõe a existência de uma profecia de menos autoridade. Porém, devemos nos lembrar de que o próprio apóstolo aos gentios era tratado com desprezo. No mesmo capítulo, Paulo pede que a igreja acate com apreço aqueles que a presidem e a admoestam no Senhor (5.12). Desprezar as profecias é um exemplo do perigo mais amplo de apagar o Espírito. A questão é se "julgai todas as coisas" significa avaliar mensagens proféticas, retendo o que é bom e rejeitando o resto. Grudem se apóia fortemente nessa passagem para fundamentar sua exegese de 1 Coríntios 14.29. Como essa segunda passagem não se refere a fazer distinção entre profecias, mas entre profetas, a passagem de Tessalonicenses não serve para elucidar a primeira, mas tem seu próprio peso de tese.

No entendimento de Grudem, Paulo usa as palavras "julgai todas as coisas" aplicando-as primeiramente ao conteúdo das profecias que tinha acabado de mencionar, de forma que o bom a ser retido depois desse julgamento é aquilo que é bom na declaração profética.[17] Um problema surge imediatamente nas palavras que se seguem. Se Paulo estivesse descrevendo o processo de escolher o que é bom dentre elementos ruins, nós podíamos esperar que ele dissesse: "Conservai o que é bom e rejeitai o que é mau". Contudo, o que ele diz é: "Retende o que é bom; abstende-vos de toda forma de

mal". A ordem negativa mostra seu significado na parte positiva da sentença, com a qual faz um contraste. Nós devemos nos abster do mal e reter o que é bom. O bom, portanto, não é um elemento verdadeiro da profecia, mas o bem ético em nossa vida, que nós devemos sempre seguir (*cf.* 5.15). Julgar todas as coisas, portanto, não significa provar as profecias, mas provar algo muito notório em todo o ensino de Paulo: o discernimento que nos capacita a descobrir qual é a boa, perfeita e agradável vontade de Deus (Rm 12.2; Fp 1.10; Ef 5.10). Paulo imediatamente continua: "O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo" (5.23). Na conclusão dessa carta, o constante e inflamado desejo de Paulo pela santidade da igreja continua brilhando.

Para que os tessalonicenses crescessem em santidade, eles deviam respeitar aqueles que os presidiam (5.12), não deviam apagar o Espírito e nem desprezar as profecias. Eles precisavam da obra do Espírito para sua santificação e de sua ajuda por meio da revelação profética. Dessa forma eles conheceriam a vontade de Deus para sua vida (5.18). A obra fundacional dos apóstolos e profetas agora está completa. Para nós, a admoestação para que não desprezemos as profecias significa não desprezar as Escrituras do Novo Testamento ou aqueles que as expõem e nos ajudam a aplicá-las em nossa vida.

Grudem crê que o Livro de Atos oferece um exemplo claro da profecia imperfeita que ele definiu. Trata-se da profecia de Ágabo, em Atos 21.10,11:

> Demorando-nos ali alguns dias, desceu da Judéia um profeta chamado Ágabo; e, vindo ter conosco, tomando o cinturão de Paulo, ligando com ele os próprios pés e mãos, declarou: Isto diz o Espírito Santo: Assim os judeus, em Jerusalém, farão ao dono deste cinto e o entregarão nas mãos dos gentios.

O Dr. Grudem compara essa profecia específica com o registro feito por Lucas do aprisionamento de Paulo (At 21.27-33). Lucas nos diz que Paulo foi preso pelos judeus no templo e conduzido para fora. Quando eles o espancavam para levá-lo à morte, a notícia de motim chegou ao comandante das tropas romanas no castelo Antônia, adjacente ao templo. Ele saiu imediatamente com seus oficiais e soldados, prendeu Paulo e ordenou que ele fosse acorrentado com duas cadeias.

Como Paulo não foi preso pelos judeus, mas pelos romanos, e como os judeus não o entregaram aos romanos, mas o comandante das tropas o tirou dali e o fez prender, parece não haver consistência entre a profecia de Ágabo

e a história de Lucas. Grudem considera "os dois pequenos erros" na profecia suficientemente sérios para ter condenado à morte os profetas do Antigo Testamento.[18] O dom profético é quase desnecessário para se prever que Paulo teria muitos problemas quando chegasse a Jerusalém. O elemento preditivo na profecia de Ágabo se refere à forma específica pela qual ele seria preso pelo seu próprio povo e acorrentado pelos romanos.

O Dr. Grudem afirma que as contradições são tão notórias que nós devemos supor que Lucas esperava que nós as encontrássemos, e assim concluíssemos que a profecia de Ágabo estava correta no geral, mas errada em pontos específicos.[19] Então nós também devemos supor que Lucas tinha a intenção de condenar Ágabo, pois ele registra que a profecia de Ágabo havia sido alegadamente dada pelo Espírito Santo. Sua introdução, "isto diz o Espírito Santo", semelhante à introdução das profecias do Antigo Testamento, afirma que o que se segue é a apresentação das palavras de Deus.[20]

Mas nós não podemos supor que Lucas esteja apontando erros na profecia de Ágabo, pois, no fim do Livro de Atos, Lucas põe as palavras de Ágabo na boca do próprio Paulo quando ele fala aos judeus em Roma:

> Varões irmãos, nada havendo feito contra o povo ou contra os costumes paternos, contudo, vim preso desde Jerusalém, entregue nas mãos dos romanos (At 28.17).

Paulo podia ter eliminado qualquer equívoco ao descrever o que aconteceu. Já que ele alega inocência de qualquer ofensa feita contra os judeus, mas afirma que, apesar disso, foi entregue aos romanos, está claro que ele está falando dos judeus como aqueles que o entregaram aos romanos. Além disso, já que o registro que Lucas faz das palavras de Paulo não é necessariamente exato palavra por palavra, nós devemos concluir que Lucas não achou errado descrever a "entrega" de Paulo nesses termos.[21] Lucas não esperava que nós pensássemos que Ágabo tivesse cometido erros em sua profecia.

Nem a profecia de Ágabo nem o registro das palavras de Paulo estão errados. Os judeus capturaram Paulo e podiam muito bem tê-lo amarrado – com a cinta que eles usavam para esse fim. Eles também o entregaram aos romanos, embora relutantemente. Sem a ação dos judeus, ele nunca teria sido entregue aos romanos.[22]

Tanto a profecia de Ágabo quanto a repetição de seus termos por Paulo chamam nossa atenção para a similaridade entre o sofrimento de Paulo e o

sofrimento de seu Salvador. Jesus disse que os principais sacerdotes e mestres da lei o condenariam à morte e o "entregariam aos gentios" (Mc 10.33). Jesus foi preso, amarrado e entregue aos romanos, e o mesmo aconteceu com Paulo. Paulo, assim como seu Senhor, foi a Jerusalém, mesmo sabendo o que o esperava ali. Assim como o Senhor, Paulo devia ser preso e entregue aos gentios.[23]

A profecia e a suficiência da Escritura

Dr. Grudem deseja fomentar a compreensão e a unidade entre o crescimento do movimento carismático e de outros evangélicos, comprometidos com a ortodoxia histórica da Reforma Protestante. Ele deseja também preservar uma sensibilidade espiritual à soberana condução do Espírito Santo em nossa vida diária, sem que de alguma forma isso comprometa a autoridade da Escritura. Seu objetivo é ilustrado quando ele fala de um versículo bíblico vindo à sua mente na manhã de domingo como uma "pequena profecia".[24]

Certamente o pleno reconhecimento da iluminação do Espírito Santo é essencial, não somente para a leitura, estudo e pregação da Bíblia como a Palavra de Deus, mas também para a sabedoria iluminada que nós buscamos como dom de Deus para dirigir nosso viver diário. Há um sentido no qual nosso conhecimento de Deus nos advém pela revelação (Ef 1.17,18), embora essa palavra seja usada no Novo Testamento quase que exclusivamente no sentido da revelação que Deus faz de sua verdade por meio do Espírito Santo (Rm 2.5; 16.25; 1Co 14.6,26; 2Co 12.1,7; Gl 2.2; Ef 3.3). Todos os cristãos confessam a mão direcionadora de Deus não somente nas portas que ele abre e fecha em sua providência, mas também nos desejos e impressões que surgem quando meditam sobre como servi-lo nessas circunstâncias. A chave aqui, se nós não colocarmos de lado a suficiência da Escritura, é reconhecer que o grau de certeza que nós podemos ter em qualquer curso de ação deve ser sempre diretamente proporcional ao grau de clareza com o qual nós podemos ver que a Palavra de Deus se aplica a cada situação.

Dr. Grudem pode concordar com essa afirmação, mas a posição que ele desenvolveu dá a autoridade de profecia a impressões, noções ou sentimentos que não revelam mais do que as palavras com as quais são expressos. Ele adverte contra o uso de fórmulas, como a que foi usada por Ágabo, para descrever a profecia congregacional,[25] e ele certamente enfatiza o grau de erro que pode existir nesse tipo de profecia. Apesar disso, sua posição não faz justiça à completude da revelação dada em Jesus Cristo e à suficiência da

Escritura na comunicação das últimas palavras de Deus por meio dos profetas e dos apóstolos de Cristo. Não é por meio de novas revelações, mas por meio do dom de sabedoria, que o Espírito conduz a igreja à compreensão da verdade e ao caminho da obediência.

18

Os Sacramentos

"Nós vivemos em um mundo de sinais, e de sinais sobre sinais". Assim começa a orelha de um livro sobre a "ciência dos sinais" – semiótica.[1] A palavra "sinal" sugere sinais de trânsito, luzes de neon, mas nossa vida diária está repleta de outros tipos de sinais: os sinais da linguagem falada e escrita; as outras "linguagens" que nós usamos – o dialeto de um comentarista esportivo, a linguagem de sinais dos surdos, a "linguagem do corpo" e assim por diante. Há sistemas de sinais próprios para leilões e para o comércio, e também para a etiqueta à mesa. Todo turista, mais cedo ou mais tarde, torna-se consciente dos sistemas de sinais que formam uma cultura diferente da sua própria.

O Senhor Jesus Cristo se dirige à sua igreja não apenas por meio da linguagem da Escritura, rica com o simbolismo da revelação, mas também por meio dos sinais sacramentais por ele determinados.

A criação é sacramental?

Como nós vimos ao considerar a catolicidade da igreja, no capítulo 7, os teólogos católicos romanos vincularam a catolicidade à sacramentalidade. Alega-se que a Reforma Protestante virou-se na direção da "espiritualidade" gnóstica ao rejeitar o princípio sacramental, a "profunda" dimensão da catolicidade, como Avery Dulles o descreve. Os católicos não apenas acres-

centam cinco sacramentos aos dois que os reformadores sustentam com base bíblica, eles também expandem o princípio sacramental de forma que a igreja, como o corpo de Cristo, torna-se um sacramento, e toda a criação se torna sacramental.

Um proeminente escritor católico, defendendo o sacerdócio masculino, vê o sacerdócio como um vaso de poder sacramental, trazendo Deus a nós:

> O milagre mais maravilhoso do mundo ocorre na ordem sacerdotal canônica: o Filho do Homem, que já realizou um ato maravilhoso ao assumir a carne de um homem, agora se torna novamente carne e sangue sob a aparência de pão e vinho.[2]

"O Cristianismo", ele diz, "é uma religião sacramental, isto é, uma religião da carne". A hierarquia da igreja é um símbolo sacramental e a igreja hoje é um sacramento. O "carnal" G. K. Chesterton estava afirmando o sentido sacramental da presença de Deus na criação quando disse: "O Catolicismo é um bife grosso, um copo de cerveja preta e um bom cigarro".

Espalhar o sacramento sobre toda a criação dilui a sua força. Se tudo é sacramental, então o pão e o vinho já são sacramentos antes de sua consagração, e o mistério da eucaristia difere somente em grau da sacramentalidade de uma criação encarnada.

O pensamento católico romano faz bem ao enfatizar a realidade da encarnação e da ressurreição do corpo de Cristo. Ele corretamente condena um "espiritualismo" gnóstico que pretende desdenhosamente ignorar o corpo, colocar-se acima dos constrangimentos do mundo físico e considerar seu caminho de orgulho como espírito puro, descorporificado. Mas afirmar a realidade física não é sacramentalizá-la. Todas as obras de Deus o revelam, todas elas dão testemunho de seu poder, sabedoria, justiça e bondade. Apesar disso, nem todas as obras de Deus na natureza expressam seu poder redentor.

Cristo enche todas as coisas no sentido de que seu poder controla todas as coisas e no sentido de que ele é onipresente como o Filho de Deus. Mas Cristo não está encarnado em todas as coisas e sua encarnação não concede poder redentor aos elementos da criação. Ver toda a natureza como sacramental não afirma as boas dádivas de Deus nem favorece o genuíno alcance cristão do mundo. Em vez disso, essa posição reivindica para o mundo natural aquilo que o mundo não pode oferecer: um meio para a graça salvadora.

Há uma profunda diferença entre a majestade do Monte Sinai, quando o povo de Israel a viu pela primeira vez, e a majestade da glória de Deus revelada quando ele falou na nuvem. Deus pode usar fenômenos naturais e sobrenaturais como sinais de sua presença. A sarça que Moisés viu, a sarça que ardia e não se consumia, era uma parte da criação dando testemunho do seu Criador. Mas, inflamada com a glória de Deus, ela se tornou um símbolo não somente da sabedoria e do poder do Criador, mas de sua graça salvadora.

A distintividade dos sacramentos

Esse uso imediato da natureza como um símbolo da graça não é um sacramento no sentido específico da palavra. Um sacramento não é somente algo na natureza que tenha sido criado para ser um símbolo da graça (o arco-íris, por exemplo). Um sacramento é um símbolo de *participação* na graça *salvadora.*[3] O sacramento caracteriza não somente a presença e a obra de Deus, mas também sua aplicação na vida dos pecadores. A revelação de Deus na natureza revela o poder eterno de Deus e sua natureza (Rm 1.20), fazendo com que toda a humanidade seja responsável diante dele, mas a revelação *especial* de Deus em palavras e atos fornece os símbolos do poder redentor. A Palavra de Deus declara sua graça salvadora. Ele designou símbolos específicos para marcar e acompanhar essa palavra salvadora. Na antiga aliança, a circuncisão era o sinal que marcava a participação nas promessas da aliança de Deus. A Páscoa e os sacrifícios diários simbolizavam a contínua participação do povo de Deus no sangue da expiação e à mesa de sua paz.

Por meio da circuncisão e do batismo de Cristo, de sua vida justa e de seu oferecimento como o Cordeiro de Deus, as sombras das cerimônias da antiga aliança se tornaram realidade. Cristo é nossa circuncisão, nossa Páscoa (Cl 2.11; 1Co 5.7). Para substituir esses símbolos sangrentos, ele estabeleceu novos símbolos para a inclusão e a comunhão do renovado povo de Deus. Esses símbolos sacramentais são o batismo e a Ceia do Senhor.

A Igreja Católica Romana também considera a confirmação, a penitência, a extrema-unção, a ordenação e o casamento como sacramentos, santificando quase todos os eventos da vida dos membros da igreja.[4] Como a instituição desses sacramentos não é dada com clareza nas Escrituras, apela-se à tradição para fundamentar sua legitimidade. O número adicional se baseia no pressuposto de que o sacramento comunica graça infusa. Como a graça do batismo concede perdão somente aos pecados passados, a penitência deve

conceder perdão aos outros pecados, e a extrema-unção é necessária para preparar a pessoa para se encontrar com Deus em juízo. A ordenação comunica a graça que qualifica o sacerdote a oferecer o sacrifício eucarístico.[5]

Os sacramentos são não-espirituais?

No oposto extremo do sacramentalismo católico está a posição de que a nova aliança não pode mais ser caracterizada por símbolos, mas deve ser totalmente espiritual e invisível em sua forma e prática. A mais simples resposta a esse mal-entendido é que Cristo estabeleceu esses símbolos. Sua ordem foi explícita: fazer discípulos de todas as nações, batizando-os no nome do Deus triúno. Ele deu o pão e o vinho na última ceia com o mandamento de fazer isso até que ele volte.

Esses sinais externos marcam uma comunhão interna. Eles estruturam a igreja de Cristo como uma comunidade com membresia. O batismo requer uma decisão sobre a admissão à comunidade, e a Santa Ceia é um símbolo da continuação dessa comunidade, e implica a exclusão daqueles que se afastaram do Senhor. Aqueles que rejeitam a igreja como uma instituição podem corretamente censurar a secularização da igreja no modelo da Roma imperial ou no modelo empresarial de Wall Street, mas os sacramentos testificam que a igreja deve ter tanto uma forma organizada quanto uma via orgânica.

Nós reverenciamos a sabedoria dos mandamentos do Senhor quando ele edifica sua igreja. Nós somos criaturas do pó, mas nosso barro comum porta a imagem de Deus, e nosso Senhor tornou-se um homem, e não um anjo. Ações ordinárias como banhar-se, comer e beber nos lembram da humanidade que compartilhamos com ele. Diariamente nós agradecemos ao Senhor pelo pão. À mesa do Senhor, relembrando sua morte, damos-lhe graças pelo trigo dos campos, dado a nós como o Pão dos céus.

Os sacramentos também nos lembram de nossa comunhão uns com os outros quando recebemos a bênção do Senhor: os sacramentos exigem culto *comunitário.* A Ceia do Senhor não é uma ceia congelada, aquecida no microondas e auto-servida diante de um aparelho de televisão. O batismo não deve ser celebrado na privacidade de um banheiro ou debaixo de uma ducha. A cultura ocidental transformou a religião em um assunto particular, tolerando a fé cristã que não vai a público ou se comporta de forma politicamente incorreta. Os sacramentos, porém, exigem que nós confessemos o nome de Cristo diante dos outros, até mesmo em sociedades hostis nas quais há o risco de perseguição.

Os cristãos evangélicos às vezes se esquecem de que a bênção sacramental é encontrada na comunhão do povo de Deus. Para eles, a real comunhão com Deus, a real intimidade na oração, pode acontecer somente quando todas as distrações tiverem sido removidas – e os demais cristãos estão incluídos nas distrações. De fato, não há uma característica distinta da graça de Deus que possa ser comunicada somente pelos sacramentos. O Espírito Santo derrama seu amor em nossos corações e faz Cristo presente conosco quando nós meditamos sobre as Escrituras e oramos sozinhos, da mesma forma que o faz quando nos reunimos. A comunhão dos sacramentos, contudo, oferece o cenário no qual o corpo de Cristo não somente está presente, mas está ativo, funcionando com todos os seus membros. Os sacramentos são a Palavra tornada visível. Eles são unidos à pregação e ensino da Palavra, e a Palavra lhes dá sua autoridade. Assim como há bênção quando ouvimos a Palavra juntos,[6] assim também a bênção do sacramento é compartilhada. As Escrituras não ensinam que somente o sacerdócio legitimamente ordenado pode comunicar a graça sacramental. Elas afirmam que a graça de Deus é ministrada dentro da comunhão do corpo de Cristo.

A alegria de que nós desfrutamos no sacramento repousa em sua referência imediata ao nosso verdadeiro Senhor: seu nome, seu corpo e seu sangue. Embora os sacramentos sejam símbolos, eles são autenticados pela presença do Senhor. Pensadores contemporâneos, que prestam grande atenção a sistemas e símbolos, concluíram (ou admitiram) que o meio é a mensagem: a única "realidade" que conhecemos é a que construímos quando lidamos com sinais e símbolos. Eles querem nos libertar desses sistemas que criamos, já que eles não possuem realidade objetiva, mas são ficções, mitologias criadas para organizar a experiência. Eles são especialmente ávidos de nos libertar da "mitologia" cristã na cultura européia.

Em questão, é claro, está a verdade reivindicada por Jesus Cristo e pela revelação de Deus na Escritura. A realidade e a comunicação estão fundamentadas na criação e na revelação de Deus. A profunda simplicidade da encarnação ancora sua existência no significado último do plano de Deus. Os sacramentos são lembretes da realidade histórica da redenção de Cristo. Eles incorporam concretamente a realidade de nossa fé. Eles são sinais, mas não meramente sinais ou somente sinais na construção de uma mitologia religiosa. Eles são sinais por causa da força das promessas do próprio Deus, de que nossa participação neles não é um exercício em fantasia nem em transformação de consciência. Os sacramentos certificam a *realidade* para

nós, pela garantia da Palavra do próprio Deus. Nossa participação nos sacramentos difere da consciência da presença de Deus que nós podemos ter ao cheirar uma rosa ou ao ver o nascer do sol. Pela fé, os sacramentos apresentam aos nossos sentidos o toque daquilo que não podemos ver, o antegozo da festa celestial com o Senhor.

Os sacramentos são mágicos?

Enquanto é difícil exagerar a bênção dada pelo Espírito nos sacramentos, é fácil entender equivocadamente como essa bênção nos advém. Em suas *Institutas,* João Calvino primeiro descreve o valor dos sacramentos e depois volta-se para o abuso desse valor, particularmente para o erro de que os sacramentos "justificam e concedem graça, contanto que nós não obstruamos sua operação por algum pecado mortal".[7] Tal posição, Calvino lamenta, leva o povo a crer que o sacramento pode justificar sem a fé, e encoraja uma afeição supersticiosa aos elementos sacramentais, e não ao próprio Senhor. Calvino afirma que "Cristo é a matéria ou substância de todos os sacramentos, pois os sacramentos têm sua solidez em Cristo e nada prometem fora dele".[8]

Àqueles que argumentam que o poder efetivo dos sacramentos não pode ser frustrado pela falta de mérito ou pela descrença daqueles que os recebem, Calvino responde com as palavras de Agostinho: "Se você recebe os sacramentos de forma carnal, eles não deixam de ser espirituais, mas não serão espirituais para você".[9] A função dos sacramentos é "precisamente a mesma função que tem a Palavra de Deus, isto é, oferecer e apresentar Cristo a nós, e nele os tesouros da graça celestial, mas eles não são proveitosos se não forem recebidos com fé".[10]

Os sacramentos não são mágicas sagradas, nas quais os próprios elementos contêm a bênção, como se o Espírito Santo pudesse ser enviado de uma fonte ou se Cristo pudesse ser colocado dentro de um copo. Deus não entrega sua obra de graça a símbolos externos, controlados pela manipulação do homem. Os profetas de Israel condenaram o formalismo que confiava nos sacrifícios do templo e não tremia ao ouvir a Palavra de Deus.[11]

Permanece somente uma eficácia negativa para aquele que recebe os sinais da salvação em incredulidade e desobediência. Paulo nos adverte sobre o perigo de comermos e bebermos condenação para nós mesmos (1Co 11.29).

As controvérsias históricas sobre os sacramentos ainda estão em nossas mãos. O Concílio Mundial de Igrejas deu atenção por mais de uma década

ao relatório da Comissão de Fé e Ordem (Lima, 1982): *Baptism, Eucharist and Ministry* (*BEM*). Esse documento declara sobre o batismo que "ele é a incorporação em Cristo... ele une o batizado com Cristo e com seu povo".[12] Em resposta às reações recebidas das igrejas, a comissão procura explicar essas formulações, dizendo: "A igreja não é independente de seu mestre divino, e o batismo e a eucaristia não têm seu papel e eficácia em si mesmos, independente da ação de Deus".[13]

Em vista da tendência persistente de se ver os sacramentos como tendo eficácia em si mesmos, uma explicação é certamente necessária.[14] A explicação dada, contudo, não resolve a questão de forma definitiva. Na controvérsia que se seguiu à Reforma Protestante, a Igreja Católica Romana nunca endossou uma visão mágica dos sacramentos. A fórmula "*ex opere operato*" no Concílio de Trento nunca serviu para alegar que os sacramentos agissem por si mesmos, de forma independente de Deus.[15] O ponto era que eles agiam sem a necessidade de fé por parte daqueles que os recebiam. Esse ponto, como *BEM* reconhece, continua sem solução entre as igrejas que compõem o WCC. A discórdia contínua aparece na seguinte afirmação sobre a fé e os sacramentos, particularmente sobre eficácia de um ato sacramental que pode não ter relação discernível com a fé pessoal "seja antes, durante ou subseqüente ao ato".[16]

A teologia católica romana dos sacramentos os vê como infusores de graça naqueles que os recebem. Os teólogos católicos criticam os protestantes por terem perdido a realidade dos sacramentos, sua imediata e objetiva infusão da graça. A ênfase dos reformadores sobre a fé é vista como tornando a graça do sacramento subjetiva, dependente daquele que o recebe. Parece que o sacramentalismo católico romano procura assegurar a soberania de Deus nos sacramentos, de forma que Deus infalivelmente infunde a graça pelo poder sacramental. Há uma qualificação, contudo. Se, por um lado, é dito que os sacramentos "contêm a graça que eles significam", por outro lado também é dito que eles concedem essa graça "a todos aqueles que não colocam obstáculos no caminho". Essa não é uma qualificação pequena, mesmo que o pecado moral seja raro. Apresentada de forma positiva, como tem sido feito pelos escritores católicos que se defendem da acusação de "mágica", essa qualificação significa que o participante deve ter uma certa disposição ao receber o sacramento. A objetividade do sacramento deve então ser combinada com uma recepção que não é carente de mérito. Tal disposição não merece a graça infusa nem a torna eficaz.[17]

A diferença entre as posições católica e reformada, porém, continua sendo crucial. Para os reformados, a fé em nenhum sentido é humana, uma disposição que pelo menos não coloca obstáculos à infusão da graça. A fé, que é um dom de Deus, nunca é meritória. Ela repousa somente sobre Cristo. A objetividade dos sacramentos é a obra de Deus em nos abençoar como prometeu. Essa promessa é abraçada pela fé. Nos sacramentos, a fé recebe a bênção que é significada pela autoridade da Palavra de Deus e dada de acordo com sua promessa. O dom é nada menos que o próprio Cristo, presente com seu povo. Sem a fé, o sacramento pode ser estimado como "objetivo", como se ele agisse inteiramente por si mesmo, ou "subjetivo", como um sinal que não tem significado sem nossa experiência, mas a fé une o sinal e a bênção significada.

Como os sacramentos são direcionados aos crentes e são usados pelo Senhor para abençoar os crentes, eles estão em íntima relação com as bênçãos dadas na Palavra de Deus. Como uma bênção da Escritura, pronunciada sobre o povo de Deus, assim também os sacramentos são uma palavra de poder divino, dada de forma visível. A fé aceita a bênção e recebe a graça pronunciada por aquilo que ela é. Assim, também, os sacramentos devem ser recebidos por aquilo que são. Receber os sacramentos não cria a bênção da presença de Cristo, mas aceita-a, tudo por intermédio do Espírito Santo.

O batismo cristão

A cerimônia do batismo aponta para o simbolismo da água. O Antigo Testamento faz da "limpeza" uma figura fundamental para a santidade exigida na presença do Senhor. Tanto a água como o sangue eliminam o pecado, visto como uma sujidade. O autor de Hebreus nos lembra de "diversas abluções", isto é, lavagens cerimoniais (Hb 9.10; *cf.* Lv 8.5,6; 14.8,9; 15.5), e particularmente da limpeza pelo sangue: "Com efeito, quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue..." (Hb 9.22).

O lavar do batismo era exigido dos prosélitos que ingressavam no Judaísmo. Os convertidos masculinos também eram circuncidados. A comunidade de Qumran fazia lavagens diárias como sinal da limpeza superior da seita professada.

O batismo de João fez uso desse símbolo familiar. O seu batismo não era um lavar repetido, como o da comunidade de Qumran. Em vez disso, João proclamava um batismo de "arrependimento para a remissão de pecados" (Mc 1.4). Ele proclamava a vinda daquele que traria justiça e juízo, destruindo os ímpios e trazendo o reino de Deus. João batizava com água, mas o Senhor que

viria batizaria com o Espírito e com fogo. Receber seu batismo em arrependimento era fugir da ira vindoura e preparar-se para a vinda do Senhor.

Jesus, o Senhor, veio a João para receber o batismo, aquele que não tinha pecado identificou-se com os pecadores. Ele então continuou a proclamação da vinda do reino, iniciada por João, e seus discípulos batizaram aqueles que aceitaram a mensagem. Esse batismo, contudo, não passaria a ser um sacramento cristão sem uma mudança. Depois de sua morte, ressurreição e ascensão, Jesus fez o que João tinha pregado: ele enviou a promessa do Pai e batizou os discípulos com o Espírito. A exigência de arrependimento e a promessa de perdão de pecados continuam, mas o batismo tornou-se um sinal não apenas da preparação para o reino, mas da entrada no reino.

O Senhor ressurreto ordenou que seus discípulos batizassem em seu nome, marcando, pelo batismo, aqueles que lhe pertencem. Além disso, ser batizado em nome do Filho é também ser batizado em nome do Pai e do Espírito Santo. O nome divino é um, pois o Filho de Deus é um com o Pai e o Espírito (Mt 28.18,19).

Apesar da importância do símbolo da água, nós devemos nos lembrar que somos batizados não na água, mas em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. O batismo cristão usa o símbolo de limpeza da água para que os pecadores levem o nome de Deus em bênção, não em juízo.

O batismo cristão é uma cerimônia de nomeação. A pessoa que é batizada recebe um nome, não o nome escrito no certificado de batismo, mas o nome do Deus Triúno. Um pastor atrapalhado realizando um batismo infantil pode dirigir-se à pequena Marta como Margarete, mas ele não está lhe dando esse nome. O nome que ele lhe dá é o nome do Deus Triúno. O batismo dá aos cristãos o seu nome de família, o nome que eles levam como aqueles que são chamados de filhos de Deus (Is 43.6,7).

Novamente nós vemos a íntima relação dos sacramentos com a Palavra, e particularmente com as bênçãos da Palavra. O Senhor diz sobre a bênção aarônica: "Assim, porão o meu nome sobre os filhos de Israel, e eu os abençoarei" (Nm 6.24-27).

Para que os sacerdotes pudessem abençoar o povo de Deus, foi-lhes dado o nome de Deus. O batismo cristão põe a bênção de Deus sobre aqueles que ele reivindicou em Cristo. Por essa razão, o batismo está relacionado com o discipulado (Mt 28.19). Ele é o sacramento inicial que marca o pertencimento à família de Deus.

O apóstolo Paulo diz: "Por esta causa me ponho de joelhos diante do Pai [*patēr*], de quem toma o nome toda família [*patria*], tanto no céu como

sobre a terra" (Ef 3.14,15). Quando Paulo encontra em Éfeso discípulos que tinham recebido apenas o batismo de João, ele explica a diferença e os batiza em nome de Jesus (At 19.5,6).

Se nós entendermos a dádiva do nome de Deus, reconheceremos quanto o batismo é centralizado em Jesus, o Filho de Deus. Levar seu nome é ser unido a ele, que nos dá sua justiça e leva os nossos pecados, é desfrutar de sua glória. Nossa união com Cristo, marcada no batismo, significa o perdão de nossos pecados.

Deus deu a Abraão a circuncisão como um sinal de sua aliança. No pano de fundo estava a imponência de Deus, o juramento "automaldicente" de ser fiel à promessa da aliança (Gn 15.8-21; Jr 34.18).[18] O contexto imediato era a renovação que Deus fazia de sua promessa de que daria um filho a Abraão e Sara, estabelecendo a linhagem da promessa, da qual viria o Cristo (Gn 17.1-22).

A circuncisão era um ritual de purificação, pois os incircuncisos eram impuros. Tratava-se de uma purificação de dedicação, pois ela caracterizava o reconhecimento do senhorio de Deus.[19] No contexto do estabelecimento da aliança, esse rito sangrento realizado no órgão masculino também incluía o sinal de juízo contra aquele que quebrasse a aliança, com referência aos seus descendentes. A ameaça de punição é expressa: todo macho não circuncidado será *cortado*, porque "quebrou a minha aliança" (Gn 17.14). O "corte" da aliança, com o corte externo da circuncisão, simboliza essa maldição.[20] Além disso, Abraão é responsável por sua família. Os meninos devem ser circuncidados no oitavo dia. Quando Moisés estava retornando ao Egito para cumprir sua missão, a ameaça de destruição pairou sobre seu filho incircunciso.[21]

Quando Deus fez sua aliança com Israel no Sinai, o sangue foi aspergido sobre o altar de Deus e sobre o povo. Esse sangue, contudo, não era simplesmente o sangue do estabelecimento da aliança, retratando sua punição, a morte daquele que quebrasse a aliança, era o sangue do sacrifício expiatório, oferecido sobre o altar de Deus. Em Jesus Cristo, o verdadeiro e final sacrifício foi feito. O ingresso no reino de Deus é agora feito pelo caminho de sua cruz, por seu sangue (Ef 1.7; Cl 1.20; Hb 9.18). Em vez do sangue do sacrifício, somos purificados pela água que fala da vinda do Espírito.

Pedro compara o batismo ao dilúvio e fala de nós sendo salvos *por meio* da água, trazendo à tona o simbolismo ameaçador da água (1Pe 3.21). Em harmonia com essa imagem, Meredith Kline construiu um estudo convincente para ver a água do batismo não somente como a água da purificação, mas também como a água do juízo. Paulo escreveu sobre Israel sendo batizado

na nuvem e no mar (1Co 10.2). Assim como Pedro, ele compara a água do batismo com a ameaça de águas mortais: a água do dilúvio e a água que destruiu os egípcios. No batismo somos unidos a Cristo em sua morte (Rm 6.3,4), isto é, o batismo também simboliza o julgamento que Cristo suportou por nós, sua entrada nas águas da morte em nosso lugar, trazendo-nos consigo para as margens da vida eterna.

O batismo que nos salva não é "a remoção da imundícia da carne", como Pedro diz, mas a transação espiritual na qual nós trazemos a indagação de "uma boa consciência para com Deus" (1Pe 3.21). A palavra *indagação* implica um empreendimento feito em resposta a questões formais. Nessa indagação, os cristãos concordam com o juízo de Deus sobre o pecado, inclusive sobre seu próprio passado pecaminoso (1Pe 4.3). Eles reconhecem que o abandono de seu compromisso traria sobre si mesmos o justo juízo de Deus. Apesar disso, as palavras de Pedro enfatizam a maravilha do sacramento até mais do que a própria solenidade. A libertação física de Noé simbolizou a libertação final de Cristo. Cristo nos salvou, pois ele morreu por nossos pecados e nos deu a vida por meio de sua ressurreição (3.18-21).[22]

O batismo, então, é uma cerimônia de purificação, de nomeação, de entrega do Espírito Santo e de comprometimento pactual. O Senhor nos reivindica, e nós o reivindicamos como nosso Senhor e Deus. Apesar de a água do batismo representar o julgamento de Cristo por nós, ela também representa a vida que Jesus nos dá. Jesus usou o simbolismo da água (tanto quanto do vento e do fogo) para falar do Espírito. Em sua conversa com Nicodemos, Jesus expressou surpresa pelo fato de Nicodemos não entender o ensino do Antigo Testamento sobre o novo nascimento. A descrição do nascimento da água e do Espírito (Jo 3.5), feita por nosso Senhor, deveria ter lembrado a Nicodemos a passagem de Ezequiel na qual Deus disse que aspergiria seu povo com água limpa, e lhe daria um novo Espírito, e poria em seu povo o seu Espírito (Ez 36.25-27).

Jesus também fala desse dom da água do Espírito como aspersão para a vida eterna (Jo 4.14), e chama aqueles que têm sede para que venham até ele (Jo 7.37,38). Como nós vimos, Jesus cumpre as Escrituras, que falaram da água fluindo da rocha e do templo. De seu lado, quando estava sobre a cruz, flui água e sangue, simbolizando a água do Espírito.

Paulo, na Epístola a Tito, fala do "lavar regenerador e renovador do Espírito Santo, que ele derramou sobre nós ricamente, por meio de Jesus Cristo, nosso Salvador" (Tt 3.5,6). Essa afirmação não descreve o batismo, mas faz alusão a ele.

Já que o Espírito Santo é o selo de Deus sobre nossa salvação (Ef 1.13; 4.30), o batismo serve como um sinal externo de um selo interno, e, pela graça por meio da fé, ele se torna um selo sacramental que nós recebemos.

Outras figuras associadas com o batismo são nosso revestimento com Cristo (Gl 3.27) e o despertar da morte para a luz de Cristo (Ef 5.14). Essas ricas imagens sugerem muito mais: as bênçãos que Deus concede no batismo de seu Espírito incluem não somente o dom da vida, mas também o dom da união com Cristo e a comunhão com o Deus Triúno.

Que somente os crentes confessos devem ser batizados parece a muitos cristãos ser o ensino claro do Novo Testamento. A continuação do batismo infantil entre os luteranos e reformados é vista como uma falha da Reforma em romper claramente com a prática católica romana. Certamente a única razão para se batizar crianças deve ser a doutrina da regeneração batismal, que ensina que o sacramento infunde graça em uma criança que não tem consciência do que está ocorrendo. Ao contrário, a resposta de Filipe ao eunuco etíope que pediu para ser batizado (encontrada somente em manuscritos posteriores) expressa a exigência: "É lícito, se crês de todo o coração" (At 8.37). Se um sacramento não é eficaz sem a fé, qual é o fundamento para que crianças que não são capazes de crer sejam batizadas?

Como os meninos de oito dias eram circuncidados na antiga aliança, é evidente que nós devemos considerar a relação do Antigo Testamento com o Novo para resolver essa questão. Como nós vimos, o Senhor declarou que o macho que não fosse circuncidado seria cortado da aliança. A circuncisão marcava a inclusão do menino no povo de Deus. Ela era aplicada aos meninos como representativa também das meninas, e seu simbolismo se refere à semente ou aos descendentes daqueles que recebiam o sinal.[23]

Então a circuncisão foi um sinal somente para Israel como nação, caracterizando uma relação externa com Deus que foi substituída por uma relação interna e pessoal na nova aliança? Em nosso estudo sobre o ensino bíblico da igreja como o povo de Deus, nós vimos que essa oposição não pode ser feita. Na forma do povo de Deus na antiga aliança, o núcleo da aliança é o mesmo: que Deus seria nosso Deus e que nós seríamos seu povo. O cumprimento da aliança em Cristo não destrói essa relação, pelo contrário, efetiva-a. Nós, gentios, que antes estávamos longe, agora somos concidadãos dos santos do Antigo Testamento (Ef 2.19). Os santos do Antigo Testamento eram crentes, não menos que nós, e Paulo nos diz que a circuncisão foi o sinal da fé que Abraão tinha antes de ser circuncidado (Rm 4.11). A circuncisão marcou a

reivindicação de Deus sobre seus filhos. Eles lhe pertencem por criação e por redenção: por criação, porque são portadores da sua imagem (Gn 1.27; Mt 20.20,21); por redenção, porque Deus os reivindica no primogênito (Êx 13.1,13; Nm 3.40,41; 18.12; Sl 127.3). Quando o Israel idólatra ofereceu seus filhos a Moloque, o Senhor protestou: "Tomaste a teus filhos e tuas filhas, que me geraste, os sacrificaste a elas, para serem consumidos. Acaso, é pequena a tua prostituição? Mataste a meus filhos e os entregaste a elas como oferta pelo fogo" (Ez 16.20,21).

É a essa reivindicação de Deus sobre os filhos de sua aliança que Paulo se refere quando diz que nossos filhos são santos (1Co 7.12-14).[24]

Quando Cristo veio cumprir as promessas da aliança de Deus, ele foi circuncidado ao oitavo dia e apresentado a Deus no templo como filho primogênito, consagrado ao Senhor (Lc 2.23). Simeão tomou a criança em seus braços e louvou a Deus (2.29-32). Já em sua circuncisão, Jesus sofreu por nós, e seu sangue foi derramado. Nele, a circuncisão foi cumprida. Paulo aplica a circuncisão de Cristo àquilo que foi feito na cruz:

> Nele, também fostes circuncidados, não por intermédio de mãos, mas no despojamento do corpo da carne, que é a circuncisão de Cristo; tendo sido sepultados, juntamente com ele, no batismo, no qual igualmente fostes ressuscitados mediante a fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos (Cl 2.11,12).

Paulo pensa na circuncisão que corta não somente um pedacinho de carne, mas todo o corpo de Cristo em uma morte violenta. Cristo suportou o que a circuncisão simbolizava: a purificação do juízo na morte, o "corte" do pecador. O batismo significa a união com Cristo em sua morte, sepultamento e ressurreição. A circuncisão feita pelos homens não tem mais valor, pois a circuncisão do cristão agora é feita por Deus, trazendo-nos da morte que nossos pecados merecem para a vida que Cristo oferece. Nós somos circuncidados pela união com Cristo em sua morte, e o batismo é o sinal dessa união.

Na antiga aliança, os filhos recebiam o sinal da promessa da aliança de Deus. Na nova aliança, o sinal de seu cumprimento não lhes é negado. A promessa da aliança é expressamente reivindicada para as famílias. Quando Pedro, no Pentecoste, convida seus ouvintes ao arrependimento e ao batismo no nome de Jesus Cristo, ele afirma a promessa do Espírito Santo, pois "para vós outros é a promessa, para vossos filhos e para todos os que ainda estão

longe, isto é, para quantos o Senhor, nosso Deus, chamar" (At 2.39). Pedro se refere à promessa que seus ouvintes conheciam bem: a promessa que Deus fez a Abraão e aos patriarcas, de que os abençoaria e abençoaria sua semente (Gl 3.14). O Livro de Atos fala de famílias sendo batizadas (At 16.15,33; 18.8). As igrejas nos lares foram primeiramente igrejas de toda a família, e o lugar dos filhos nas famílias do povo de Deus era bem conhecido. É difícil para nós, em nossa cultura de individualismo isolado, entender o que era auto-evidente no tempo da igreja apostólica.

As descrições de batismos de famílias inteiras não são a única pista de que as crianças estavam incluídas no número do povo de Deus e tinham direito ao sinal daqueles que pertencem a esse povo. Jesus resolveu a questão quando tomou uma criança em seus braços e a abençoou (Mt 19.13-15; Mc 10.13-16; Lc 18.15-17).

Se os discípulos pensaram que as crianças eram muito pequenas ou de pouca importância para a obra do reino, eles estavam errados. Jesus recebeu as crianças, tomou-as em seus braços e declarou que delas é o reino dos céus. A força de suas palavras é clara. Ele não diz simplesmente que o reino dos céus é para as crianças. Ele diz que o reino pertence a elas. Ele é constituído de crianças e de adultos que são como crianças. "Dos tais é o reino dos céus". Os pequenos são muito privilegiados: seus anjos têm acesso à face do Pai no céu.[25]

Jesus então toma as crianças, inclusive as crianças de colo (Lc 18.15), e as abençoa. Como nós vimos, abençoar é não somente orar por elas, mas pronunciar o nome de Deus sobre elas. A bênção é sempre em nome de Deus. Como o batismo cristão é uma cerimônia de nomeação (batismo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Mt 28.19), a questão sobre o batismo infantil é comparável à bênção no final do culto. Essa bênção inclui as crianças no colo dos pais crentes? Jesus não batizou as crianças com água porque o dia de Pentecoste ainda não tinha chegado. Aquelas crianças já tinham recebido o sinal da purificação pela circuncisão. Pronunciar o nome santo de Deus sobre criaturas caídas sem um sinal de purificação não seria uma bênção, pois seria uma declaração de juízo.

Os nossos filhos podem receber o nome de nosso Pai celestial? Nós podemos ensiná-los a orar: "Pai nosso que estás no céu"? Ou nós devemos mantê-los fora da família de Deus até que eles tenham idade suficiente para fazer sua profissão de fé? O Jesus circuncidado foi apresentado no templo. Quando apresentamos nossos filhos ao nosso Pai celestial, podemos pronun-

ciar o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo sobre eles? Se podemos, então nós devemos fazer isso com o sinal da água.

De fato, nós devemos criá-los na disciplina e na admoestação do Senhor (Ef 6.4). Sua disciplina é a disciplina que conduz e direciona, na qual os pais são os instrumentos de Deus. Por meio da bênção e da promessa de Deus, nós esperamos que nossos filhos confessem o Senhor por si mesmos, mas só o confessarão aqueles que o conhecem desde o princípio e cujos lábios pronunciaram o seu nome desde as primeiras palavras. A confissão de fé no batismo infantil é feita pelos pais, que reivindicam para seus filhos as promessas do nome de Deus e prometem fidelidade ao educá-los. Já no século 3º, Hipólito, um presbítero de Roma, descreveu a ordem de um serviço batismal matutino, começando com as crianças, passando para os homens e as mulheres. Se os filhos forem capazes de responder por si mesmos, eles devem responder as questões batismais. Se eles forem incapazes de responder por si mesmos, seus pais ou alguém de sua família deve responder por eles.[26]

As crianças batizadas também devem participar da Ceia do Senhor? Isso tem sido defendido sobre o fundamento de que os filhos desmamados participavam da Páscoa (Êx 12.26; *cf.* Hb 5.12-14). A diferença decisiva entre os dois sacramentos é que a Santa Ceia requer participação ativa e discernimento. Além disso, aqueles que tomam e comem em memória da morte de Cristo estão realizando e ao mesmo tempo recebendo o sacramento. Paulo nos adverte contra comer sem discernir o significado do sacramento (1Co 11.23-34). O *Catecismo Maior de Westminster* limita a participação àqueles que "têm idade e capacidade de examinar a si mesmos".[27]

A Ceia do Senhor

A Ceia do Senhor é uma refeição pactual. Jesus disse: "Este cálice é a nova aliança do meu sangue, que é derramado por vós" (Lc 22.20; 1Co 11.25). A Santa Ceia é uma refeição da nova aliança instituída por Jesus durante a celebração da refeição da antiga aliança, a Páscoa.

Jesus, o Senhor encarnado, retirou-se com seus discípulos para comer a Páscoa. A velha aliança o preparou para isso. O Senhor forneceu comida para seu povo: maná e codornizes no deserto e ricas colheitas na terra. Além disso, ele trouxe seu povo à sua mesa nas festas. De seu altar, o Senhor forneceu o alimento sacrificial para a oferta comunitária. Deus era o anfitrião, mas os pecadores poderiam vir à sua mesa somente quando o sangue da expiação fosse derramado.

A cerimônia de estabelecimento da aliança no Sinai foi concluída com uma refeição comunitária na qual Moisés uniu-se aos sacerdotes e anciãos (Êx 24.11). Lembrando as festas da aliança, os profetas prometeram a grande festa de Deus nos últimos dias (Is 25.6-8; Os 12.9; Zc 14.16). Jesus falou do banquete do Senhor em suas parábolas e prometeu que os gentios seriam trazidos para sentar-se ao lado de Abraão, Isaque e Jacó no banquete do reino (Mt 8.11). Na ceia, no cenáculo, ele disse que não beberia novamente do fruto da videira até o dia em que o beberá novo no reino de Deus (Mt 26.29; Mc 14.15). A Ceia do Senhor olha para a frente, para o banquete final, porque ela caracteriza o sangue expiatório de Cristo, por meio do qual o banquete é preparado e os convidados são trazidos.

A morte de um substituto era também o coração da Páscoa. O cordeiro era morto no lugar dos primogênitos de Israel, e o sangue era aspergido nos umbrais (Êx 12.13). O cordeiro escolhido para a Páscoa, como os cordeiros do sacrifício, tinha que ser perfeito, sem defeito (Êx 12.5; Lv 22.17-25). Pedro escreve para os eleitos de Deus na Ásia Menor dizendo que eles foram resgatados "pelo precioso sangue, como de cordeiro sem defeito e sem mácula, o sangue de Cristo" (1Pe 1.19). O corpo dilacerado e o sangue derramado de Cristo são sacrificiais não somente porque ele se entregou à morte em amor voluntário, mas porque ele era o Cordeiro de Deus, oferecido como um substituto para os pecadores. Como Pedro diz, "carregando ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados, para que nós, mortos para os pecados, vivamos para a justiça; por suas chagas fostes sarados" (1Pe 2.24).

A afirmação feita em Lima pelo WCC sobre a Ceia do Senhor fala de "sacrifício propiciatório" e "expiação" somente quando comenta a teologia católica e o sentido no qual a eucaristia é vista como um sacrifício.[28] O texto declara que "a eucaristia é o sacramento do sacrifício único de Cristo, que vive para fazer intercessão por nós. É o cerimonial de tudo o que Deus fez pela salvação do mundo".[29] Essa ampliação da referência não somente à "encarnação, vida, morte, ressurreição e ascenção de Cristo", mas a tudo o que pode ser visto como atos salvadores de Deus, parece fortalecer a importância do sacramento. Porém, na verdade, essa ampliação enfraquece o ponto específico de "lembrar a morte do Senhor até que ele venha". Nós nos lembramos do Senhor, em relação tanto com o futuro quanto com o passado, mas nos lembramos dele em termos de seu corpo dilacerado e de seu sangue "da aliança, que é derramado em favor de muitos para a remissão do pecado" (Mt 26.28). A linguagem abrangente de *BEM* perde o que é crucial: o

propósito específico e a realização do sacrifício de Cristo na cruz – sua expiação substitutiva. Participar do sacramento significa confessar que nós merecemos a morte por nossos pecados, e que Deus deu seu Cordeiro, seu Filho, para morrer em nosso lugar. O Cordeiro é o Cordeiro de Deus, não o nosso, e Jesus Cristo é tanto o Sacerdote quanto o Sacrifício que se ofereceu por nós, de uma vez por todas, sobre a cruz.[30]

No sacramento do sacrifício expiatório de Cristo, o Senhor nos chama à sua mesa para recebermos os selos da nova aliança, atestando que ele terminou a obra sobre a cruz, e selando nossa fé. Assim como o batismo em nome do Deus Triúno marca nossa união com Deus e a membresia em sua família, assim também a Santa Ceia marca nossa união com Cristo. O batismo é o sacramento de iniciação, e a Santa Ceia é o sacramento de nossa comunhão contínua com a família de Deus. Ambos os sacramentos refletem nosso *status* diante de Deus porque nós somos unidos a Cristo, e ambos também refletem a vida que recebemos de Cristo. No batismo, essa vida aparece como a vida do novo nascimento no Espírito: com Cristo nós somos sepultados e ressurgimos para uma vida nova. A Santa Ceia retrata nosso recebimento da vida de Cristo e a forma como nós nos alimentamos dele.

Jesus usou a figura da alimentação quando disse que era o pão da vida, descido do céu. "Se alguém comer desse pão viverá para sempre" (Jo 6.51). Quando seus ouvintes foram ofendidos, ele enfatizou a figura:

> Quem comer a minha carne e beber o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia. Pois a minha carne é verdadeira comida, e o meu sangue é verdadeira bebida (Jo 6.54,55).

Essa sua linguagem figurativa é clara, pois ele acrescenta: "O espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita; as palavras que vos tenho dito são espírito e são vida. Contudo, há descrentes entre vós" (Jo 6.63,64).

Compartilhar da vida de Cristo pela fé é comer o verdadeiro maná, o pão do céu dado para a vida do mundo. Ao mesmo tempo, a obra do Espírito ao abrir o coração para crer dá vida, pois capacita o crente a alimentar-se de Cristo, a única Fonte de vida. O ensino de nosso Senhor deixa claro que ele nos dá vida não somente por aquilo que ele fez por nós, mas por estar unido a nós. Ele é a videira verdadeira, e nós somos os ramos. Nós nos alimentamos dele, extraímos dele nossa vida, e essa relação vital aparece quando comemos e bebemos a Ceia do Senhor. O sacramento traz tanto segurança do poder salvador de sua morte quanto alegria na renovação de sua vida.

A vivacidade do simbolismo sacramental, contudo, tem sido o centro da controvérsia através dos séculos. Gary Macy defende a tese de que pontos de vista variantes eram tolerados até a Reforma: "O que foi perdido na Reforma não foi somente a unidade cristã, mas também a tolerância do pluralismo".[31] Ele observa que, no século 9º, a abadia de Corbie, na Normandia, abrigava monges que tinham posições opostas sobre a presença física do corpo de Cristo na eucaristia.

Paschasius Radbertus, o abade, ensinava que o corpo de Cristo presente na eucaristia era o corpo físico, nascido de Maria, e que nós vivemos por causa dele porque nós o comemos.[32] Ratramnus, também na abadia, respondeu uma pergunta feita por Charles, o calvo, o neto de Carlos Magno, dizendo que a realidade do corpo de Cristo na eucaristia era espiritual, e que o corpo físico do Senhor não podia estar presente no altar. Como os dois monges se relacionavam nós não sabemos, mas dois caóticos séculos depois, quando Berengar de Tours reviveu o ensino de Ratramnus, ele foi forçado pelo Sínodo de Roma, em 1059, sob o papa Nicolau I, a jurar declarando que o corpo e o sangue de Cristo "são fisicamente dilacerado e derramado pelas mãos dos sacerdotes e esmagados pelos dentes do fiel, não somente sacramentalmente, mas em verdade".[33] Isso não colocou um fim à controvérsia, mas a reação aos reformadores por parte dos papas e do Concílio de Trento deu ampla evidência da intransigência de um sistema sacramentalista hierarquizado, um sistema que repousava sobre o poder do sacerdote para fazer da missa um oferecimento do corpo físico de Cristo.

Como Cristo está presente na Santa Ceia? Em que sentido ele declara "esse é o meu corpo"? A questão é distinta da eficácia dos sacramentos, embora esteja ligada a ela (a eficácia do batismo também é discutida, mas não há debate sobre a água *tornando-se* o Espírito Santo).

O literalismo de Paschasius, como foi reforçado pelo papa Nicolau, certamente não era a posição majoritária entre os Pais da Igreja. Agostinho falou da necessidade de se distinguir o sinal da coisa significada. Além disso, como o Dr. Macy observa, a antiga Igreja Católica discutiu a realidade do corpo e do sangue de Cristo no contexto da filosofia neoplatônica, que entendia a realidade como a participação de coisas no ideal como o real. Falar da realidade do corpo de Cristo nesse contexto não levantaria a questão que mais tarde veio causar tanta polêmica: se a hóstia era realmente o corpo de Cristo, o que podemos dizer do rato que comesse um pedaço dela? Estaria Cristo presente também no estômago do rato?

Muitos insistiam na presença do corpo real de Cristo na eucaristia porque eles estavam convencidos de que o benefício da união com o corpo de Cristo não podia ser obtido de outra forma. Já que o Senhor estava encarnado e compartilhava conosco de um corpo humano, nosso corpo humano podia participar da vida eterna somente se pudesse se alimentar do corpo de Cristo.

Tomás de Aquino elaborou sua solução partindo de seu entendimento de Aristóteles e da distinção entre substância e acidente. As vacas podem ter cores, tamanhos e formas diferentes, mas esses aspectos externos variáveis são acidentais, isto é, eles podem variar radicalmente, mas o animal continua sendo substancialmente uma vaca. Usando essa distinção, Tomás de Aquino podia afirmar que a eucaristia era real e substancialmente o corpo de Cristo, muito embora as aparências acidentais externas continuassem sendo a de pão e vinho.

A Reforma Protestante rejeitou essa doutrina da transubstanciação, juntamente com a posição de que os sacramentos agiam independente da fé por parte de quem os recebia. João Calvino, em suas *Institutas,* escreveu um registro cuidadosamente preparado da doutrina da Santa Ceia, no qual ele respondeu não somente à posição católica romana, mas também a outros reformadores. Ele discordava daqueles que negavam a transubstanciação, mas insistiam, com Lutero, que o corpo ressurreto de Cristo estava presente em, com ou sob o pão. Ele rejeitou particularmente a idéia de que o corpo físico de Cristo fosse onipresente, pois ele cria que isso confundia a natureza divina e a natureza humana de Cristo. O corpo ressurreto de Cristo, ele disse, está localizado em um lugar específico, a saber, à destra de Deus.

Por outro lado, Calvino também rejeitou o ensino de que a Santa Ceia fosse apenas um símbolo de uma realidade espiritual. Ulrich Zwínglio, em Zurique, recorreu às palavras de Jesus na passagem citada acima (Jo 6.63) para argumentar que o Espírito dá vida e a carne para nada aproveita. Para Calvino e outros reformadores, contudo, dizer que a carne de Cristo para nada aproveita é algo inimaginável. Calvino argumenta:

> Se, pelo partir do pão, o Senhor verdadeiramente representa a participação de seu corpo, não deveria haver dúvida de que ele realmente o apresenta e comunica.[34]

Ele concorda que símbolos são símbolos, mas afirma que eles devem significar o que Cristo disse que eles significam. Em fé nós devemos receber o que eles simbolizam, o corpo de Cristo. Como pode o corpo de Cristo, à

mão direita do Pai, estar presente na Santa Ceia? "Deixe, portanto, que nossa fé receba o que nosso entendimento não é capaz de compreender, que o Espírito realmente une coisas que estão separadas pela distância local".[35]

Calvino nos obriga a concordar quando diz que o sacramento deve significar o que Cristo disse que ele significa. Apesar disso, quando Jesus partiu o pão e disse "este é o meu corpo", ele certamente não estava dizendo que, ao distribuí-lo, ele estava distribuindo seu corpo físico. O que os discípulos comeram foi somente o que lhes foi dado, o pão. No entanto, ao comer esse pão, eles o estavam aceitando como o sacrifício de Jesus por eles. Jesus deu o pão e o vinho à mesa em referência à entrega de seu corpo e sangue na cruz. Ao convidar os discípulos para participarem do pão e do vinho, ele não os estava chamando para que desfrutassem de dois elementos de sua constituição física, mas de si mesmo. Ele tinha predito sua morte, e eles não tinham entendido. Agora ele selaria para eles o significado de sua morte: que ela era em favor deles. Não somente os elementos, mas a ação de comer e beber são parte da parábola final que ele lhes dá. O que isso significa é que ele dá a si mesmo por eles, e eles vivem em união com ele. Nós devemos respeitar o temor de Calvino diante do mistério sobre o qual ele tanto ponderou e que achou tão esmagador. Embora ele possa ter forçado um problema desnecessário sobre a distância do corpo físico de Cristo para o nosso, ele seguramente está correto sobre o sentido: incorporados no corpo de Cristo, nós estamos seguros de que tudo o que é dele é nosso. A vida eterna não pode ser perdida mais por nós do que por ele. Nós não podemos ser condenados por nossos pecados, pois ele os levou sobre si como se fossem seus próprios pecados.[36]

O selo da nova aliança de Cristo não podia ser mais concreto e específico. Ele dá a si mesmo a nós como nossa Fiança e como nossa Vida. Não menos faz seu sacramento, ligando-nos uns aos outros. Nós participamos, como diz Paulo, do sangue de Cristo e do corpo de Cristo. Como nós estamos unidos a Cristo, nós não podemos ser unidos aos ídolos e, por outro lado, como nós estamos unidos a Cristo, devemos ser unidos uns aos outros: "Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão" (1Co 10.17). Batizados em nome de Cristo, participando do corpo de Cristo, a igreja é do Senhor. A doutrina da igreja é o ensino do próprio Senhor, que amou a igreja e se entregou por ela. O Cristo imutável ainda dá o pão e o cálice, selando sua presença até o dia em que a missão da igreja estiver terminada, e com uma multidão de famílias e nações nós o veremos, e ele comerá conosco novamente em ressurreição e glória.

NOTAS

Prefácio

[1] Stephen J. Paterson, professor de Novo Testamento, Eden Theological Seminary, St. Louis, Missouri, citado por Ira Rifkin, *San Diego Union Tribune,* 10 de março de 1995.

Capítulo 1

[1] Paul Johnson, *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (Nova York: Harper Colophon Books, 1983), p. 698.

[2] Robert L. Wilken, "No Other Gods", *First Things* 37, novembro de 1993, p. 13.

[3] Devido aos danos causados pela bomba e ao subseqüente programa de renovação, os serviços religiosos foram divididos com outras igrejas, inclusive com a igreja vizinha, de Santo André.

[4] O julgamento do Chanceler, em novembro de 1993, seguindo o Consistório em junho e julho, autorizou as mudanças maiores, com exceção da mudança dos ornamentos do púlpito.

[5] Vaticano II, *Gaudium et Spes,* 7 de dezembro de 1965: *Constituição Pastoral da Igreja no Mundo Moderno,* parágrafo 22, em Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* (Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975), p. 924. Francis A. Sullivan, SJ, apresenta o problema documentando o contraste entre as afirmações papais não qualificadas e as afirmações conciliares de séculos anteriores, e as formulações do Vaticano II e de Papas recentes: *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response* (Nova York: Paulist Press, 1992). Ele escreve mais para demonstrar o desenvolvimento do que a contradição, defendendo a rejeição da doutrina agostiniana do pecado original e da eleição na principal corrente doutrinária católica, e defendendo o ponto de vista de Karl Rahner de "cristãos anônimos" e do potencial salvífico de religiões não-cristãs (p. 172).

[6] John Hick, "The Non-Absoluteness of Christianity", em *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions,* orgs. John Hick e Paul F. Knitter (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; Londres: SCM Press, 1988), p. 23.

[7] Assim diz Wilfred Cantwell Smith, "Idolatry in Comparative Perspective", em Hick e Knitter, *op. cit.,* pp. 58ss.

[8] J. C. Hoekendijk, "The Church in Missionary Thinking", *The International Review of Missions* XLI, 1952, p. 325.

[9] Mateus 16.18.

[10] Veja Wolfhart Pannenberg, *The Church,* trad. Keith Crim (Filadélfia: Westminster, 1983), pp.15-17.

[11] 1 Pedro 2.9-12.

[12] Veja Edward Schillebeeckx, *The Church: The Human Story of God* (Londres: SCM Press; Nova York: Crossroad Publishing, 1990). "Nada é determinado com antecedência: na natureza há mudança e determinismo; no mundo da atividade humana, há a possibilidade de mudanças livres. Portanto, o futuro histórico não é conhecido nem mesmo por Deus. De outra forma, nós e nossa história seríamos meramente marionetes das quais Deus segura as cordas. Para Deus, também, a história é uma aventura, uma história aberta para e do homem e da mulher" (p. 91). Jesus, também, é dependente, e "não pode, de forma alguma, representar as plenas riquezas de Deus"; ele não pode interromper nem negar outros caminhos para Deus ou apropriar-se da ética exclusivamente para si mesmo (p. 9).

[13] 1 Timóteo 3.15.

[14] João 18.36.

[15] Apocalipse 22.2 descreve, contudo, doze *colheitas* de frutos da árvore da vida.

[16] O. S. Tomkins, *The Third World Conference on Faith and Order* (Londres: SCM Press, 1953), p. 22.

[17] Claude Welch, *The Reality of the Church* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 1958). Veja, por exemplo, "The Unity of the Person", pp. 97ss.

[18] Gonzalo Cardenas, "The Challenge of the Latin American Revolution", em John C. Bennett, org., *Christian Social Ethics in a Changing World* (Nova York: Association Press, 1966), pp. 212s.

[19] *Ibid.,* p. 33.

[20] Wesley Granberg-Michaelson (Diretor da subunidade do WCC que trata de Igreja e Sociedade), "Editorial", *The Ecumenical Review,* 42.2, abril de 1990, pp. 89-91.

[21] *Ibid.,* p. 90.

[22] Veja *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church,* Joseph Cardinal Ratzinger com Vittorio Messori, trad. Salvator Attanasio e Graham Harrison (San Francisco: Ignatius Press, 1985).

[23] Schillebeeckx, *op. cit.,* p. 230. Veja nota 12 acima.

[24] Veja Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; Londres: SCM Press, 1974), parte 1, pp. 3-42, e as extensas notas de rodapé.

[25] Richard P. McBrien, *Do We Need the Church?* (Nova York: Harper & Row, 1969), p. 16.

[26] *Ibid.,* p. 228.

[27] *Ibid.,* p. 14s.

[28] Avery Dulles, *The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation* (Garden City, NY: Doubleday and Co., 1977), p. 11 (veja também pp. 17-21).

[29] Avery Dulles, *The Reshaping of Catholicism: Current Challenges in the Theology of the Church* (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 13s.

[30] Maurice Blondel, *History and Dogma* (1904), discutido por Dulles em *The Reshaping of Catholicism,* pp. 83-92.

[31] Veja Gregory Baum, *The Credibility of the Church Today: A Reply to Charles Davis* (Nova York: Herder & Herder, 1968).

[32] James Davison Hunter, *Evangelicalism: The Coming Generation* (Chicago e Londres: University of Chicago Press, 1987).

[33] George Marsden destacou esse fato, mostrando a importância de se distinguir o evangelicalismo como uma posição doutrinária e o evangelicalismo como um movimento e como uma comunidade. "Nesse sentido, o evangelicalismo é mais que uma denominação" ("The Evangelical Denomination", em G. Marsden, org., *Evangelicalism and Modern America* [Grand Rapids: Eerdmans, 1984], p. xi).

[34] "Um membro de igreja ou uma igreja individual que não oferta para promover o programa missionário oficialmente autorizado da Igreja Presbiteriana está exatamente na mesma posição com referência à constituição da Igreja que um membro de igreja ou igreja individual que se recusa a tomar

parte na Ceia do Senhor ou em quaisquer outras ordenanças prescritas da denominação" (*1934 Minutes of the General Assembly, the Presbyterian Church, USA* [Office of the Stated Clerk], p. 110).

[35] A Assembléia Geral não exigiu que todas as ofertas fossem canalizadas através da Igreja, mas que nenhuma oferta fosse dirigida a missões presbiterianas não administradas pela denominação. A questão básica era a natureza do evangelho. Machen tinha apelado contra o apoio a missionários liberais pelo comitê denominacional. Quando todo apoio foi negado, ele organizou o Comitê Independente para que todos os presbiterianos pudessem apoiar missionários que fossem fiéis à Bíblia e à posição doutrinária da Igreja.

[36] Essa posição foi assumida por alguns no encontro entre a Associação Missionária Interdenominacional Estrangeira (IFMA) e a Associação Missionária Evangélica Estrangeira (EFMA) em Green Lake, Wisconsin, em 1971.

Capítulo 2

[1] Robert W. Jenson, "How the World Lost Its Story", *First Things* 36, outubro de 1993, pp. 19-24.

[2] Veja E. P. Clowney, *The Unfolding Mystery: Discovering Christ in the Old Testament* (Colorado Springs, CO: NavPress, 1988; Leicester: InterVarsity Press, 1990).

[3] Lesslie Newbigin, *The Household of God* (Londres: SCM Press, 1953), pp. 30s.

[4] Que Pedro está escrevendo para igrejas compostas principalmente por gentios é evidente a partir de suas descrições de sua antiga forma de vida (1.18; 4.3,4).

[5] Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Filadélfia: Westminster Press, 1960).

[6] Veja J. Y. Campbell, "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word Ekklesia", *JTS* 49, 1948, pp. 130-142; e Jamer Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Londres: Oxford University Press, 1961), pp. 119-129.

[7] Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), pp. xlv, xlvi, 57-61.

[8] Veja capítulo 8.

[9] Deus escolheu e chamou Abraão (Gn 12.1,2); ele escolheu Isaque, e não Ismael (Gn 21.12); Jacó, e não Esaú (Ml 1.2,3; Rm 9.11-13).

[10] A NIV traduz "um servo dos judeus", usando "judeus" para "circuncisão". No contexto, contudo, Cristo é o Servo da circuncisão, não no sentido de que ele ministrou aos judeus enquanto Paulo ministrou aos gentios (*a* circuncisão, Gl 2.8); mas no sentido de que ele serve a aliança da circuncisão, cumpre o chamado da circuncisão e realiza a função da circuncisão para que o propósito de Deus ao dar a circuncisão a Abraão seja cumprido: que os gentios possam glorificar a Deus por sua misericórdia.

[11] Que o Servo é um indivíduo fica claro pelo paralelo com Ciro, o rei gentio, que é declarado ser um ungido como o servo do Senhor para trazer seu povo de volta (Is 45.1-7). O contraste também é claro pela repetição da afirmação de que Ciro não conhecia o Senhor.

[12] Henri Blocher, *Songs of the Servant* (Londres: InterVarsity Press, 1975), pp. 39s.

Capítulo 3

[1] Lucas 7.22; Isaías 35.5,6.

[2] Se Jesus tiver falado em aramaico, mais palavras terão sido necessárias, já que nessa língua não há diferença de gênero entre o nome pessoal "Pedro" e o termo genérico "pedra".

[3] O termo *skandalon* pode se referir a qualquer coisa que faça com que uma pessoa caia. Em Israel, as pedras e os pedregulhos eram as causas mais freqüentes de tropeços. A tradução grega de Isaías 8.14 usa *petra* para descrever a pedra que causa tropeço. Na tradução aramaica dessa passagem, a palavra usada é *keph*, o nome aramaico de Pedro (Cefas). Pedro usa a frase de Isaías 8.14 em 1 Pedro 2.4-8.

[4] Os nomes dos doze apóstolos do Cordeiro são os nomes dos doze fundamentos da Nova Jerusalém, que desce dos céus (Ap 21.14).

[5] O Salmo 18.4,5 coloca os "laços de morte" em paralelo com as "torrentes da impiedade". Os Rolos do mar Morto usam essa figura: nos *hinos* da comunidade de Qumran, o homem que está se afogando em uma tempestade está afundando aos portões da morte, mas ele é resgatado por Deus e colocado sobre uma rocha (1QH 3.17; 6.24).

[6] Falar da Igreja como o novo e verdadeiro Israel é algo agora tido como anti-semita, já que isso implica que o Cristianismo superou Israel como povo da aliança de Deus (Hershel Shanks, "Silence, Anti-Semitism and the Scrolls", *BAR* XVII.4, julho/agosto de 1991, p. 57).

Eugene J. Fisher, Diretor de Relações Católico-Judaicas, expõe a declaração do Vaticano II *Nostra Aetate* (1965) como a negação católica final de que "qualquer teoria que a Igreja cristã superou ou substituiu o povo judeu como povo escolhido de Deus na história da salvação" ("The Church's Teaching on Supersessionism", *BAR* XVII.4, p. 58). Ele declara que "o judeu que se recusa a se converter ao Cristianismo não deve ser entendido como uma testemunha menos fiel a Deus".

A solenidade do julgamento de Deus, anunciada por Jesus (Mt 21.43), nada tem a ver, porém, com separatismo racial. Jesus lamentou sobre Jerusalém e orou por aqueles que o crucificaram. O apóstolo Paulo estava pronto para ser amaldiçoado e separado de Cristo por amor de sua própria raça, o povo de Israel (Rm 9.3).

O apóstolo trata com profundidade dessa questão em Romanos 9-11. Ele segue o Antigo Testamento ao distinguir Israel dentro de Israel. Nem todos os descendentes de Abraão são filhos da promessa, o remanescente crente é que será salvo (Rm 9.6,27). Contra um povo incrédulo, os profetas anunciaram o juízo (At 13.41,46,51; 28.25-28).

Por outro lado, a apostasia de muitos em Israel não significa que Deus tenha se esquecido de sua promessa feita a Abraão. Sua própria queda abre as portas aos gentios. Paulo evangeliza os gentios na esperança de que Israel, com zelo santo, reivindique suas próprias promessas (Rm 11.11-14). O povo de Israel é "amado por causa de seus pais". Judeus e gentios foram igualmente desobedientes e merecem o juízo de Deus, mas a ambos Deus estende sua misericórdia em Jesus Cristo, em quem todas as promessas são cumpridas (Rm 11.32). No fim, o número total de crentes de Israel e de todas as nações será reunido a ele.

[7] João 2.4; 5.25,28; 7.30; 8.20; 12.23,27; 13.1; 16.32; 17.1.

[8] Veja Allison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness* (Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1977) para uma abordagem ampla do assunto.

Capítulo 4

[1] Heribert Mühlen diz que a Igreja não é a continuação da encarnação, mas "uma continuação da história da salvação, da unção de Jesus pelo Espírito" (*L'Esprit dans l'église* [Paris: du Cerf], vol. 1, p. 106).

[2] Para uma defesa da tradução da RSV, "qual pessoa ou tempo", veja Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter,* Tyndale New Testament Commentaries (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 74s.

[3] B. B. Warfield faz uma clara afirmação da continuidade da obra do Espírito no Antigo e no Novo Testamento, mostrando que ele agia no coração do povo de Deus de forma não menos corrente do que agora, e que todo o bem existente no mundo, naquela época e agora, é devido a ele ("The Spirit of God in the Old Testament", em *Biblical and Theological Studies* [Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1968]). De forma não menos clara ele diz sobre a antiga aliança: "O objetivo de toda a dispensação era apenas preparar para o derramamento do Espírito sobre toda a carne... A dispensação do Espírito, propriamente assim chamada, não despontou até que o período de preparação estivesse terminado e o dia do derramamento tivesse chegado" (p. 155).

[4] Hans Küng, *The Church,* tradução de R. e R. Ockenden (Nova York: Sheed & Ward, 1968; Londres: Search Press, 1969), p. 175. Küng posteriormente diz: "A Igreja não pode tomar posse do Espírito, ou em algum sentido real 'possuí-lo', controlá-lo ou limitá-lo, dirigi-lo ou dominá-lo". Isso é verdade, exceto pelo fato de que há um sentido real que não tem o sentido de dominação, mas com o sentido de resultado maravilhoso da entrega que Deus faz de si mesmo a nós.Yves Congar afirma também que o Espírito não vem somente para dar vida a uma instituição totalmente determinada em suas estruturas, mas é propriamente "co-instituidor" (*Je Crois en L'Esprit Saint*, vol.2 [Paris: du Cerf, 1980], p. 19). Contra Lutero e os reformadores, Congar afirma a posição católica de que o Espírito revelou elementos essenciais à doutrina da Igreja e dos sacramentos nos desenvolvimentos históricos depois do período do Novo Testamento.

[5] Küng, *op. cit.,* p. 176.

[6] *Ibid.*, p. 177.

[7] *Ibid.*, p. 177.

[8] Küng levanta, nesse ponto, uma série de questões propondo uma manipulação mais "restrita" dos cânones e princípios da Igreja, e uma atitude mais cautelosa com relação à pregação e à ministração dos sacramentos em Igrejas acatólicas (*ibid.*, p. 178).

[9] *Ibid.*, p. 176.

[10] *Institutas*, IV.1.4 (João Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, trad. e org. por John Allen, 2 vols. [Filadélfia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936], vol. 2, p. 273).

[11] *Institutas*, IV.1.5 (p. 275).

[12] Stanley Hauerwas definiu o Cristianismo como discipulado, comparando-o a um ofício que deve ser aprendido pela tradição (*After Christendom?*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1991, pp. 101ss.). Ele mostra como a Igreja encontrou tolerância no mundo moderno pela aceitação de seu pressuposto de que a religião é uma questão pessoal. Em oposição a essa posição, porém, ele coloca de lado a iniciativa do Espírito na conversão e a incorporação do crente em Cristo pelo novo nascimento. Tornar-se um discípulo não significa tornar-se "parte de uma comunidade diferente que possui um conjunto diferente de práticas" (p. 107), mas significa união com Cristo, que cria a comunidade. Hauerwas chega até mesmo a desafiar as "teorias expiatórias 'sacrificiais'" como favorecedoras do individualismo da religião civil (p. 179, nota 25).

[13] De acordo com a distinção protestante, "é a relação do crente com Cristo que o coloca em conexão com a Igreja, e não a conexão com a Igreja que o coloca em relação com Cristo" (George Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* [Londres: Banner of Truth, reimpressão, 1958], p. 235).

[14] Veja William Chillingworth (1602-44), "Scripture the only rule whereby to judge of controversies", em *Works* (Filadélfia: Herman Hooker for Robert Davis, 1840), seções 13, 22, pp. 112, 114s.

[15] Confissão de Fé de Westminster, I.x.

Capítulo 5

[1] "Big Brother Education, 1994", *The Phyllis Schaffly Report* 27.10, maio de 1994, p. 1.

[2] Veja "Head" em C. S. Lewis, *That Hideous Strength* (Londres: Pan, 1955). O significado da relação da cabeça com o corpo em Efésios 4.16 é muito discutido; de qualquer forma, a cabeça é vista como a fonte da vida.

[3] Veja capítulo 7.

[4] Adão deveria encher a terra e dominá-la (Gn 1.28). Cristo subordinou todas as coisas a si mesmo e enche todas as coisas (Ef 1.22,23).

[5] O verbo no presente imperativo em grego descreve uma ação continuada ou repetida, e não uma ação simples, expressa pelo aoristo (F. Blass, A. Debrunner e R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* [University of Chicago Press, 1961], 334.C, p. 172). Veja Frederick Dale Bruner, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), p. 172.

[6] John R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* (Leicester: InterVarsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975), p. 50.

Capítulo 6

[1] Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Filadélfia: Westminster Press, 1960).

[2] A Confissão de Westminster enriquece muito sua descrição da Igreja como visível e invisível com figuras escriturísticas adequadas. Sobre o uso de figuras para descrever a Igreja, veja E. P. Clowney, "Interpreting the Biblical Models of the Church", em D. A. Carson, org., *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context* (Exeter: Paternoster Press, 1984), pp. 64-109.

[3] Embora somente Lucas diga explicitamente que Jesus chamou os doze "apóstolos", os registros paralelos em Mateus e Marcos nomeiam os doze como um grupo distinto, e Mateus também os chama de "apóstolos". Paulo menciona os apóstolos em Jerusalém no começo de seu ministério (Gl 1.19) e diz que o Cristo ressurreto apareceu aos doze (1Co 15.7). Apesar das questões que têm sido levantadas sobre a apostolicidade dos doze, deve ser reconhecido que a escolha que Jesus fez se encaixa exatamente no

anúncio da vinda do reino e do novo Israel nos últimos dias (Mt 19.28; *cf.* Ap 21.24. Veja Hans Küng, *The Church* [Nova York: Sheed & Ward, 1968; Londres: Search Press, 1969], p. 349).

[4] A cirurgia reconstrutiva feita pelos eruditos críticos sobre a apostolicidade foi registrada e elaborada por Walter Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church,* trad. John E. Steely (Nashville, TN: Abingdon Press, 1969). Schmithals afirma que os "doze" não foram apóstolos, mas uma invenção posterior; somente se Jesus soubesse que ele era o Messias é que ele teria reunido doze discípulos como governadores escatológicos (Mt 19.28; Schmithals, *ibid.,* p. 68, nota 49). A traição de Judas, ele diz, não pode ser usada para afirmar a existência dos doze, porque a traição também foi uma ficção posterior, inventada para condenar Judas por sua subseqüente apostasia. A erudição crítica, comprometida com sua noção de história científica, pode exceder a capacidade de invenção fictícia que ela atribui aos autores bíblicos.

[5] Veja Herman Riderbos, *The Coming of the Kingdom,* trad. H. de Jongste (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1962), pp. 363-365.

[6] Veja Karl Heinrich Rengstorf, artigo *"apostolos", TDNT* I, pp. 414-420; Schmithals, *op. cit.,* pp. 103-110. Schmithals rejeita vigorosamente a instituição judaica do *šālîah* como a origem do conceito de apostolado.

[7] Herman Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Presbyterian & Reformed, 1988), p. 22. A citação da Escritura é 1 Coríntios 15.2. Ridderbos defende sua tradução e interpretação.

[8] No Evangelho de João, a frase "essas coisas foram escritas" é usada para se referir tanto ao seu próprio Evangelho quanto às passagens do Antigo Testamento que foram citadas (Jo 20.30,31); veja 2.17; 6.31,45; 10.34; 12.14; 15.25).

[9] Ridderbos, *op. cit.,* p. 23.

[10] "Se a Bíblia como um todo e em todas as suas partes não é lida à luz do Espírito Santo em ação na Igreja primitiva universal e subseqüentemente, ela não terá mais autoridade do que qualquer outro documento primitivo da antiguidade". Carl Braaten, Diretor do Centro de Teologia Católica e Evangélica, citado por Richard John Neuhaus, que rejeita a posição evangélica de que "a religião antiga está segura pela teologia protestante do século 19, que afirma a inerrância das Escrituras" ("Protestantism Then and Now", *First Things* 44, junho/julho de 1994, p. 72).

[11] Küng, *op. cit.,* p. 281.

[12] Irineu, *Contra os Hereges* III.iii.3, citado em Eric G. Jay, *The Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries* (Atlanta: John Knox Press, 1980), p. 45.

[13] Jay, *ibid.,* p. 48. Irineu, *Contra os Hereges,* IV.xxvi.21.

[14] Küng, *op. cit.,* p. 355.

[15] Peter R. Jones, "1Corinthians 15.8: Paul the Last Apostle", *Tyndale Bulletin* 36, 1985, pp. 3-34.

[16] Rudolf Schnackenburg, "Apostles Before and During Paul's Time", em W. Ward Gasque and Ralph P. Martin, orgs., *Apostolic History and the Gospel* (Exeter: Paternoster Press, 1970), pp. 287-303. Schnackenburg tenta intermediar uma longa controvérsia entre eruditos críticos sobre a origem do apostolado. Considerando a descrição de Lucas como tardia, ele sugere que, no tempo de Paulo, havia dois conceitos correntes de apóstolo: um em Jerusalém, que incluía as exigências de que o apóstolo tivesse visto o Senhor, e outro entre as igrejas gentias, que descrevia um missionário itinerante. Ele argumenta que Paulo pertencia às duas classes de apostolado, e estava pronto para apresentar suas credenciais para qualquer tipo de apostolado. Essa proposta também pressupõe que Efésios não tenha sido escrito por Paulo, pois refletiria um tempo ainda posterior, em que o chamado de um evangelista veio a ser reconhecido. Uma solução mais fácil seria admitir que essa palavra, assim como vários outros termos no Novo Testamento, poderia ser usada em mais de um sentido, inclusive em um sentido técnico e um sentido não-técnico (como é o caso de *diakonos,* por exemplo).

[17] A referência de Paulo a ter "visto o Senhor" (1Co 9.1) torna provável que ele estivesse pensando no apostolado fundacional nessa passagem, uma interpretação que é apoiada por 9.5, em que "os demais apóstolos" estão ligados aos irmãos do Senhor e Cefas, membros da comunidade original de apóstolos de Jesus.

[18] A NIV é feliz ao traduzir a expressão "colaboradores de Deus" em vez de "colaboradores com Deus". Paulo fala em Deus como o proprietário de um campo no qual os trabalhadores semeiam e cultivam, ou como o proprietário do edifício no qual eles trabalham. Deus dá a tarefa e a abençoa, mas ele não é um companheiro na força de trabalho.

[19] William Carey, *An Enquiry into the Obligation of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathen* (1792, Londres: Baptist Missionary Society, 1942), reimpresso em *Faithful Witness: The Life and Mission of William Carey* (Birmingham, AL: New Hope Press, 1991; Leicester: Inter Varsity Press, 1992).

[20] "A Igreja é a parte da humanidade que está consciente do fato de que está se dirigindo a um objetivo final" (*The Church for Others and the Church for the World* [Genebra: WCC, 1967, p 13]). J. C. Hoekendijk escreve: "A *natureza* da Igreja pode ser suficientemente definida por sua *função, i.e.*, sua participação no ministério apostólico de Cristo" ("The Church in Missionary Thinking", *The International Review of Missions* 41, 1952, p. 354). Veja também Hoekendijk, *The Church Inside Out* (Filadélfia: Westminster Press, 1964).

[21] J. Robert Nelson, um antigo presidente da divisão Fé e Ordem, ridicularizou a "crença antiquada e esgotada... de que a Igreja, assim como a arca de Noé, foi lançada por Deus sobre o tormentoso mar da história para ser o barco salva-vidas de uns poucos sortudos". ("Toward an Ecumenical Ecclesiology", em Martin E. Marty e Dean G. Peerman, orgs., *New Theology* 9 [Nova York: Macmillan, 1972], p. 272).

[22] "Essa é a única Igreja de Cristo que no Credo nós confessamos como única, santa, católica e apostólica. Depois de sua ressurreição, nosso Salvador entregou-a a Pedro para ser pastoreada (Jo 21.17) e comissionou os apóstolos para propagá-la e governá-la (*cf.* Mt 28.18ss.)" (*Dogmatic Constitution on the Church*, I.8, em Walter M. Abbott e J. Gallagher, orgs., *The Documents of Vatican II* [Londres: Chapman; Nova York: Guild Press, 1966], p. 23).

[23] Veja capítulo 5, p.61.

Capítulo 7

[1] J. I. Packer, *Among God's Giants: The Puritan Vision of the Christian Life* (Eastbourne: Kingsway, 1991 = *A Quest for Holiness*, Wheaton, IL: Good News Publishers, 1990), p. 11.

[2] Hans Küng, *The Church* (Nova York: Sheed & Ward, 1968), pp. 322ss.

[3] Yves Congar, *Sainte Eglise* (1963), pp. 144ss. Citado em G. C. Berkouwer, *The Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 341.

[4] Papa Paulo VI, *Ecclesiam Suam*, parágrafo 46: "Essa reforma não pode se referir ao conceito essencial de Igreja nem à sua estrutura básica".

[5] Berkouwer, *op. cit.*, p. 341. Veja *Decree on Ecumenism*, em Walter M. Abbott e J. Gallagher, orgs., *The Documents of Vatican II* (Londres: Chapman; Nova York: Guild Press, 1966), p. 346.

[6] Küng, *op. cit.*, p. 323.

[7] Vittorio Subilia traçou a natureza e as origens da alegação católica de que a Igreja é a continuidade da encarnação, exercendo a autoridade de Cristo sobre a terra. Ele mostra porque esse dogma está além do debate. Veja *The Problem of Catholicism*, trad. Reginald Kissack (Londres: SCM Press; Filadélfia: Westminster Press, 1964).

[8] Küng, *op cit.*, p. 323.

[9] Breve Catecismo de Westminster, perguntas 33-35.

[10] "Mas é um fato geralmente omitido que no Novo Testamento os termos mais característicos que se referem à santificação são usados não para indicar um processo, mas um ato definitivo" (John Murray, "Definitive Santification", em *Collected Writings*, vol. 2, Edimburgo: Banner of Truth, 1977, p. 277).

[11] Veja capítulo 3, pp. 41ss.

[12] John Owen, *Works*, org. William Goold (Edimburgo: Johnstone and Hunter, 1850-53; Banner of Truth Trust, 1965-68), vol. III, p. 370. Citado em Packer, *op. cit.*, p. 198.

[13] Peter Toon, artigo "Simeon the Stylite", em J. D. Douglas, org., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 905.

[14] Breve Catecismo de Westminster, pergunta 89.

[15] Como o uso verbal é uma exceção no uso em inglês, assim também o uso transitivo do verbo *mathēteuō* difere do uso fora do Novo Testamento (*TDNT* IV, p. 461).

[16] O advérbio *katholou* é usado em Atos 4.18 para expressar uma negativa universal. O Sinédrio ordena que Pedro e João não falem ou ensinem *de forma nenhuma* em nome de Jesus.

[17] J. B. Lightfoot, org., *The Apostolic Fathers* (Londres: Macmillan, 1893), "To the Smyrnaeans" vii, p. 129.

[18] Küng, *op. cit.*, p. 298.

[19] Confissão de Westminster, XXV.ii.

[20] Henry B. Parkes, *A History of Mexico* (Boston: Houghton Mifflin, 1960), p. 94.

[21] F. L. Cross e E. A. Livingstone, orgs., *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press, 1974), p. 800.

[22] Küng, *op. cit.*, p. 303.

[23] *Ibid.*, p. 301.

[24] Avery Dulles, *The Catholicity of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1985), cap. 2, "Catholicity from Above: The Fullness of God in Christ", pp. 30-47. Dulles também apresenta as dimensões de profundidade, largura e comprimento: "Catholicity from Below: The Aspirations of Nature"; "Catholicity in Breadth: Mission and Communion"; "Catholicity in Length: Tradition and Development".

[25] Dulles observa a interpretação que diz que Cristo é enchido por todos em tudo; isso parece improvável à luz de Efésios 4.10.

[26] Dulles, *op. cit.*, p. 39.

[27] J. A. Heyns, *The Church*, trad. D. R. Briggs (Pretoria: N. G. Kerkboekhandel, 1980), pp. 136s.

[28] Dulles, *op. cit.*, p. 33.

[29] *Ibid.*, p. 34.

[30] Dulles descreve a posição de Teilhard e Chardin e cita James A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin* (Oxford: Oxford University Press, 1982).

[31] Dulles, *op. cit.*, p. 37. Com relação ao uso que Paulo faz da figura do corpo de Cristo para se referir exclusivamente à Igreja, Dulles reconhece: "O uso paulino dessa figura é mais estrito que o de Teilhard de Chardin, que se refere a todo o cosmos como corpo de Cristo" (p. 39).

[32] Dulles se refere à *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World* e cita a sentença: "Por sua encarnação, o Filho de Deus de alguma forma uniu a si mesmo a todo ser humano" (Dulles, *op. cit.*, p. 38). A citação é do capítulo 1, seção 22 (Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 923). A seção vai além ao declarar: "Pois já que Cristo morreu por todos, e já que todos os homens são de fato chamados a um mesmo destino, que é divino, nós afirmamos que o Espírito Santo oferece a todos a possibilidade de serem feitos participantes, de uma forma conhecida por Deus, do mistério pascal" (*ibid.*, p. 924). Veja capítulo 1, p. 15. Esse universalismo parece ser mais salvífico do que cósmico. O documento citado afirma a cristologia ortodoxa e apresenta em notas de rodapé a formulação do Concílio da Calcedônia sobre as naturezas divina e humana de Cristo: seção 2, nota 22 (*ibid.*, p. 923).

[33] *Redemptor Hominis* (Londres: Catholic Truth Society, 1979), parágrafo 14. Veja citação em John Hick, "The Non-Absoluteness of Christianity", em John Hick e Paul Knitter, orgs., *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987; Londres: SCM Press, 1988), p. 21.

[34] Vaticano II, *The Dogmatic Constitution on the Church*, seções 3, 10, 11 (Flannery, org., *op. cit.*, pp. 351, 361s). Observe a *Instruction on the Worship of the Eucharistic Mystery*, da Congregação dos Ritos Sagrados, 25 de maio de 1967: "Portanto a eucaristia, a Ceia do Senhor, é ao mesmo tempo e inseparavelmente: um sacrifício no qual o sacrifício da cruz é perpetuado; um memorial da morte e ressurreição do Senhor... um banquete sagrado... (Flannery, org., *ibid.*, p. 102). E novamente: "Pois nela Cristo perpetua de uma forma isenta de sangue o sacrifício oferecido na cruz" (*ibid.*, p. 103).

[35] Vaticano II, *On the Church*, seção 1 (Flannery, org., *ibid.*, p. 350).

[36] Dulles cita J. A. Möhler, que chamou a Igreja de "encarnação permanente do Filho de Deus, perpétua manifestação de si mesmo, perpetuamente renovada e eternamente jovem" (*Symbolism* [Nova York: E. Dunigan, 1844], p. 333). Dulles, *op. cit.*, p. 44.

[37] Subilia, *op. cit.*, cita Congar, Journet, Thils, Schlier e outros para mostrar a insistência católica romana sobre a "presença contínua da eternidade no tempo", afirmando a "presença ininterrupta de Cristo no espaço e no tempo" como constituindo o "mistério da catolicidade". Subilia acrescenta: Então não há qualquer ruptura, há continuidade entre Cristo e a Igreja" (p. 177).

[38] Dulles, *op. cit.*, p. 44.

[39] *Ibid.*, cap. 3.

[40] *Ibid.*, p. 50. Os reformadores apelaram ao ensino do apóstolo Paulo, que reconheceu sua justiça legalista como esterco: "Sim, deveras considero tudo como perda, por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; por amor do qual perdi todas as coisas e as considero como refugo, para conseguir Cristo e ser achado nele, não tendo justiça própria, que procede de lei, senão a que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé" (Fp 3.8,9).

[41] Agostinho lutou em duas frentes. Ele rejeitou o maniqueísmo, ao qual ele mesmo já tinha sido atraído, e ensinou que o mal não tinha sido criado pelo Deus do Antigo Testamento, mas surgiu em decorrência da livre escolha da vontade da criatura. Quando Pelágio, que negava o pecado original, citou Agostinho para afirmar sua doutrina da livre vontade, Agostinho replicou (em suas "Retratações") citando passagens que Pelágio tinha ignorado, tais como: Já que o homem não pode se levantar por sua própria vontade, devemos confiar com fé firme na mão direita de Deus, Jesus Cristo, nosso Senhor, que se estende até nós", e "quando falamos da vontade que é livre para fazer o que quer, nós falamos da vontade com a qual o homem foi feito" (*Sobre a Livre Escolha da Vontade*, trad. A. S. Benjamin e L. H. Hackstaff [Indianápolis: Bobbs-Merril, 1964], pp. 156, 157s).

[42] Paul Minear, org., *Faith and Other Findings* (Mineápolis: Augsburg, 1963), Relatório da Comissão Teológica sobre Cristo e a Igreja (North American Section), p. 10.

[43] *Ibid.*, pp. 12, 13.

[44] *Dogmatic Constitution on the Church*, I.8, em Flannery, org., *op. cit.*, p. 357.

[45] Cross e Livingstone, orgs., *op. cit.*, p. 393. David Kingdon me fez lembrar a recusa de William Carey e de seus companheiros de Serampore em se comprometer com uma casta, observando o batismo de Krishna Pal em Timoth George, *Faithful Witness: The Life and Mission of William Carey* (Birmingham, AL: New Hope Press, 1991; Leicester: InterVarsity Press, 1992), p. 131.

Capítulo 8

[1] Por exemplo, veja Calvino, *Institutas*, IV.2.3.

[2] *Institutas*, IV.2.1.

[3] *Ibid.*

[4] *Institutas*, IV.2.3.

[5] Roberto M. Unger, *Knowledge and Politics* (Nova York: Free Press, 1975).

[6] *KPBS On Air Magazine*, 23.6, abril, 1992, p. 27.

[7] Veja a clara exposição dessa mudança em Edward A. Dowey, Jr., *A Commentary on the Confession of 1967 and an Introduction to the "Book of Confessions"* (Filadélfia: Westminster Press, 1968), capítulos 7 e 10.

[8] Veja, capítulo 1, nota 36. Em um caso originado pela rejeição de Mansfiels Kasemann no Presbitério da Capital Nacional da União, a Comissão Judicial da Assembléia forçou a mudança que tinha acontecido com a nova forma de subscrição, que adotou o *Livro de Confissões* e a Confissão de 1967. Um candidato ao ministério da igreja não pode mais ser julgado pela subscrição a uma afirmação confessional, mas somente por sua boa vontade em ser instruído e guiado pelas Confissões da igreja. Nenhuma crença doutrinária (nem mesmo, aparentemente, na divindade de Cristo) é necessária em si mesma (*193ª General Assembly, The United Presbyterian Church, 1981*, parte I, *Journal*, p. 115). A mudança decisiva quanto à autoridade da Escritura foi explicada na "United Presbyterian Report on Biblical Authority and Interpretation": veja *The Presbyterian Outlook*, 164.22, maio de 1982, pp. 6-8.

[9] Os conservadores conseguiram algumas concessões. A frase "Palavra de Deus escrita" foi usada para designar a Escritura, mas, como Edward Dowey salienta, essa frase, no contexto em que foi usada, não pode significar o que significa na Confissão de Fé de Westminster (Dowey, *op. cit.*, pp. 101, 103).

[10] Citado em Hans Küng, *The Church* (Nova York: Sheed & Ward, 1968; Londres: Search Press, 1969), p. 37. Küng diz que nenhum católico romano que creia na Igreja real faria uma afirmação tão patética hoje.

[11] Como ilustrado na desastrosa decisão "Bay of Pigs" tomada pelo gabinete de J.F. Kennedy. Veja Irvine L. Janis, *Victims of Groupthink* (Boston: Houghton Mifflin, 1972).

[12] O Vaticano II reconheceu o direito de grupos locais serem chamados de igrejas, como acontece no Novo Testamento, porque a Igreja de Cristo está presente nelas "se elas estiverem unidas aos seus pastores". A última cláusula é importante, pois a Igreja "deriva sua vida" da eucaristia que o bispo "oferece ou assegura que será oferecida", já que ele é investido com o pleno sacramento das Santas Ordens como o "administrador da graça do sacerdócio supremo" (*Dogmatic Constitution on the Church,* II.26, em Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 381).

[13] *Kat' oikon* é a frase usada em Romanos 16.5, 1 Coríntios 16.19, Colossenses 4.15 e Filemom 2, e tem seu significado em Atos 20.20, provavelmente também no plural em Atos 8.3, onde Saulo presumivelmente capturava suas vítimas em grupos que se reuniam em igrejas nos lares, ou em casas onde os grupos se reuniam.

[14] L. Praamsma, em G. C. Berkouwer e G. Toornvliet, orgs., *Het Dogma der Kerk* (Groningen: Jan Haan, 1949), p. 488.

[15] "Decree on the Apostolate of Lay People", em Flannery, org., *op. cit.*, pp. 766-798. *Cf.* Avery Dulles, *The Resilient Church: The Necessity and Limits of Adaptation* (Garden City, NY: Doubleday & Co., 1977), p. 13.

[16] *Decree on the Apostolate of Lay People,* III.10, em Flannery, *org., op. cit.*, p. 777. O apostolado dos leigos é exposto também em *Dogmatic Constitution on the Church,* cap. IV, em *ibid.*, pp. 388-402. Incluído no chamado dos leigos está o privilégio de "desfrutar de seu [de Cristo] ofício sacerdotal para oferecer culto espiritual para a glória do Pai e para a salvação dos homens". Também é dito que Cristo cumpre seu ofício profético através dos leigos. Ele "os estabelece como testemunhas e os capacita com a apreciação da fé" (*sensus fidei*) e com a graça da Palavra (*cf.* At 2.17,18; Ap 19.10) de forma que o poder do evangelho possa brilhar diariamente na família e na vida social". O poder do reino de Cristo também encontra expressão quando os leigos trabalham em suas atividades seculares como quem não pertence ao mundo.

[17] *Constitution on the Church,* II.26, em *ibid.*, p. 381.

[18] *Constitution on the Church,* III, "The Church is Hierarchical", seção 22, em *ibid.*, p. 375.

Capítulo 9

[1] "A qualidade do culto de Israel é inevitavelmente condicionada pelo objeto de culto, o soberano Senhor do céu e da terra, justo e gracioso em todos os seus caminhos, que é Santo nas maiores profundezas de seu ser" (A. S. Herbert, *Worship in Ancient Israel* [Londres: Lutterworth Press, 1959], p. 9).

[2] Confissão de Fé de Westminster, XX.2.

[3] *Ibid.*, XXI.1.

[4] J. I. Packer, "The Puritan Approach to Worship", em *Diversity in Unity* (documentos lidos na Puritan and Reformed Conference, dezembro de 1963), pp. 4,5. Sobre essa seção, veja D. A. Carson, org., *Worship: Adoration and Action* (Carlisle: Paternoster Press; Grand Rapids: Baker Book House, 1993).

[5] João Calvino, *Tracts and Treatises on the Doctrine and Worship of the Church,* vol. 2 (Edimburgo: Calvin Translation Society, 1849; reimpressão, Grand Rapids: Eerdmans, 1958), p. 118, *cf.* p. 122. Veja também o artigo 32 da Confissão Belga.

[6] *Institutas,* IV.10.8 (org. J. T. McNeill, trad. F. L. Battles [Filadélfia: Westminster; Londres: SCM Press, 1961], vol. 2, p. 1187).

[7] *Institutas,* IV.10.27.

[8] Veja, capítulo 3, pp. 41ss.

[9] Confissão de Fé de Westminster, 1.6.

[10] Harry S. Stout, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

[11] Sem indicação escriturística, qualquer prática de Israel é nula de valor normativo. A questão é como essa indicação pode ser inferida do livro de Salmos.

[12] *Constitution on the Sacred Liturgy,* seção 28, em Flannery, org., *op. cit.,* p. 11.

[13] *Third Instruction on the Correct Implementation of the Constitution on the Sacred Liturgy* (5 de setembro de 1970) 3g, em *ibid.,* p. 215. *Cf. Parish Mass Book and Hymnal* (Nova York: Catholic Book Publishing, 1965), p. 282.

[14] Veja William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms* (Londres: Oxford University Press, 1949), pp. 73-80.

[15] Veja a citação da carta de um jovem estudante francês, *ibid.,* p. 98.

[16] Atos 2.1,15; 3.1; 10.3,9,30. Veja *ibid.,* pp. 163-170.

[17] David Bryant, *Concerts of Prayer* (Ventura, CA: Regal Books, 1988).

[18] Por exemplo, pelo Professor John Frame, notas de aula sobre o culto no Westminster Theological Seminary, Escondido, Califórnia.

[19] Em Romanos 15.8, a NIV traduz "um servo dos judeus" e não, de forma mais literal, "um servo (ou ministro) da circuncisão". O genitivo deve ser entendido como subjetivo: Jesus é feito ministro que é da circuncisão, por causa da verdade de Deus. Jesus serviu o chamado da circuncisão e, portanto, cumpriu as promessas feitas acerca da circuncisão, isto é, as promessas que diziam que ele dirigiria os louvores dos gentios.

Capítulo 10

[1] Roland de Vaux, *Ancient Israel,* vol. 1, *Social Institutions* (Nova York: McGraw-Hill Book Co., 1961), p. 49.

[2] Esse foi o enredo da série de TV *Millennium,* levada ao ar nos canais de TV aberta dos Estados Unidos em 1992.

[3] A tradução da NIV em Efésios 4.12 expressa um consenso geral que a coloca em melhor posição em relação à ASV, "para o aperfeiçoamento dos santos, para a obra de ministração". A tradução da ASV faz a obra de ministração, mencionada em 4.12, ser a obra dos apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres. Com qualquer uma dessas traduções, o ministério de ensino de cada crente é reconhecido em 4.16.

[4] C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (Londres: Oxford University Press, 1943).

[5] Para essa explicação do texto, veja Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon,* Word Biblical Commentary 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), pp. 79-82.

[6] W. Michaelis, art. *"mimeomai", TDNT* IV, pp. 666-673.

[7] Para uma advertência contra um exemplo menos bizarro dessa tendência, veja Richard N. Ostling, "Keepers on the Flock": "O Movimento de Boston mostra a efetividade de cada membro devoto da igreja fazer um esforço evangelístico – tanto quanto os perigos de se identificar os ditames do homem com a vontade de Deus" (*Time,* 18 de maio de 1992, p. 62).

[8] John Leo, "The Seven Video Sins", *US News and World Report* 115.8, 23 de agosto de 1993, p. 19.

[9] Resolução B-60 da convenção do NEA, Nova Orleans, julho de 1994, como registrado no *The Phyllis Schaffly Report* 28.2, setembro de 1994, p. 2.

Capítulo 11

[1] A Conferência Missionária Mundial, em Edimburgo, 1910, desenbocou tanto no Conselho Missionário Internacional (1921) quanto, através do bispo Charles Brent, na conferência Mundial de Fé e Ordem (Lausanne, 1972). O Conselho Missionário Internacional se uniu ao conselho Mundial de Igrejas em sua terceira assembléia, em Nova Deli, 1961.

[2] Hendrick Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (Grand Rapids: Kregel/ International Missionary Council, 1956).

[3] Veja *The Church for Others and the Church for the World: A Quest for Structures for Missionary Congregations* (Genebra: WCC, 1967), p. 18: "Nós podemos dizer que a Igreja só deve se separar para se preparar para o engajamento no trabalho, isto é, a Igreja existe para o mundo... essa eleição não é para um privilégio, mas para o engajamento no serviço. A Igreja vive para que o mundo possa conhecer seu verdadeiro ser". Veja também Thomas Wieser, org., *Planning for Mission* (Nova York: The US Conference for the WCC, 1966).

[4] Richard Shaull escreve: "O Deus que está derrubando velhas estruturas para criar condições para uma existência mais humana está, ele mesmo, no meio da luta... Nesse contexto, o cristão é chamado para se envolver plenamente em uma revelação quando ela se desenvolve... De dentro dessa luta nós descobrimos que não damos testemunho em uma revolução preservando nossa pureza alinhada a certos princípios morais, mas pela liberdade de ser *para o homem* em cada momento". "Revolutionary Change in Theological Perspective", em John C. Bennett, org., *Christian Social Ethics in a Changing World* (Nova York: Association Press; Londres: SCM Press, 1966), p. 33.

[5] Gustavo Gutiérrez, "Freedom and Salvation: A Political Problem", em *Liberation and Change* (Atlanta: John Knox Press, 1977), p. 86.

[6] G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; SCM Press, 1974).

[7] Harvie Conn resumiu as formas pelas quais essa abordagem se afastou do ensino bíblico: a práxis foi colocada acima da verdade revelada; as obras foram acrescentadas à graça. A escatologia é humanista; o "pobre" é visto somente no sentido socioeconômico; o pecado é visto como corporativo na exclusão pessoal; essa abordagem é comprometida com o Marxismo. Veja "Theologies of Liberation: Toward a Common View", em *Tensions in Contemporary Theology,* org. Stanley Gundry e Alan Johnson (Chicago: Moody Press, 1976), p. 413.

[8] "Report of the Report Committee", *Ecumenical Review* 43.2, abril de 1991, IV:85, p. 274, *cf.* II:39, p. 268.

[9] *Ibid.,* IV:97.

[10] *Ibid.,* II:41.

[11] Robin Boyd cita no relatório a afirmação de que "nenhum espírito é do Espírito Santo" e que o Espírito deve ser o Espírito de Cristo (IV:39). Ele extrai conforto da apresentação feita pelo Professor Chung, da Coréia, que incluiu a invocação dos espíritos dos mortos que tinham sido vítimas de violência, e seu uso dos termos do espiritismo coreano, "Han" e "Kwan In", como termos para o Espírito. "Vem, Espírito Santo, e nós realmente queremos dizer 'vem'", em *Ecumenical Review,* 43.2, p. 181.

[12] "Report" III:71.

[13] *Ibid.,* I.16 (itálico acrescentado). O verbo *'âḇaḏ* pode significar "servir", inclusive servir ao Senhor em adoração. Ele também significa "trabalhar", e é usado aqui como em todas as suas demais ocorrências em Gênesis como "trabalhar" ou "cultivar" o solo (Gn 2.5; 3.23; 4.2,12).

[14] *Ibid.,* I:21.

[15] *Ibid.,* III:75.

[16] *Ibid.,* IV:92.

[17] *Ibid.,* I:22, 23.

[18] *Ibid.,* III:78.

Capítulo 12

[1] R. Daniel Shaw, *Transculturation: The Cultural Factor in Translation and Other Communication Tasks* (Pasadena, CA: William Carey Press, 1988), p. 67.

[2] H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (Nova York: Harper & Row, 1951; Torchbook org., 1956). Veja também Charles H. Kraft, *Christianity in Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984).

[3] Don Richardson, *Eternity in their Hearts* (Ventura, CA: Regal Books, 1981).

[4] Niebuhr, *op. cit.,* pp. 85ss.

[5] O termo "pansófico", etimologicamente, significa "conhecimento do todo" (do grego *pan* – todo; *sofê* – conhecimento). Os aderentes das teorias pansóficas são chamados de "pansofistas" (N. do T.).

[6] Peter Jones, *The Gnostic Empire Strikes Back: An Old Heresy for the New Age* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992).

[7] Bengt G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa* (Londres: Lutterworth Press, 1948); *Zulu Zion and Some Swazi Zionists* (Londres: Oxford University Press, 1976).

[8] Sobre a controvérsia dos "ritos chineses", veja Kenneth Scott Latourette, *A History of Missions in China* (Nova York: Macmillan, 1932), pp. 131-155; Louis J. Gallagher, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci 1583-1610* (Nova York: Random House, 1953), pp. 93-105; Robert C. Jenkins, *The Jesuits in China and the Legation of Cardinal de Tournon* (Londres, 1984), pp. 59-74; Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China* (Berkeley: University of California Press, 1942).

[9] Lutero, *Works,* IV, pp. 265s, citado em Niebuhr, *op. cit.*, pp. 171,s.

[10] Niebuhr, *op. cit.*, pp. 173ss.

[11] Niebuhr faz um registro sucinto da posição de Agostinho sobre esse assunto, mas falta nesse registro a espera de Agostinho pelo reino escatológico no qual os eleitos herdarão a vida eterna, em vez de receberem um reino terreno de salvação universal, ao qual ele podia facilmente ter acomodado o ensino bíblico, como Niebuhr vê (*ibid., pp. 215s.).*

[12] *Ibid.*, p. 215.

[13] Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic* (Filadélfia: Westminster Press, 1969), p. 16.

[14] *Cf.* Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1955).

[15] O fundamento da ética não pode ser meramente formal, mas deve ser teísta. Veja David. W. Clowney, *Virtues and Divine Commands: An Essay In Ethics and the Philosofy of Religion* (Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1986).

[16] Niebuhr, "At the edges of the radical movement the Manichean heresy is always developing" (*op. cit.*, p. 81).

[17] *Institutas,* II.3.3.

[18] *Ibid.*, I.17.7.

[19] *Ibid.*, II.3.3, 4.

[20] *Ibid.*, II.3.4.

[21] Veja Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Nova York: New American Library, 1946).

[22] Richardson, *op. cit.*, p. 103, Veja *idem, Peace Child* (Ventura, CA: Regal Books, 1974).

[23] J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions* (Filadélfia: Presbyterian & Reformed, 1960), p. 253.

[24] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nova York: Seabury Press, 1975), pp. 388ss.

[25] Bruce J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove, IL: InterVarisity Press; Exeter: Paternoster Press, 1979), p. 54.

[26] Stephen Neill, "Religion and Culture", em Robert Coote e John Stott, orgs., *Gospel and Culture* (Pasadena, CA: William Carey Library, 1979).

[27] Stephen Neill, *A History of Christian Missions* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1964), p. 75.

Capítulo 13

[1] Robert Payne, *The Dream and the Tomb: A History of the Crusades* (Nova York: Stein & Day, 1985), p. 34.

[2] Veja E. P. Clowney, "The Politics of the Kingdom", *WTJ* 41.2, primavera de 1979, pp. 291-310. Veja também C. E. B. Cranfield, "The Christian's Political Responsibility According to the New Testament", *SJT* 15, 1962, pp. 172-196; Charles W. Colson, *Kingdoms in Conflict* (Nova York: Morrow; Grand Rapids: Zondervan, 1987), pp. 81-94.

[3] Jacques Ellul, *The False Presence of the Kingdom* (Nova York: Seabury Press, 1972), pp. 92s.

[4] T. L. Underwood, "The Inquisition", em J. D. Douglas, org., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), p. 511.

[5] Essa é a posição de Herman Dooyeweerd, *The Christian Idea of the State* (Nutley, NJ: Craig Press, 1978), p. 10.

[6] O partido "anti-revolucionário" liderado por Abraham Kuyper na Holanda foi formado como um partido político cristão. Kuyper defendia o princípio de "esfera de soberania", estabelecendo esferas distintas na vida, nas quais o reino se expressa. Veja seu *Calvinism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931). Por causa da representação política proporcional na Holanda, o poder político era dividido na prática, embora em princípio um partido político pudesse assumir o poder.

[7] Quando os cristãos trabalham juntos em obras de misericórdia ou testemunho, eles o fazem como membros da Igreja (membros em "geral"). Quando eles trabalham juntos para exercer o poder político, eles podem não agir como um grupo especificamente cristão, excluindo os incrédulos. Isso seria, em princípio, o mesmo que estender, pela espada, o reino de Cristo. O uso da espada e do poder político podem promover a justiça e aliviar a opressão, mas esse não é o chamado salvador do reino de Cristo (Jo 18.36).

[8] Citado por Dewi Morgan, *The Church in Transition: Reform in the Church of England* (Londres: Charles Knight, 1970), p. 89.

[9] Canon Selwyn Gummer cita um sacerdote anglicano: "a Igreja da Inglaterra é a única Igreja Livre na Inglaterra", em D. Morgan, org., *They Became Anglicans* (Oxford: Mowbray, 1959), p. 57, citado em Morgan, *op. cit.*, p. 90.

[10] John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Londres: Falcon Books; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975), p. 30.

[11] *Ibid.*, p. 88.

[12] *Ibid.*, pp. 26s. Sobre o debate sobre o evangelismo e a ação social, veja Timothy Chester, *Awakening to a World of Need: The Recovery of Evangelical Social Concern* (Leicester: InterVarsity Press, 1993).

[13] Stott, *op. cit.*, p. 29.

[14] *Ibid.*, p. 30.

[15] *Ibid.*, p. 99.

[16] "A salvação pela fé no Cristo crucificado e ressurreto é moral, não material, uma libertação do pecado, e não dos seus danos, e a razão pela qual Jesus disse "a tua fé te salvou" a ambas as categorias é que suas obras de resgate físico (da enfermidade e da morte) foram sinais intencionais de sua salvação, e foram dessa forma entendidos pela Igreja primitiva" (*ibid.*, p. 87).

[17] *Ibid.*, p. 34.

[18] *Ibid.*, p. 30.

Capítulo 14

[1] Estranhamente, um teólogo tão bíblico quanto Thomas Witherow, depois de descrever o "direito divino" do governo da Igreja, acrescenta que "afirmar esse direito é pouco mais do que dizer sobre a Igreja o que é verdade sobre qualquer sociedade voluntária..." (*The Form of the Christian Temple*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1889, p. 159).

[2] Concílio Vaticano II, *Dogmatic Constitution on the Church*, II.10 (em Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 361).

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, III.22 (in *ibid.*, p. 375).

[5] Para uma apresentação do tema do episcopado, veja Richard Hooher (*c.* 1554-1600), *Treatise on the Laws of Ecclesiastical Polity* (Manchester: Carcanet Press, 1990).

[6] Robert Wuthnow fez um relatório baseado em uma pesquisa feita durante cinco anos relacionando a religião ao uso do dinheiro na América. O panorama revela a mordomia de muitos cristãos comprometidos, mas também mostra que a maior parte das pessoas tem alguma explicação a dar sobre servir a Deus e a *Mamom* (*God and Mammon in America* [Nova York: Free Press, 1994).

[7] Yves Congar, *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*, trad. Donald Attwater (Westminster, MD: Newman Press, 1965).

[8] Essa associação dos apóstolos com os profetas será defendida no capítulo 17.

[9] Günther Bornkamm, *"presbus", TDNT* VI, p. 659, nota 47.

[10] Para essa seção, veja "Biblical Guides for Mercy Ministry in the Presbyterian Church in America", *Minutes of the Fifteenth Assembly of the PCA*, 1987, pp. 506ss. (um relatório de comissão que utilizou um rascunho feito pelo autor).

Capítulo 15

[1] Isso é verdade, embora a maioria das denominações protestantes agora ordene mulheres. A Igreja Episcopal dos Estados Unidos deu esse passo em 1976, e o Sínodo Geral da Igreja da Inglaterra aprovou a ordenação feminina em 1992. Muitos aspectos da medida aprovada pelo Sínodo continuam a ser debatidos. Veja Philip Turner, "Communion, Order, and the Ordination of Women", em *Pro Ecclesia*, vol. 2, número 3, verão de 1993.

[2] Krister Stendah, por exemplo, argumenta que a imagem masculina de Deus se tornou opressiva a muitas mulheres, e, por implicação, também aos homens. Para evitar retratar Deus à nossa própria imagem, Stendah nos aconselha a pensar no Espírito Santo como "isso". "É igualmente verdade dizer que Deus é negro e dizer que ele é branco. Ou igualmente falso. Mediar sobre Deus como Espírito é uma correção indispensável" (*Energy for Life* [Genebra: WCC, 1990], p. 8). Paul Jewett usa pronomes masculinos ou femininos intercambiavelmente para se referir à Divindade: "She who reigns is none other than the Lord our God Almight, Rev. 19.6" (*God, Creation and Revelation: A Neo-Evangelical Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], p. 352). Veja Susanne Heine, *Matriarchs, Goddesses, and Images of God: A Critique of Feminist Theology* (Mineápolis: Augsburg, 1989), p. 28.

[3] Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), pp. 137-140. Jewett argumenta que Paulo era ambivalente sobre a escravidão, e que ele não podia escapar de suas "limitações históricas" ao falar sobre a liderança masculina, como faz em Efésios 5.22-33.

[4] Howard Keir, em *Evangelical Quarterly* LV, janeiro de 1983, p. 33, sugere que 1 Coríntios 11.13-17 não é um texto paulino. Gordon D. Fee argumenta que 1Co 14.34,35 é uma glosa posterior (*The First Epistle to the Corinthians* [Grand Rapids: Eerdmans, 1987]). Veja Donald A. Carson, "'Silent in the Churches': On the Role of Women in 1 Corinthians 14.33b-36", em John Piper e Wayne Grudem, orgs., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1991).

[5] Craig Keener alega que Paulo usou argumentos que ele sentia que seriam persuasivos aos seus leitores, e que nós não sabemos o que ele escreveria hoje; além disso, alega que o próprio Paulo não podia ter imaginado uma cultura tão diferente da sua quanto a nossa (*Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* [Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1992], pp. 21s., 134).

[6] Veja, em adição aos comentários, o livro de Keener, já mencionado, e Stephen B. Clarck, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor, MI: Servant Books, 1980); Mary J. Evans, *Woman in the Bible* (Exeter: Paternoster Press, 1983); Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Londres: SPCK, 1987); James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective: A Study in Role Relationships and Authority* (Leicester: InterVarsity Press, 1981); George W. Knight III, *The New Testament Teaching on the Role Relationship of Men and Women* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977); Alvera Mickelsen, org., *Women, Authority and the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986); Piper and Grudem, orgs., *op. cit.*

[7] O uso que Paulo faz da metáfora "cabeça" nessa passagem é iluminado pelo texto de Efésios 1.22: "E pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à Igreja", e Colossenses 2.10: "Ele é o cabeça de todo principado e potestade". Paulo diz que a Igreja está sujeita a Cristo, que é sua cabeça (Ef 5.23,24). Veja Wayne Grudem, "The Meaning of *Kephalē* ("Head"): A Response to Recent Studies", em Piper and Grudem, orgs., *op. cit.*, pp. 425-468.

[8] John M. Frame, "Men and Women in the Image of God", em Piper and Grudem, orgs., *op. cit.*, pp. 225-232. Observe a refutação da visão de Barth, e também a defesa do sentido no qual tanto individual quanto corporativamente a imagem divina é aparente nos seres humanos.

[9] Como Keener supõe, "*nada* nessa passagem sugere a subordinação da esposa" (*op. cit.*, p. 47).

[10] Richard Oster, "When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of '1 Corinthians 11.4", *New Testament Studies* 44, 1988, pp. 481-505.

[11] A descrição que Keener faz da multiplicação dos argumentos de Paulo indica, segundo creio, o aspecto culturalmente variável de cobrir a cabeça, a que Paulo está se referindo (pp. 22-31). Keener, contudo, falha em reconhecer a distinção entre a prática *pela* qual Paulo está argumentando e o princípio *a partir do qual* ele está argumentando (estabelecido na criação). Paulo aplica o princípio à situação de Corinto. Nossa situação é diferente, mas nós também devemos seguir o mesmo princípio.

Keener objeta à tradução "a mulher deve ter um sinal de autoridade sobre sua cabeça" (11.10, NIV), alegando que não há as palavras "sinal de" em grego. Ele explica o significado de "a mulher tem autoridade sobre sua própria cabeça" como "a mulher tem direito de escolher o que quer usar" (pp. 21, 38). Ele vê Paulo como pedindo que as mulheres renunciem ao seu direito por causa de outras pessoas. Embora seja verdade que Paulo tenha falado sobre renúncia ao direito (1Co 8 – 10), não há referência a esse assunto aqui. Uma tradução adequada ao contexto é oferecida por Plummer: "a mulher deve ter controle sobre sua cabeça", *i. e.*, cobrindo-a (A. Robertson e A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St.Paul to the Corinthians* [Edimburgo: T. & T. Clark, 1914], p. 232). Plummer cita a mesma expressão grega com esse sentido em Apocalipse 11.6; 14.18; 20.6.

[12] Raymond C. Ortlund, Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1 – 3", em Piper e Grudem, orgs, *op. cit.*, p. 108.

[13] "Enquanto nós não podemos ter certeza disso, há uma boa razão para pensar que o problema em ambas as situações [em Éfeso e em Corinto] estava arraigado em uma falsa crença de que os cristãos já estavam na plena forma do reino de Deus e que eles tinham sido espiritualmente "tirados do mundo", de forma que aspectos dessa criação, como o sexo, a comida e as distinções entre homem e mulher não eram mais relevantes para eles" (Douglas Moo, "What Does It Mean Not to Teach or Have Autority over Men? 1 Timothy 2.11-15", em Piper e Grudem, orgs., *op. cit.*, p. 181). Veja a literatura citada, *ibid.*, p. 497, nota 18. Veja David M. Scholer, "1Timothy 2.9-15 and the Place of Woman in the Church's Ministry", em Mickelsen, org., *op. cit.*, p. 1981s.

[14] Veja S. Lewis Johnson, Jr., "Role Distinctions in the Church: Galatians 3.28", em Piper e Grudem, orgs., *op. cit.*, pp. 154-156.

[15] Jewett, *op. cit.*, p. 142.

[16] Para um breve, mas claro desenvolvimento desse ponto, veja Vern S. Poythress, "The Church as Family: Why Male Leadership in the Family Requires Male Leadership in the Church", em Piper e Grudem, orgs., *op. cit.*, pp. 233-247.

[17] Veja o sumário em Poythress, "The Church as Family", *ibid.*, pp. 233s.

[18] Keener, *op. cit.*, pp. 186s. Seu argumento pela sujeição dos pais aos filhos requer várias distinções entre esse relacionamento e os outros dois, mas essa exceção mostra que "sujeitai-vos uns aos outros" não pode, *como uma expressão*, exigir uma mutualidade absoluta de submissão sem considerar o relacionamento.

[19] *Ibid.*, p. 170.

[20] *Ibid.*, p. 168.

[21] Veja minha exposição de 1 Pedro 3.1-7 em *The Message of Peter,* The Bible Speaks Today series (Leicester: InterVarsity Press; Downers Grove: InterVarsity Press, 1988), pp. 126-135.

[22] Peter O' Brien, *Colossians, Philemon,* Word Biblical Commentary, 44 (Waco, TX: Word Books, 1982), p. 296-299.

[23] Esse é o ponto de Keener, *op. cit.*, p. 206.

[24] Douglas Moo argumenta que "homem' (*andros*) é o objeto de "ensino" e também de "ter autoridade", e não de "dominar" ("What Does it Mean Not to Teach or Have Autority over Men? 1 Timothy 2.11-15", em Piper e Grudem, orgs., *op. cit.*, pp.186s.). Veja a literatura citada, *ibid.*, p. 497, nota 18.

[25] Veja toda a abordagem desse texto por Donald. A. Carson, "'Silent in the Churches': On the Role of Women in 1 Corinthians 14.33b-36", em Piper e Grudem, orgs., *op. cit.*, pp. 140-153, especialmente a bibliografia, na página 489, nota 42.

[26] Isso está em desacordo com a tese de Wayne Grudem, mencionada em *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* e defendida em *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway Books; Eastbourne: Kingsway, 1988). Para uma discussão dessa questão, veja o capítulo 17.

[27] A frase de Paulo é que eles foram "notáveis entre os apóstolos". James D. G. Dunn explica: "Isto é, eles pertenciam mais provavelmente ao fechado grupo de apóstolos nomeado diretamente pelo Cristo ressurreto em um período limitado após sua ressurreição..." (*Romans 9-16,* Word Biblical Commentary 38b [Dallas: Word Books, 1988], p. 895). Dunn baseia essa afirmação sobre sua interpretação de 1 Coríntios 15.7, em que ele afirma que os "apóstolos" desse versículo não são os mesmos "apóstolos" do verso 5. Ele então afirma que esses apóstolos são o fundamento da Igreja em Efésios 2.20, de forma que seu "mais provavelmente" fortalece a afirmação conclusiva: "Nós podemos firmemente concluir, contudo, que um dos apóstolos do fundamento era uma mulher e uma esposa". A conclusão de que Júnia é "notável" entre os apóstolos que são o fundamento da Igreja seria rejeitada por diferentes análises do ensino do Novo Testamento sobre o apostolado. A classe de "apóstolos" como missionários também é reconhecida por Dunn, e se encaixa muito melhor com outras equipes de "colaboradores" nomeadas por Paulo.

[28] Essa posição foi assumida pelo relatório final de um Comitê para Estudo do Papel das Mulheres no Ofício da Igreja, apresentado em 1988 à Assembléia Geral da Igreja Presbiteriana Ortodoxa dos Estados Unidos. Um exame cuidadoso dessa questão é feito por Robert. B. Strimple em um relatório minoritário dissidente, *Minutes of Fifty-Fifth General Assembly* (Filadélfia: OPC, 1988), pp. 356-373. Eu estou em dívida com a exposição do Dr. Strimple.

[29] C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1986), vol. 2, p. 781.

[30] A palavra *kai,* "também", é apoiada por P^{46}, B e C*.

[31] Cranfield, *op. cit.*, vol. 2, pp. 626s.

[32] João Calvino, *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians,* trad. Ross MacKenzie (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), pp. 320s. (sobre Rm 16.1).

[33] Os sete escolhidos para garantir o atendimento igualitário às viúvas gregas (At 6.1-6) eram todos homens, mas essa parece ser a primeira diferenciação de um ofício além dos apóstolos. Os homens eram presbíteros e evangelistas que supervisionavam o ministério diaconal, e não diáconos em distinção aos presbíteros/bispos.

Capítulo 16

[1] David Barrett, "Statistics, Global", em Stanley M. Burgess e Gary B. McGee, orgs., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), p. 816 (daqui em diante citado como *DPCM*). Barrett projetou 562,5 milhões de membros no ano 2000, correspondendo a 28,6% dos membros de Igrejas cristãs (p. 813). A dificuldade de se alcançar até mesmo algo perto disso é ilustrada por duas pesquisas de opinião feitas pelo Instituto Gallup nos anos 80. Uma apontou que 19% dos americanos adultos se identificam como pentecostais-carismáticos (29 milhões de adultos). Outra pesquisa inquiriu sobre a participação ou o envolvimento no movimento carismático, e obteve a resposta positiva de 3% ou 5,8 milhões de adultos. Esse último quadro está de acordo com o panorama anterior, que mostra que 4% deles tinham falado em línguas.

[2] C. Peter Wagner, "Church Growth", em *DPCM*, p. 192.

[3] Veja Wagner, "Third Wave", em *DPCM,* pp. 843 s., e seu artigo sobre "Church Growth". Para uma avaliação crítica, veja John F. MacArthur, Jr., *Charismatic Chaos* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), pp. 128s. Para artigos panorâmicos, veja *DPCM,* incluindo G. Wacker, "Bibliography and Historiography of Pentecostalism (US)". Veja também Robert Clouse, "Pentecostal Churches", e Watson E. Mills, "Glossolalia", em J. D. Douglas, org., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids: Zondervan, 1974), e J. W. Ward, "Pentecostal Theology" em S. B. Ferguson e David F. Wright, orgs., *New Dictionary of Theology* (Leicester: InterVarsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988).

[4] C. Peter Wagner, "Third Wave", em *DPCM*, p. 844. Antes de Wagner, David Watson assumiu a mesma posição. Ele vividamente descreve sua própria experiência de enchimento do Espírito em

sua vida, e sua luta para avaliar a descrição feita por Martyn LLoyd-Jones do "batismo do Espírito" em contraste com o ensino de John Stott de que o batismo do Espírito se refere à iniciação cristã. Veja David Watson, *You Are My God* (Londres: Hodder & Stoughton, 1986), pp. 56-61.

[5] Veja John R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* (Leicester: InterVarsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1975); Anthony A. Hoekema, *Holy Spirit Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans; Exeter: Paternoster Press, 1972); James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (Londres: SCM Press, 1970).

[6] Stott, *op. cit.*, p. 25.

[7] A expressão costumeiramente usada por Lucas seria que eles creram *em* Jesus Cristo ou *no* evangelho, afirmando o compromisso de fé. Veja Dunn, *op. cit.*, p. 65. A explicação de Dunn também é aceita por Hoekema, *op. cit.*, pp. 34-37.

[8] Dunn, *op. cit.*, pp. 83-89.

[9] *Ibid.*, p. 85.

[10] Peter R. Jones, "1 Corinthians 15.8: Paul the Last Apostle", *Tyndale Bulletin* 36, 1985, pp. 3-34.

[11] Jack Deere argumenta que os "sinais, maravilhas e milagres" nessa passagem não autenticam o apostolado de Paulo. Ele diz, corretamente, que Paulo não coloca "sinais, maravilhas e milagres" no caso nominativo, em aposição a "sinais apostólicos", para dar o significado de "sinais apostólicos... (isto é) sinais, maravilhas e milagres" (*Surprised by the Power of the Spirit* [Grand Rapids: Zondervan, 1993; Eastbourne: Kingsway, 1994, p. 104).

Paulo não equipara os sinais apostólicos com os sinais e maravilhas porque seus sinais apostólicos eram mais abrangentes. Os próprios cristãos de Corinto, como fruto de seu ministério, eram selos de seu apostolado (1Co 9.1-10). O ministério de Paulo, exercido com "toda a ciência", mostrou a integridade de sua reivindicação do apostolado. Mas como Philip Hughes salienta, a realização de "sinais, maravilhas e milagres", considerada em conjunto, "constitui um dos sinais de um apóstolo" (*Paul's Second Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament [Grand Rapids: Eerdmans, 1962], pp. 457s.

O caso dativo de sinais e maravilhas expressa o modo pelo qual os sinais apostólicos eram feitos entre os coríntios. O mesmo uso do dativo aparece em Romanos 15.18,19, em que Paulo descreve seu ministério apostólico como "pelo poder de sinais e milagres através do poder do Espírito" (veja também 2Ts 2.9).

Os sinais e maravilhas deram credibilidade aos apóstolos, assim como deram credibilidade ao seu Senhor (At 2.22,43). Eles confirmaram aqueles que tinham ouvido as palavras do Senhor e testemunhavam de sua salvação (Hb 2.3,4). Dizer, como Deere faz, que a Palavra de Deus não precisava de confirmação miraculosa (p. 106) é tão sem sentido quanto dizer que as palavras de Jesus não precisavam de confirmação miraculosa. Aprouve a Deus autenticar o testemunho fundacional dos apóstolos e dos profetas. Paulo lembra aos coríntios que os dons que eles receberam tinham vindo através de seu ministério – sem dúvida através da imposição de mãos (*cf.* At 8.17; 19.6). Que os dons que Deus concedeu através dos apóstolos eram em si mesmos miraculosos (cura e profecia, por exemplo) não diminui seu papel como autenticadores dos apóstolos, já que eles foram dados através da imposição de suas mãos.

[12] Por exemplo, em Benjamin B. Warfield, *Counterfeit Miracles* (1918; Banner of Truth edition, Londres, 1972), pp. 25s.: "Os milagres não aparecem nas páginas da Escritura à toa, aqui, ali, e em algum outro lugar de forma indiferente, sem uma razão clara. Eles pertencem aos períodos de revelação, e aparecem somente quando Deus está falando ao seu povo através de mensageiros credenciados, declarando seus propósitos graciosos". Para uma exposição da posição de que a realização de milagres não deve ser considerada restrita aos apóstolos e àqueles que estavam associados com eles, veja Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Christian Doctrine* (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids: Zondervan, 1994), pp. 361-368.

[13] Para uma refutação clássica da ligação entre reavivamento e o dom de profecia e outros dons da era apostólica, veja Jonathan Edwards, "The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God", seção III.iii, em *Jonathan Edwards on Revival* (Edimburgo e Carslile, PA: Banner of Truth Trust, 1965), pp. 137-141.

[14] Veja os artigos sobre "Initial Evidence" escritos por B. C. Aker e K. Kendrick em *DPCM*, pp. 455-460.

[15] Kendrick, *DPCM*, p. 459.

[16] "Seria absurdo abordar a história como um registro literal" (Frank W. Beare, "Speaking With Tongues: A Critical Survey of the New Testament Evidence", em Watson E. Mills, org., *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia* [Grand Rapids: Eerdmans, 1986], p. 117).

[17] J. G. Davies mostrou a íntima conexão entre o registro da divisão das línguas em Babel, em Gênesis 11.1-9, e o registro de Pentecostes em Atos. O mesmo vocabulário é usado na Septuaginta de Gênesis 11 e Deuteronômio 32.8 e em Atos 2 ("Pentecost and Glossolalia", *JTS*, nova série 5, 1952, pp. 228-231).

[18] Esse vínculo é estabelecido pelo pressuposto de que Israel teria chegado ao Sinai cinqüenta dias depois da Páscoa e de sua saída do Egito ("no terceiro mês", Êx 19.1).

[19] Veja I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, Tyndale New Testament Commentaries (Leicester: InterVarsity Press; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), p. 68; e veja *Tanhuma* 26c, citado em F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1990), p. 116.

[20] Tem sido levantada a objeção de que os discípulos não teriam sido acusados de embriaguez se eles tivessem falado em línguas conhecidas. Veja Cyril G. Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena* (Cardiff: University of Wales, 1981), e a réplica de D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14* (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), pp. 80ss. Certamente o uso de línguas tão diferentes pelos discípulos no contexto de uma exaltação espiritual pode ter servido para fundamentar uma avaliação cética.

[21] Carson, *op. cit.*, p. 87.

[22] Veja também Deuteronômio 28.49; Isaías 33.19; Jeremias 5.15.

[23] Williams, *op. cit.*

[24] Um exame minucioso é encontrado em William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism* (Nova York: Macmillan; Londres: Collier-Macmillan, 1972).

[25] Vern S. Poythress, "Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contributions and Limitations", em Mills, org., *op. cit.*, pp. 469-489. Veja também Carson, *op. cit.*, pp. 84-87.

[26] L. Carl May, "A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions", em Mills, *op. cit.*, pp. 53-82. May também dá exemplos de xenoglossia, isto é, fala em outras línguas, geralmente desconhecidas pelo falante.

[27] Como Samarin nos faz lembrar. Ele define glossolalia como "concatenação de sílabas, formadas por sons tomados dentre todos aqueles que o falante conhece, mas reunidos mais ou menos desorganizadamente, mas de forma que surja um som semelhante a palavras e a unidades frasais, devido ao ritmo e à melodia realistas, semelhantes ao da linguagem"(*op. cit.*, p.227).

[28] John MacArthur (*op. cit.*, p. 230) argumenta que há uma importante diferença de significado entre a voz média do verbo *pauō* (cessar), afirmado sobre as línguas, e a forma passiva do verbo *katargeō* (abolir), afirmado sobre a profecia e o conhecimento. Ele sugere que é dito que as línguas cessarão por si mesmas, enquanto a profecia e o conhecimento são conduzidos a um fim. Mas o verbo *katargeō* é usado em 1 Coríntios 13.11, em que Paulo diz que, com a maturidade, ele deixa de lado os costumes de criança. O pensamento parece ser o mesmo aplicado à profecia, às línguas e ao conhecimento. MacArthur também considera a profecia e o conhecimento como sendo dons permanentes concedidos à Igreja, em distinção às línguas. Parece mais provável que Paulo esteja se referindo aos três dons em seu sentido reforçado, miraculoso.

[29] A interpretação de "gemidos" do Espírito (Rm 8.26) como se referindo ao dom de línguas, embora seja antiga, não dá adequada atenção ao fato de que Paulo está descrevendo os gemidos do Espírito, e não os nossos gemidos (8.23). Veja C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975, vol. 1, p. 423).

[30] Irineu, *Contra os Hereges*, V.VI.1, citado em Glenn Hinson, "The Significance of Glossolalia in the History of Christianity", em Mills, org., *op. cit.*, pp. 184s.

[31] Henry Bettenson, org., *Documents of the Christin Church* (Londres: Oxford University Press, 1963), p. 77, citado em MacArthur, *op. cit.*, p. 74.

[32] Agostinho, *Sobre o Batismo,* III.xviii.16-21.

[33] Veja Agostinho, Homilia 6 sobre 1 João, seção 10, in Philip Schaff, org., *The Nicene and Post-Nicene Fathers,* First Series (Nova York: Christian Literature Co., 1888), p. 497, citado em MacArthur, *op. cit.,p. 233.* Agostinho está explicando porque o sinal das línguas não deve ser esperado como resultado da imposição de mãos no batismo em seus dias. Ele fala para encorajar os cristãos a não supor que eles não tenham o Espírito porque não receberam o dom de línguas descrito no Novo Testamento. Joseph Bentivegna argumenta que Agostinho ensina a continuação dos dons carismáticos miraculosos, inclusive o de línguas. Ele interpreta mal, contudo, a análise de Agostinho sobre o ensino de Paulo sobre a oração em línguas em 1 Coríntios 14. Agostinho está desenvolvendo a relação do espírito humano com a mente humana, e apoiando sua argumentação nesse texto. Ele não está afirmando a continuação de uma prática que ele diz que cessou. Bentivegna, "The Witness of St. Augustine on the Action of the Holy Spirit in the Church and the Praxis of Charismata in his Times", em Elizabeth A. Livingstone, org., *Studia Patristica* XXII (Leuven: Peeters Press, 1989), pp. 188-201. A citação é de Agostinho, *De Genesi Ad Literam* XII.8 (J. H. Taylor, trad., *St Augustine: The Literal Meaning of Genesis,* vol. 2 [Nova York: Newman Press, 1982], p. 188s.

[34] Veja "Bibliography and Historiography of Pentecostalism (US)", em *DPCM;* veja também os artigos sobre "European Pietist Roots of Pentecostalism", "European Pentecostalism", "Edward Irving", "Charismatic Movement", "Azusa Street Revival", etc.

[35] MacArthur, *op. cit.,* p. 236.

[36] Observe a descrição de Edwards no December 1994 Joint Statement of the British Evangelical Alliance, *Evangelicals Now,* Fevereiro de 1995, p. 3. Veja *Jonathan Edwards on Revival: A Narrative of Surprising Conversions; The Distinguishing Marks of a Work of the Spirit of God; An Account of the Revival of Religion in Northampton 1740-42* (Edimburgo e Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1965).

[37] Edwards, *op. cit.,* p. 91. Citado em Deere, *op. cit.,* p. 96.

[38] Deere, *ibid.,* p. 96.

[39] *Ibid.,* pp. 96s.

[40] *Ibid.,* p. 88.

[41] *Ibid.,* p. 98.

[42] Edwards, *op. cit.,* pp. 123s.

[43] *Ibid.,* p. 125.

[44] *Ibid.,* p. 130.

[45] *Ibid.,* pp. 126,127.

Capítulo 17

[1] As línguas e as profecias são diferenciadas pelo fato de que as línguas são dirigidas a Deus (1Co 14.2,28), e as profecias são dirigidas aos homens. A distinção não é clara, pois os cristãos podem falar com hinos, que são dirigidos a Deus (Ef 5.19). Pedro aplica a promessa de Joel referente a profecias e línguas ao Pentecostes (At 2.17,18).

[2] Wayne A. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Westchester, IL: Crossway Books; Eastbourne: Kingsway, 1988).

[3] Grudem aprova "uma visão cuidadosa e hesitante para a recepção de orientação através da profecia". A função primária da profecia não é orientação ou predição, mas "edificação, encorajamento e conforto" (*ibid.,* p. 248).

[4] Grudem cita a referência de Paulo a Epimênides como um exemplo de seu uso impreciso. Escrevendo a Tito sobre o povo de Creta, Paulo chama Epimênides de "um seu profeta" (Tt 1.12). Mas aplicar o termo ao contexto pagão requer somente que uma analogia exista: que os cretenses, também, pensassem que esses indivíduos fossem inspirados, e que suas palavras tivessem autoridade divina.

[5] Veja John W. Hilber, "Diversity of OT Prophetic Phenomena and NT Prophecy", *WTJ* 56.2, pp. 243-258. Hilber mostra que "o ministério de todos os profetas do Antigo Testamento encontra o critério estabelecido pelo profeta Moisés em Deuteronômio 18.15-22" (p. 244). Ele também defende a continuidade dos profetas do Novo Testamento com as expectativas do Antigo Testamento.

[6] 1Rs 13.20-22; Hilber, *op. cit.,* p. 252.

[7] Grudem, *op. cit.*, p. 39.

[8] *Ibid.*, p. 32.

[9] Hilber, *op. cit.*, p. 244.

[10] George Vandervelde, "The Gift of Prophecy and the Prophetic Church", em *idem*, org., *The Holy Spirit: Renewing and Empowering Presence* (Winfield, BC: Wood Lake Books, 1988), p. 103; *cf.* Abraham J. Heschel, *The Prophets*, vol. 1 (Nova York: Harper & Row, 1955), p. 21, citado em *ibid.*, p. 105.

[11] Grudem reconhece que sua interpretação desses textos de Efésios é crucial para sua posição (*op. cit.*, p. 46).

[12] *Ibid.*, p. 78.

[13] *Ibid.*, p. 79.

[14] *Ibid.*, p. 72.

[15] *Didache* XI.7ss.

[16] Hilber, *op. cit.*, pp. 253, 257.

[17] Grudem corretamente chama a atenção para a partícula *de* em 1 Tessalonicenses 5.21, que, depois de afirmações negativas, pode ser traduzida como "mas" ou "em vez disso". Nós não devemos apagar o Espírito ou desprezar as profecias, em vez disso devemos julgar todas as coisas, e devemos nos abster de toda forma de mal. O contraste, contudo, não é entre desprezar as profecias e julgar as profecias, mas entre, por um lado, apagar o Espírito e desprezar o que o Espírito diz (profecias) e, por outro lado, em vez de rejeitar o Espírito, fazer todas as coisas com a ajuda do Espírito, de forma a abster-se de toda forma de mal.

[18] Hilber mostra que a profecia usa linguagem ordinária, e não precisão pedante, citando a profecia de Aías de que Roboão ficaria com uma tribo (1Rs 11.32,36), o oráculo sobre o destino de Jeroboão, Baasa e Acabe (1Rs 14.11; 16.4; 21.24), e outros exemplos (*op. cit.*, p. 250, nota 31).

[19] A profecia é dada não simplesmente para fornecer informação antecipada, mas para posicionar os eventos preditos no âmbito do propósito de Deus e na continuidade da obra redentiva. Malaquias não é um falso profeta por ter predito a vinda de Elias, embora essa profecia tenha sido cumprida por João Batista (Ml 4.5,6; Mt 11.14). Uma profecia falando sobre João, filho de Zacarias, não teria comunicado o papel de João em seu ministério. Como veremos, há uma racionalidade na profecia de Ágabo, pois ela coloca os sofrimentos de Paulo no mesmo esquema dos sofrimentos de Cristo.

[20] J. A. Alexander, *The Acts of the Apostles* (Filadélfia: Presbyterian Board of Publication, 1857; reimpressão Edimbugo: Banner of Truth Trust, 1980). Essa é "a fórmula equivalente a *assim diz o Senhor* na antiga profecia, e reivindica para as palavras de Ágabo a autoridade divina direta" (p.265s.).

[21] As frases gregas em Atos 21.11 e 28.19 são paralelas. Em cada caso, o verbo usado para "entregar" e a expressão "nas mãos de" são os mesmos, enquanto a expressão "dos gentios" é substituída por Paulo por "aos romanos".

[22] Grudem interpreta as palavras de Paulo aplicando-as à passagem do sistema judicial judaico em Jerusalém para o sistema judicial romano em Cesaréia. Mas se exigirmos de Paulo a mesma exatidão literal que Grudem exige de Ágabo, Paulo também poderia ser acusado de fazer uma interpretação equivocada. Os romanos permitiram que a corte judaica examinasse Paulo, mas sabendo que ele era um cidadão romano, eles nunca o entregariam à autoridade judaica. De fato, foram os romanos que o tiraram de Jerusalém durante a noite para frustrar uma tentativa de assassinato (At 22.30 – 23.35).

[23] O mesmo verbo, *paradidōmi*, é usado em Marcos 10.33; Atos 21.11; 28.17. F. F. Bruce comenta: "O paralelo entre a última viagem do Mestre e a última viagem de Paulo a Jerusalém é claramente estabelecido por Lucas (*cf.* v.11). Assim como seu Senhor, Paulo se recusa a atender os apelos de seus amigos para que evitasse o caminho de dor e sofrimento de Jerusalém e "manifestou no semblante a intrépida resolução de ir a Jerusalém (*cf.* Lc 9.51)". *The Acts of the Apostles: Greek Text with Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1990), p. 442. Ele também observa a frase "faça-se a vontade do Senhor", *cf.* Lucas 22.42 e Atos 21.14.

[24] Grudem, *op. cit.*, p. 36.

[25] *Ibid.*, p. 262: "Gentilmente ensine o povo e o encorage a não dizer 'assim diz o Senhor' quando relatar uma profecia à igreja".

Capítulo 18

[1] Terence Hawkes, *Structuralism and Semiotics* (Berkeley, CA: University of California Press, 1977).

[2] Michael Novak, "Women, Ordenation, and Angels", *First Things* 32, abril de 1993, p. 31.

[3] Calvino define *sacramento* como compreendendo genericamente "todos os símbolos que Deus deu ao homem para garantir e assegurar a verdade de suas promessas" (*Institutas*, IV.xiav.18). Ele explica que esses símbolos podem ser naturais ou miraculosos. Usando essa definição mais ampla, ele inclui o arco-íris entre os sacramentos, tanto quanto a árvore da vida no jardim do Éden. Sob a definição mais estrita, como proposta por Meredith Kline, a árvore da vida seria um sacramento, mas o arco-íris não.

[4] *The Constitution on the Sacred Liturgy* II.61 (Austin Flannery, OP, org., *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents* [Northport, NY: Costello; Dublin: Dominican Publications, 1975], p. 20).

[5] Sobre a relação do número dos sacramentos com a teologia dos sacramentos, veja G. C. Berkouwer, *The Sacraments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), pp. 27-42.

[6] As epístolas pastorais são dirigidas a indivíduos, e Lucas dirigiu seus dois volumes a Teófilo, muito embora tanto ele quanto Paulo tivessem em vista audiências mais amplas. Essas obras não são cartas particulares.

[7] *Institutas*, IV.xiv.14.

[8] *Institutas*, IV.xiv.16.

[9] *Institutas*, IV.xiv.16.

[10] *Institutas*, IV.xiv.17.

[11] Isaías 1.13; 66.3.

[12] *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper nº 11 (Genebra: WCC, 1982), p. 2.

[13] *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper nº 149 (Genebra: WCC, 1990), pp. 144s.

[14] A Confissão de Fé de Westminster fala sobre a "relação espiritual, ou união sacramental, entre o sinal e a coisa significada", de forma que o sacramento pode ser explicado em termos da graça que ele simboliza (XXVII.2). A Confissão dá essa explicação por causa das passagens do Novo Testamento que falam do sinal sacramental em termos daquilo que ele significa (Rm 6.3; 1Pe 3.21). O contexto das passagens da Escritura, contudo, evitam os equívocos de uma forma que a breve formulação credal não consegue fazer. A ênfase sobre a necessidade de fé em Romanos é inquestionável.

[15] H. Denzinger, C. Bannwart, *et al.*, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* (Barcinone: Herder, 1963), pp. 849-851.

[16] Questões mais profundas são levantadas pelo lugar da Igreja em relação aos sacramentos e pela base de *BEM*, que não é somente a Escritura mais a tradição, mas a Escritura como auxiliar da tradição, no contexto da experiência contemporânea.

[17] *The Constitution on the Sacred Liturgy* do Vaticano II fala dos sacramentos como "sacramentos de fé", no sentido de que eles pressupõem a fé, e a alimentam, fortalecem e expressam. É acrescentado que eles "além disso, conferem graça, mas, em adição, o próprio ato de celebrá-los mais efetivamente dispõe o fiel a receber essa graça em seu proveito, para cultuar a Deus devidamente e praticar a caridade" (III.59). Observe o cuidado com o qual a formulação mantém a concessão da graça pelo sacramento, de forma que a graça conferida pode dispor o fiel a recebê-la. A fé ainda não é exigida para a recepção da graça sacramental.

[18] Meredith G. Kline, "Oath and Ordeal Signs", *WTJ* 27.2, maio de 1965, pp. 115-119; veja seu *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975). Kline chamou atenção para sanção de morte no ritual de um juramento pactual nos tratados do século 8º antes de Cristo.

[19] Kline chama atenção para o simbolismo da consagração na linguagem figurativa usada com referência aos frutos e às árvores em Levítico 19.23-25. Nos primeiros três anos, os frutos eram "incircuncisos", e não podiam ser comidos. Depois que o fruto era consagrado ao Senhor no quarto ano, essa consagração servia como uma "circuncisão" da árvore. Os frutos podiam então ser comidos do quinto ano em diante.

[20] Kline, *op. cit.*, p. 119.

[21] Ou talvez contra o próprio Moisés (Êx 4.24).

[22] E. Clowney, *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*, The Bible Speaks Today series (Leicester: InterVarsity Press; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988), pp. 166s.

[23] A circuncisão tinha uma importância comunitária para Israel, macho e fêmea, como o sinal da aliança de Deus com seu povo (Gn 17.11). Ela é, portanto, um sinal de fé (Rm 4.11,12). A circuncisão que foi realizada na geração que entrou na terra prometida é chamada de circuncisão de "toda a nação" (Js 5.8). A futura renovação da aliança é descrita como circuncisão do coração (Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4).

[24] Paulo está mostrando porque não é exigido dos crentes do Novo Testamento que eles se separem dos cônjuges incrédulos, como foi o caso na antiga aliança (*e.g.* Ed 10.10,11; Ne 13.23-27). Sob a antiga aliança, a "pureza" de Israel era profanada pela união sexual com alguém que não participasse da aliança. Sob a nova aliança, porém, Paulo explica, isso não ocorre. No intercurso marital entre o crente e seu cônjuge incrédulo, o crente não é profanado, mas o incrédulo é santificado. O crente, portanto, não é incentivado a se divorciar do incrédulo para evitar a profanação de seu corpo como templo do Espírito Santo. A "santificação" que se tem em vista aqui não é a santificação da salvação, distinção da união sexual (*cf.* 1Co 6.15,16). A importância da passagem para o batismo infantil é que Paulo parte da posição da criança como santa, pertencente ao Senhor, para o fato de que a descrença do cônjuge não faz com que a criança concebida dessa união fique fora da aliança.

[25] Se isso se refere aos seus anjos da guarda ou aos seus próprios espíritos como tendo acesso ao Pai, não está claro. Veja Jean Héring, "Um texte oublié: Mathieu 18.10", em *Aux souces de la Tradition chrétienne*, Mélanges offerts à M. Maurice Goguel (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950), pp. 95-112. Seja qual for o caso, a afirmação desse acesso indica pleno privilégio às crianças no reino.

[26] Dom Gregory Dix (org.), *The Treatise on the Apostolic Tradition of St.Hippolytus of Rome* (Londres: SPCK; Nova York: Macmillan, 1937); Ph. M. Menoud, "Le baptême des enfants dans l'église ancienne", *Verbum Caro* 2, 1948, pp. 15-26.

[27] Catecismo Maior de Westminster, P. 177. Para ambos os lados dessa questão veja "Report of the Ad-Interim Committee to Study the Question of Paedocommunion", *Minutes of the Sixteenth General Assembly of the Presbyterian Church in America* (Atlanta: Committee on Christian Education and Publication, 1990), pp. 516-527.

[28] *BEM*, Commentary on Eucharist II, B (8), p. 11.

[29] *Ibid.*

[30] D. N. Power, em seu ensaio "How we can speak of the Eucharist as sacrifice", procura reconciliar *BEM* com a essência da doutrina de Trento. Parte de seu esforço é redefinir a doutrina da propiciação como aplicada à expiação de Cristo (veja *Baptême-Eucharistie Ministère* [P. G. Farnedi, OSB, org., *Studia Anselmiana* 74; *Sacramentum* 4, Roma: Editrice Anselmiana, 1977], pp. 153-176).

[31] Gary Macy, *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper* (Nova York: Paulist Press, 1992), p. 14.

[32] Gary Macy, *Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period* (Oxford e Nova York: Oxford University Press, 1984), p. 27; *The Banquet's Wisdom*, pp. 70s.

[33] Macy, *The Banquet's Wisdom*, p. 77; Calvino, *Institutas*, IV.xvii.12.

[34] *Institutas*, IV.xvii.10.

[35] *Institutas*, IV.xvii.10.

[36] *Institutas*, IV.xvii.2.

Para Leitura Posterior

Escolhidos em Cristo, de Samuel Falcão, e *Eleitos de Deus,* de R. C. Sproul, são ótimas ferramentas para a compreensão da escolha que Deus faz de seu próprio povo, sua Igreja. *A Confissão de Fé de Westminster* e *Os Cânones de Dort* expressam com maestria a posição reformada sobre vários assuntos abordados neste livro, tais como a Igreja e a eleição.

Em *O Culto Espiritual,* Augustus Nicodemus Lopes analisa, à luz das Escrituras, a forma pela qual a igreja de Cristo deve se colocar diante de seu Senhor em adoração, abordando temas como profecias e dons, especialmente o de línguas.

Michael Horton, em *O Cristão e a Cultura,* aborda a questão, também abordada neste livro, da relação entre a fé cristã e a cultura humana. Indispensável para aqueles que pretendem fazer um estudo sério sobre o assunto.

É sempre recomendável que o estudo de temas específicos tenha um panorama amplo da teologia reformada, que servirá de lastro para a pesquisa, facilitando a compreensão das muitas implicações doutrinárias de cada tema abordado. Para a composição desse panorama teológico, recomendo *Teologia Sistemática,* de Louis Berkhof, *e As Institutas,* de João Calvino.

Todos esses livros são publicados pela Editora Cultura Cristã.

Índice de Referências Bíblicas

Gênesis
1.27, *147, 204, 265*
1.28, *132, 162, 277*
2.5, *251*
2.11, 12, *161*
2.15, *146*
2.23, 24, *204*
3.1, *98*
3.15, *41, 161, 206*
3.16, *205*
3.23, *284*
4.1, *206*
4.2, *284*
4.7, *205*
4.12, *284*
4.23, 24, *161*
11, *291*
11.1-9, *291*
11.4, *161*
11.7, 13, *230*
12.1, 2, *275*
15.8-21, *262*
17.1-22, *262*
17.11, *295*
17.14, *262*
18.18, 19, *142*
21.12, *275*

Êxodo
3.16, *191*
4.22, *31*
4.23, *130*
4.24, *295*
4.29, *191*
12.5, *268*
12.26, *267*
12.26ss., *141*
13.1, *265*
13.12, *140*
13.13, *265*
19.1, *291*
19.4, *28*
19.6, *27, 31,81*
23.21, *30*
24.1, 2, *191*
24.11, *268*
32.25, *236*
32.32, 33, *99*
33.7-11, *30*
33.12-18, *43*
33.16, *31*
34.6, *30, 112, 113*
34.7, 9, *30*
34.14, *114*

Levítico
8.5, 6, *260*
10.1-7, *117*
10.3, *117*
11.44, 45, *80*

14.8, 9, *260*
15.5, *260*
16.12, *117*
19.2, *80*
19.3, *204*
19.23-25, *294*
20.7, *80*
22.17-25, *268*
23, *28*
26.11, 12, *31*
26.12, *27, 81, 152*
26.25, *32*
26.40, *32*

Números
3.40, 41, *265*
3.40-51, *141*
6.24-27, *261*
10.1-10, *28*
11.16, *191*
11.29, *46*
18.12, *265*
18.15, 16, *141*
18.20, *57*

Deuteronômio
4.10, *28*
4.23, 24, *114*
6.4-9, *130*
6.6-9, *142*
7.7, 8, *31*
8.1-5, *130*
8.2, 3, 5, *130*
9.10, *28*
10.4, *28*
10.9, *57*
10.16, *295*
12.5, *42*
12.30-32, *114*
18.16, *28*
18.18, *49*
19.12, *80*
21.19, *191*
26.2, *140*
28.49, *291*
30.6, *33, 295*
31.19, *191*
32.5, *81, 152*
32.8, *291*
32.10, *31*
33.2, *82*
33.2, 3, *28*

Josué
5.8, *295*
24.1, *28*

1 Samuel
3.19-21, *243*
8.4, *191*
19.20-24, *236*

2 Samuel
5.3, *191*
6, *121*
7.12-16, *41*
23.1, *127*

1 Reis
4.29-34, *162*
4.33, *136*
5.7-12, *162*
7.40-47, *162*
11.7, *32*
11.32, 36, *293*
13.20-22, *292*
14.11, *293*
16.4, *293*
19.15-18, *112*
19.18, *104*
21.19
21.24, *293*

1 Crônicas
15.25-28, *121*

Esdras
10.10, 11, *295*

Neemias
9.20, *50*
13.23-27, *295*

Jó
12.11, *246*

Salmos
1.3, *130*
7, 127
11, *127*
16.5-11, *58*
17.14, *159*
18.4, 5, *277*
18.7-15, *112*
18.49, *127*
19.1, *112*
22, *125, 127*
22.22, *127*
23, *131*
24.1, *159*
32.8, 9,*131*
46, *39*
50.12, *159*
51.4, *148*
67.2, *31*
68.17, *28*

71, *127*
77.19, *36*
87, *28*
87.2, *42*
87.4-6, *99*
96.3, *127, 152*
96.7-9, *48*
96.12, 13, *36*
96.13, *176*
103.6-19, *131*
104.29, 30, *55*
107.29, 30, *36*
119, *126, 131*
127.3, *140, 265*
149, *122*
149.2, 3, *122*
149.6, 7, *121*
150, *122*

Provérbios
1.8, *130*
3.19, *159*

Isaías
1.11-17, *81*
2.2-4, *28, 34, 48*
5.8-10, *243*
6.3, *29, 80*
6.5, *80*
8.14, *275*
9.6, *34, 35*
10.33-11.12, *32*
11.2, *46*
13.19, *161*
25.6-8, *34, 48, 152, 268*
28.11, *228, 229*
28.11-13, *228*
28.15-18, *39*
29.13, *186*
33.19, *293*
35.5, 6, *176, 177*
40.3, *35*
40.10, 11, *28*
41.21, 22, *44*
42.1, *46*
43.6, 7, *261*
43.7, *141*
43.9, 10, *44*
43.20, 21, *27*
44.3, *220*
45.1-7, *277*
49.3, *33, 49*
49.6, *33, 34, 36, 49, 135*
49.8, *135*
52.7-10, *152*
52.11, *81*
52.15, *135*
56.6-8, 28
59.16, 17, *33*
60.1-3, *152*
60.5, *152*
61.1, *46*
63.7-19, *176*
63.10, 11, *50*
66.19-21, *48*
66.20, 21, *34*

Jeremias
1.10, *64*
3.12-14, *32*
3.16, 17, *34*
4.4, *295*
5.15, *291*
7.4, *98*
10.12, *159*
17.8, *130*
18.7, *64*
23.24, *89*
23.28, 29, *123*
24.7, *152*
29.7, *163*
31.31-34, *32*
31.33, 34, *26, 33, 135*
32.38, *85*
32.39, *177*
34.18, *262*

Ezequiel
11.16, *32*
11.19, *32, 177*
16, *210*
16.4-6, *131*
16.6-14, *31*
16.20, 21, *265*
16.21, *141*
20.34, *81*
20.41, *81*
27.3, *161*
28.2, *161*
34.11, 12, *34*
34.12, *149*
34.15, *33*
34.23, 24, *34*
34.24, *149*
36.25, *122*
36.25-27, *263*
36.25-28, *26, 47*
36.25ss., *46*
36.26, *49*
36.26, 27, *32*
36.27, *32*
36.37, *46*
37.3, *32*
37.27, *81*
40 – 44 , *32*

Daniel
4.30, *161*
7.13, 14, *37*
12.1, *135*

Oséias
1.6, *27*
1.9, *27, 33, 49*
1.10, *27*
2.1, *27*
2.14-23, *131*
5.15, *32*
11.1-3, *130*
11.1-4, 8-11, *131*
12.9, *268*
14.4, 5, *49*

Joel
2.15-17, *28*
2.28, 29, *46, 222*

Amós
3.11, 12, *32*
5.21-24, *81*
9.11, *38*

Jonas
2.2, 6, *274*
2.9, *148*

Miquéias
7.18-20, *113*

Naum
3, *161*

Sofonias
3.17, *127*

Ageu
2.5, *50*

Zacarias
12.8, *33, 113*
13.7, *149*
14.16, *48, 268*
14.20, 21, *113*

Malaquias
1.2, 3, *275*
3.1-3, *34*
3.16, *99*
4.5, 6, *293*

Mateus
3.3, *35*
3.11, *47*
4.8, *159*
4.11, *198*
5.13, 14, *159*
5.20, *150*
5.24, *75*
5.45, *52*
6.7, *229*
7.16, *235*
7.20, *130*
7.21-23, *235*
7.23, *235*
7.24-27, *39*
8.11, *268*
8.15, *198*
8.17, *99, 189, 225*
9.36, *149*
9.37, 38, *150*
10.2, 5, *69*
10.7, 8, *38*
10.14, 15, *38*
10.40, *38, 69, 70*
11.14, *293*
11.25, 26, *38*
11.27, *38, 131*
11.28, 29, *131*
11.30, *99*
12.30, *39, 149*
12.39, *225*
13.33, *159*
13.38, *160*
13.52, *50*
15.2, *196*
15.24, *36*
16, 69, *150*
16.13-16, *37*
16.15, *38*
16.17-19, *150*
16.18, *28, 38, 39, 99, 273*
16.18, 19, *177*
16.19, *177*
16.21, 22, *37*
16.26, *159*
18.6, *141*
18.15-20, *69*
18.17, 99, *189*
18.18, *38*
18.19, *69*
18.20, *29*
19.13-15, *141, 266*
19.28, *278*
20.25-28, *137, 192*
21.23, *191*
21.42, 43, *37*
21.43, *27, 37, 39, 276*
22.1-14, *149*
22.16-21, *188*
22.20, 21, *265*
23.1, 2, *38*
23.7-12, *190*

23.8-12, *210*
23.34, *241*
23.37, *149*
24.14, *160*
25.41, *36*
25.44, *198*
26.3, *191, 197*
26.28, *268*
26.29, *268*
26.31, *149*
26,47, *191*
26.53, *64*
27.1, *191*
27.10, 41, *197*
27.55, *198*
28, *150*
28.18-20, *150, 160*
28.19, *99, 100, 261, 260*
28.19, 20, *69*
28.20, 29, *73*

Marcos
1.4, *260*
1.10, 11, *46*
2.8-11, *36*
3.16, *69*
4.11, 12, *39*
5.41, 70, *225*
6.18, *178*
10.6-12, *213*
10.13-16, *141, 266*
10.33, *251, 293*
10.45, *184*
11.27, *197*
12.13-17, *178*
13.9, *178*
13.19, 20, *135*
14.25, *268*
14.43, *197*
15.1, *197*

Lucas
2.11, *36*
2.14, *40*
2.22-24, *141*
2.23, *265*
2.26, *36*
2.29-32, *265*
2.40, *141*
2.52, *141*
3.16, *222*
5.1-11, *150*
5.8, *80*
6.13, *69*
7.18, 19, *176*
7.20, *176*
7.23, 36, *176*
8.3, *198*
8.10, *39*
8.54, *225*
9.49-56, *189*
9.51, *293*
10.40, *198*
10.24-37, *151*
11.20, *36*
11.23, *149*
11.49, *241*
11.52, *38*
12.32, *39*
12.37, *198*
13.24-30, *39*
13.32, *178*
14.17, *149*
15, *151*
17.8, *198*
18.15, *266*
18.15-17, 266
19.20, *61*
20.1, *197*
21.14, *293*
22.20, *267*
22.42, *293*
22.64, *243*
22.66, *191, 197*
24.44-49, *71*
24.49, *47*

João
1.14, *30, 41, 43, 89, 113*
1.16, *89*
1.17, *113*
1.18, *43*
1.29, *160*
2.4, *276*
2.16, *41*
2.17, *100*
2.19, *41*
2.21, *84*
3.5, *263*
3.8, *103*
3.16, *160*
4, *242*
4.10, *46*
4.14, *263*
4.21, *42, 84*
4.22, *42*
4.23, 24, *42*
5.9, *159*
5.19, *159, 225*
5.21-23, *176*
5.25, 28, *276*
5.30-40, *115*
6.31, 45, *278*
6.51, *269*
6.54, 55, *269*
6.63, *138, 271*
6.63, 64, *269*

7.16, *70*
7.30, *276*
7.37, 38, *263*
7.37-39, *46*
7.39, *47*
8.12, *160*
8.20, *276*
8.26, *70*
8.31, 32, *99*
8.33, *38*
8.38, *70*
8.42-51, *134*
10.11, *149*
10.11-30, *149*
10.16, *39, 75*
10.27-29, *40*
10.29, *40*
10.34, *278*
11.49, *217*
12.2, *198*
12.14, *278*
12.23, *276*
12.26, *217*
12.27, *278*
12.28, *106*
12.31, *159*
12.32, *149*
13.1, *276*
13.3, 58, *212*
13.13-17, *212*
14.1, *45, 223*
14.6, *43, 131*
14.8, *113*
14.16-18, *45*
14.17, *53*
14.18, *47, 223*
14.25, 26, *53*
14.26, *70*
14.30, *159*
15.2, *130*
15.18, *68*
15.19, *159*
15.25, *280*
15.26, *53*
15.26, 27, *70*
16.7, *47*
16.8, *44*
16.8-11, *52*
16.12-14, *53*
16.13, *44*
16.13-15, *70*
16.14, 15, *47*
16.32, *276*
17.1, *276*
17.2, 6, 9, *40*
17.15-18, *160*
17.19, *159*
17.21, *76*
18.6, *236*
18.11, *177*
18.34, *63*
18.36, *63, 103, 176, 274, 286*
18.36, 37, *188*
18.37, *176*
20.21-23, *69*
20.22, *47, 55, 60*
20.28, *113*
20.30, 31, *278*
21.15-17, *130*
21.17, *279*

Atos

1.2, *70*
1.4, 5, *46, 47, 222*
1.5, *47*
1.8, *47*
1.11, *160*
1.21, 22, *72*
1.26, *73, 99*
2, *229, 291*
2.1, *283*
2.6, 8, 11, *229*
2.1-4, *222*
2.15, *283*
2.16, *46, 234*
2.17, *62, 278*
2.17, 18, *243, 282, 292*
2.22, *225, 290*
2.33, *234*
2.36, *46*
2.38, *222*
2.39, *222, 266*
2.41, *52, 99, 189*
2.42, *55, 73, 76, 98*
2.47, *52*
2.41-47, *52*
3.1, *285*
3.12-16, *226*
3.18-21, *48*
3.20, 21, *160*
3.21, *159*
3.24, *62*
4, *65*
4.4, *99*
4.12, *52*
5.14, *52*
5.29, *178*
5.32, *44, 54, 151, 245*
5.42, *107*
6, *197, 198*
6.1-6, *289*
6.7, *54, 98, 185*
7.51, *50*
8.1, *206*
8.4-24, *223*
8.6, *223*

8.9, 10, *223*
8.11, 13, *223*
8.14-17, *222, 223*
8.17, *290*
8.21, 22, *223*
8.37, *264*
9.2, *85*
9.31, *107*
9.36-39, *219*
9.40, *70, 225, 227*
10.3, 9, *285*
10.24,*107*
10.30, *285*
10.41, *70*
10.44-48, *222*
10.46, *229*
11.16, *47*
11.24, *52*
11.28, *239*
11.29, *198*
11.30, *191, 198*
12.24, *54, 98, 185*
12.25, *198*
13.1, *195, 245*
13.2, *151*
13.41, *276*
13.47, *135*
13.51, *276*
14.14, *73, 195*
14.23, *191*
15, *107*
15.3, *107*
15.13-22, *191*
15.17, *38*
15.32, *245*
16.6, 7, *152*
16.13, *37*
16.15, *33, 266*
17.2, 3, *71*
17.11, *246*
17.28, *157*
18.7, *124*
18.8, *266*
18.11, *124*
18.12, 217
18.25, *85*
19.1-7, *223*
19.5-7, *262*
19.6, *229, 290*
19.8-10, *124*
19.20, *54, 98, 185*
19.39, *28*
20.28, *130, 189, 191*
20.30, *247*
20.35, *198*
21.8, *198*
21.9, 10, *239*
21.10,11, *249*
21.11, *241, 293*
21.27-33, *249*
22.4, *85*
22.5, *197*
22.30, *293*
23.3, *178*
24.10, *217*
24.14, *85, 131*
24.22, *131*
28.17, *250, 293*
28.25, *276*

Romanos
1.1, *73*
1.17, *167*
1.18-20, *74*
1.18-32, *112, 167*
1.19, 20, *52*
1.20, *157, 255*
1.21-23, *112*
1.24, *52*
2.25, *251*
2.28, *104*
3.19, *159*
4.11, *264*
4.11, 12, *295*
5.5, *60, 66, 223*
5.12ss., *40, 135, 152*
5.14, *204*
5.15-19, *59, 203*
5.19, *204*
5.20, *195*
6.3, *294*
6.3, 4, *263*
6.20, *130*
8, *55*
8.4, *206*
8.9, *46, 65, 223*
8.9, 10, *135*
8.14, 15, *47*
8.14-16, *66*
8.15, 16, *223*
8.19, 20, *160*
8.22-25, *132*
8.23, 26, *291*
9 – 11, *276*
9.3, *276*
9.11-13, *275*
9.27, *276*
10.18, *73*
11.11-14, *276*
11.13, *73*
11.16-21, *180*
11.17-24, *49*
11.24, *52*
12.1, 2, *48, 178*
12.2, *136, 159*
12.3, *61, 63*
12.4-8, *233*

12.7, *217*
12.8, *190, 196, 198*
12.13, *196*
13.1, 2, *178*
13.3, 4, *178*
14.17, *176*
15.5, *260*
15.8, *41, 49, 197, 285*
15.8, 9, *33*
15.9, *127*
15.12, *135, 152*
15.15, 16, *61*
15.16, *152*
15.18, 19, *290*
15.20, 21, *72*
15.25, *198*
15.26, *55, 76*
15.26, 27, *152*
15.31, *198*
16.1, *197, 217, 289*
16.1, 2, *198, 216*
16.3, *216*
16.3-5, *106*
16.7, *73, 195, 216*
16.17, *133*
16.17-20, *133*
16.25, *251*
16.26, *160*

1 Coríntios
1.2, *29, 81, 82, 83*
1.13, *59, 75*
1.26-31, *31*
2.10-15, *55*
2.10-16, *53*
2.14, 15, *53*
3.1, *70*
3.5, *197, 217*
3.5-15, *73*
3.6-15, *130*
3.10, *72, 97, 225*
3.10, 11, *97*
3.11, *37, 70*
3.16, *43, 53*
4.7, *246*
4.8, *177*
4.9, *73, 160, 169*
4.15, *209*
4.16, *169*
4.21, *189*
5.3-13, *133*
5.5, *190*
5.7, *255*
5.13, *104, 189*
6.1-7, *197*
6.11, *83*
6.15, *295*
6.15, 16, *295*
6.19, *53*
6.19, 20, *48*
7.5, *119*
7.12-14, *265*
7.13, 21, *213*
7.31, 158, *163*
8 – 10, *288*
8.4, *55*
9.1, *278*
9.1-10, *290*
9.19ss., *163*
9.20, 21, *156*
10.2, *263*
10.8, *189*
10.16, 17, *60*
10.17, *76, 272*
10.18, 19, *76*
10.20, *55*
10.32, *189*
10.33, *135*
11.1, *135*
11.3, *60*
11.3-16, *202, 203*
11.5, *202*
11.7, 8, *203*
11.10, *290*
11.11, 12, *204*
11.13, *202*
11.13-17, *287*
11.18, *29, 76*
11.19, *76*
11.22, *119*
11.23-34, *267*
11.25, *267*
11.29, *258*
12, *60*
12.3, *47*
12.4, *76*
12.10, *228, 247*
12.11, *242*
12.12, *53*
12.12, 13, *53*
12.13, *207, 208*
12.21, *60*
12.28, *189, 190, 195, 196, 198, 208, 219, 242, 244*
12.28, 29, *198*
12.29, *243*
12.30, *228*
13, *76*
13.1, *230*
13.8, *232*
13.11, *291*
14, *239*
14.2, *230, 239, 240, 292*
14.6, *251*
14.7, 8, *230*
14.7-11, *230*

14.9, *230*
14.12, *133*
14.13, *30*
14.14, 15, *232,239*
14.16, *240*
14.19, *28, 230, 234*
14.21, *229*
14.25, *29*
14.26, *29, 246*
14.28, *240, 28, 29*
14.29, *245, 246, 248*
14.32, *236*
14.33, *236*
14.33-36, *202, 287, 288*
14.34, *28, 215*
14.34, 35, *202, 287*
14.35, *215*
14.37, *204, 216, 237*
14.37, 38, *242*
14.39, *242*
14.40, *116, 120, 236*
15.1-4, *70*
15.5, 7, *202*
15.8, *225, 278, 290*
15.9, *73*
15.22-26, *160*
15.24-28, *176*
15.27, 28, *203*
15.48, 49, *204*
15.49, *204*
16.19, *106, 284*

2 Coríntios
1.1, *82*
1.20, *35*
1.22, *47, 58*
2.6, 7, *190*
2.16, *154*
3.6, *197*
3.17, *133*
3.18, *113, 176, 233*
4.4, *204*
4.6, *233*
5.5, *58*
5.14, *183*
5.19, *160*
5.20, *183*
6.2, 63, *135*
6.4, *197*
6.16, *152*
6.16 – 7.1, *48, 81*
7.1, *81*
8.4, *55, 76, 198*
8.19, 20, *198*
8.23, *73, 195*
9.1, 12, 13, *198*
9.12-15, *186*
10.3-5, *64*
10.3-6, *163, 188*
10.4, 5, *177*
11.2, *61, 84, 211*
11.3, *205*
11.5, *242*
12.1, 7, *251*
12.11, *242*
12.12, *70, 224, 225, 226*
12.29, *214*
13.2-10, *190*
13.11, *244*
13.12, *233*

Gálatas
1.1, *71, 73*
1.4, *159*
1.6-9, *71*
1.8, *188*
1.12, *188*
1.17, *73*
1.19, *279*
1.21, *244*
2.2, *251*
2.8, *196, 277*
3.2, *223*
3.11, *207*
3.14, *207*
3.26-29, *202, 208*
3.27, *264*
3.28, *59, 139, 208*
3.29, *40, 49*
4.5-7, *47*
4.6, *223*
4.21, *41*
4.25, 26, *29*
5.22, *77*
5.22, 23, *60*
5.22-25, *55*
6.1, *190*
6.9, 10, *195*
6.14, *159*

Efésios
1.1, *83*
1.3, *29*
1.4, 5, *103*
1.7, *62*
1.11, *46*
1.13, *264*
1.13, 14, *46*
1.14, *47*
1.17, 18, *251*
1.21-23, *132*
1.22, *279*
1.22, 23, *279*
1.23, *66, 89, 162*
2.2, *40*
2.5, 6, *29*
2.11-22, *48, 74, 83, 180*

2.12, *49*
2.13-18, *59*
2.16, *59*
2.19, *40, 83*
2.20, *37, 38, 53, 70, 73, 97, 103, 196, 225, 243, 244, 245, 289*
2.21, *48, 152*
3.2-7, *70*
3.3, *251*
3.3-5, *53*
3.3-6, *38*
3.4, 5, *97, 244*
3.5, *71, 243, 245*
3.7, *197*
3.14, *75, 83, 210, 262*
3.19, *66*
4.2, *77*
4.3-5, *75*
4.4, *47, 76*
4.5, *75*
4.6, *66*
4.10, *66, 162, 280*
4.11, 12, *133*
4.11-16, 131
4.12, *283*
4.13, *85*
4.13-15, *132*
4.15, *60*
4.16, *132, 277*
4.24, *83*
4.30, *264*
5.10, *249*
5.14, *264*
5.15, *63, 136*
5.15-18, *54*
5.16, *62*
5.18, *63, 65*
5.18, 19, *128*
5.18-20, *128*
5.19, *240, 292*
5.21, *211*
5.22, 23, *211*
5.22-33, *214, 287*
5.22 – 6.9, *249*
5.23, *287*
5.23, 24, *287*
5.23-32, *103*
5.25-31, *204*
5.25-32, *84*
5.27, *211*
5.28, *212*
5.28-30, *212*
5.28-32, *60*
5.32, *60*
6.1, *204*
6.4, *131, 133, 140, 267*
6.9, *213*
6.10-18, *63*
6.11-17, *64*
6.12, 13, *159*
6.12-18, *177*
6.17, *54*

Filipenses
1.1, *217*
1.10, *249*
1.21, *135*
2.1, 2, *76*
2.6, *135*
2.9-11, *176*
2.14, *152*
2.14-16, *169*
2.15, *81*
2.16, *16*
2.25, *73*
3.2-4, *180*
3.3, *41, 74*
3.8, *135*
3.9, *283*
3.10, *135*
3.19, 20, *29*
3.20, *152, 177*
4.2, 3, *99, 216*
4.18, *186*

Colossenses
1.2, *83*
1.6, *73*
1.7, *197*
1.9, *54, 128*
1.9-12, *132*
1.12, *29*
1.13, *177*
1.13, 14, *188*
1.15, *204*
1.15, 16, *135*
1.15-19, *132*
1.16, 17, *89*
1.18, 29, *103*
1.20, *262*
1.22, *75*
1.23, *197, 217*
1.24, *135*
1.25, *197*
1.27, *58, 135*
1.28, 29, *63, 84, 131*
2.8, *89, 159*
2.9, *89*
2.10, *287*
2.11, *255*
2.11, 12, *265*
2.15, *176*
2.16-23, *116*

3.1-4, *29*
3.1-5, *59, 83*
3.10, *204*
3.16, *128*
3.17, *62*
3.22-24, *192*
4.7, *197*
4.12, *63*
4.15, *106, 284*
4.16, *71*

1 Tessalonicenses
1.1, *245*
1.6, *135*
1.10, *63*
2.1-5, *233*
2.7, *130*
2.11, 12, *210*
2.14, *135*
3.2, *217*
3.11-13, *132*
3.12, *195*
3.12, 13, *140*
3.13, *61, 63, 84*
4.1, 3, *84*
4.8, *293*
4.12, *120*
4.13-18, *63*
4.17, *84*
5.6-8, *63*
5.12, *189*
5.15, *140, 195*
5.18, *249*
5.19-22, *248*
5.21, *295*
5.23, *249*
5.27, *71*

2 Tessalonicenses
1.7-10, *160*
2.9, *292*
2.13, *83*
3.6, 7, 13, 14, *189*
3.14, 15, *189*

1 Timóteo
1.15, *183*
1.20, *189*
2, *214*
2.1-7, *178*
2.2, *163*
2.8 – 3.7, *202*
2.9-15, *202, 288*
2.11, 12, *202*
2.11-15, *218, 288*
2.12, *214, 215*
2.13, *203*
2.13, 14, *205*
2.15, *206*
3.1-7, *217*
3.2, *206*
3.4, *214*
3.4, 5, *214*
3.5, *209, 218*
3.8, *197*
3.8-10, *217*
3.8-13, *197*
3.11, 12, *217*
3.12, 13, *217*
3.15, *52, 209, 218, 276*
4.3, *205*
4.6, *197*
5.1, *196*
5.1, 2, *209*
5.1-16, *206*
5.3-16, *219*
5.7, *206*
5.8, *219*
5.9, 10, *210*
5.11-13, *206*
5.13-15, *206*
5.16, *219*
5.17, *214, 189, 190, 196*

2 Timóteo
1.5, *206*
1.7, *236*
1.12, *135*
1.13, 14, *77*
2.18, *205*
2.19, *103*
2.20, *104*
3.6, 7, *206*
3.14, *214*
3.15, *210*
3.15-17, *54*
4.1-4, *23*
4.5, *195, 214, 217*
4.10, *159*

Tito
1.5-9, *202*
1.6, 11, *206*
1.12, *294*
2.2-6, *206*
2.3-5, *210*
2.13, *63*
3.1, *178*
3.5, *263*
3.10, 11, *189*

Filemom
2, *106*
16, *213*

Hebreus
1.1, *53*

1.4, *176*
2.3, 4, *290*
2.4, *70*
2.12, *127*
4.8-11, *131*
4.12, *54*
5.11-14, *136*
5.12-14, *267*
6.17, *26*
9.10, *260*
9.18, *262*
9.22, *260*
10.19, *42, 112*
10.19, 20, *42*
10.25, *29*
11.10, 16, *177*
11.26, *49*
11.40, *50*
12.5-10, *137*
12.5-11, *131*
12.18, 19, *135*
12.22, *152*
12.22-24, *106*
12.22-29, *112*
12.28, *117*
12.28, 29, 117
13.7, *214*
13.14, *29, 163, 177*
13.15, *130*
13.15, 16, *84*
13.16, *55, 76*
13.17, *133, 137, 189*

Tiago
2.15, 16, *186*
2.19, *135*
3.1, *195*
5.14, *191*
5.15, *227*

1 Pedro
1.3, *83*
1.7, 8, *176*
1.10-12, *53, 62*
1.11, *49, 71*
1.13, *63*
1.14-16, *80*
1.19, *268*
1.22, 41, *86*
1.23, 25, *86*
2.2, *86*
2.4, 5, *84*
2.4-6, *37, 43, 130*
2.4-8, *277*
2.5, *48, 103, 152*
2.9, *35, 58, 127*
2.9, 10, *27, 83, 152*
2.9-12, *276*
2.12, *68*
2.18 – 3.8, *140*
2.21, *131*
2.24, *83, 268*
3.1, *213*
3.1-7, *288*
3.15, *178*
3.16, *68*
3.18-21, *263*
3.21, *262, 263, 294*
4.3, *263*
4.7, *63*
4.10, *133, 217*
4.10, 11, *190*
4.11, 130
4.13, 14, *58*
4.14, *55, 58, 176*
5.1-4, *210*
5.2, 3, *130*
5.3, *192*
5.5, *58, 59, 210*
5.6, *192*
5.8, *63*
5.12, *245*

2 Pedro
1.20, 21, *53*
3.2, *241*
3.10, *160*
3.15, 16, *241*

1 João
2.15, 16, *156*
2.19, *104*
2.27, *53*
3, *60*
3.1, *83*
3.2, *233*
4.1, *246, 247*
4.14, *246*
4.20, *75*

Apocalipse
1.3, *71*
2.5, *133*
3.1, 2, *96*
3.7, *177*
3.14, *44*
5, *160*
11.6, *288*
13, *178*
14, *178*
14.1, *100*
14.18, *223*
20.6, *288*
21.12-14, *50*
21.14, *275*
22.2, *274*
22.18, 19, *71*
22.18-20, *188*

Índice de Assuntos e Nomes

Achtemeier, Paul J., 164, 285
Anabatistas, 26, 125
Anjo do Senhor, 30, 34, 43
Apartheid, 93
Apostasia, 96, 101, 160, 161, 162, 168, 227, 276, 278
Apóstolo, 69-74, 189
Credo Apostólico, 67, 86
Fundação apostólica, 227
Sinais apostólicos, 225-227, 234, 290
Sucessão apostólica, 72
Areópago, 15
Arianismo, 86
Agostinho, 62, 82, 87, 96, 159, 233, 258, 270, 281, 285, 292
Aliança
  nova aliança, 26- 29, 32, 33, 38, 46, 48, 65, 115-117, 121, 125, 135, 152, 198, 205, 209, 222, 224, 256, 264, 265, 267, 269, 272, 295
  Sinai, 28-31, 180
Autoridade papal, 20, 190
Auto-estima, 57, 139
Ação social, 19, 158, 183, 184
Ação política, 181
Ancião, 37, 196, 197,

Batismo
  circuncisão e, 262, 263, 265, 266
  infantil, 261, 264, 266, 267, 295
  simbolismo do, 260, 262, 263
Barret, David, 221, 289
Barth, Karl, 170, 287
Bavinck, J. H., 167, 170, 285
Belarmino, Cardeal, 103
Benedict, Ruth, 166, 285
Berengar de Tours, 270
Blondel, Maurice, 21, 90, 274,
Brunner, Emil, 161
Bultmann, Rudolf, 92

Bispado da Igreja de Sta. Helena, 13-14
Bíblia de Referência Scofield, 22

Calvino, João, 24, 52, 75, 87, 97, 98, 99, 101, 116, 120, 123, 124, 166, 177, 219, 258, 271, 272, 277, 281, 282, 289, 294, 295
Camisards, 233
Cativeiro babilônico, 32
Carey, William, 73, 279, 281, 284, 289
Carson, Donald, 229, 277, 282, 287, 288, 291
Carlos Magno, 175, 270
Carlos V, 87
Chesterton, G. K., 254
Controvérsia dos ritos chineses, 285
Cristo
  cabeça do corpo, 29, 60, 211
  herdeiro de todas as promessas, 40, 41, 98, 179, 206
  Senhor, 34, 36, 188
  novo Adão, 63
  Profeta, Sacerdote, Rei, 42, 107, 190
  Servo do Senhor, 33, 34, 192, 275
  Filho de Deus, 33
Cristianismo e cultura, 14, 157, 161
Cristologia, 18, 280
Conferência Igreja e Sociedade, Genebra, 18, 19
Cidade de Deus, 38, 39
Comunismo, 64
Confissão de 1967, 101, 281
Congresso de Evangelismo, Berlim, 21
Constantino, 86
Contextualização, 167, 171
Cristo cósmico, 89
Concílio de Trento, 71, 259, 270
Contra-Reforma, 87, 88, 96
Corpo de Cristo: *veja* Igreja: corpo de Cristo; Sacramentos, 187
Cranfield, C. E. B., 217, 285, 289, 291
Cruz, caminho da, 85, 131, 135, 139, 163, 192, 262
Cruzadas, 96, 175, 177
Cultos, 75, 95, 105, 111, 116, 125, 137, 138, 167
Cultura
  apostasia da, 161
  contexto da, 154
  diversidade de, 77, 130, 153, 215
  avaliação, 168
  cumprimento da em Cristo, 264
  objetivo de, 163
  julgamento sobre, 165
  organismo ou agregação?, 166
  preservação de, 19
  reforma e, 154, 264
  relativismo de, 164,
  espiritual, 166
  teologia de, 159, 165
Culturas
  africana, 168
  auca, 169
  helenista, 157, 164, 168, 241
  kwakiutl, 166
  muçulmana, 168
  Oriente próximo, 114, 168
  polinésia, 166
  samo, 155
  sawi, 166
  tribal, 156
  ocidental, 99, 146, 156
Conferência Igreja e sociedade, 146
Comunidade do mar Morto, 115
Comunhão da Igreja, 77, 98
Cobrir a cabeça no culto, 202-204, 288
Comitê Independente de Missões Estrangeiras Presbiterianas, 23, 101, 102, 275

Conselho Missionário Internacional, 145
Congresso de Lauzane sobre Evangelização Mundial, 21
Ceia do Senhor, 76, 85, 103, 119, 255, 267, 268, 269, 280
Credo Niceno, 68, 97
Confissão de Fé de Westminster, 101, 115, 116, 277, 282, 283, 294
Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade, 146
Conferência Mundial sobre Fé e Ordem
  Lund, 283
  Montreal, 91
Crentes do Antigo Testamento, 49

Dança no culto, 120, 121
De Nobili, Robert, 92
Diáconos, 197, 198, 199
  mulheres como, 217-219
Divisão denominacional, 22, 102
Donatistas, 82, 87
Drama no culto, 117
Dulles, Avery R., 20, 21, 88-91, 253, 274, 280-282
Dunn, James, 223, 289, 290
Direito cristão, 152
Doutrina dos dois reinos, 18

Eclesiologia
  ecumênica, 17-18
  evangélica, 18-20
  católica romana, 20
  trinitariana, 27
Educação, 141, 144
Edwards, Jonathan, 118, 235-237, 290, 292
Eleição, *veja* Igreja: escolhidos de Deus
Elliot, Elisabeth, 169
Ellul, Jacques, 177, 285
Etnia espiritual, 41, 152
Eucaristia, *veja também Batismo, Eucaristia e Ministério;* Ceia do Senhor, 90, 108, 124, 254, 259, 268, 270, 271, 280
Evangelismo, 93, 105, 106, 111, 127, 139, 143, 172, 183, 184, 194, 286
Educação cristã *veja:* Igreja: nutrição da
Eclesiologia dialética, 18, 19, 145
Enchimento do Espírito, 65, 66, 128, 221, 222, 289
Educação no lar, 144
Encarnação, 48, 68, 89, 90, 204, 254, 257, 268, 276, 279, 280
Espiritualismo protestante, 51
Escrituras, 16, 70, 71
Espírito Santo
  e a Igreja, 23, 24, 27, 48
  vinda do, 27, 49, 208, 228, 262
  confinado à igreja?, 50, 51
  Criador, 55
  doutrina do, 18
  comunhão do, 26
  como dom, 191
  dons do, 226
  de glória e sofrimento, 58
  graças/frutos, 60
  inspiração e iluminação, 188, 251
  juízo e controvérsias na Escritura, 55
  de vida, 55, 56
  possuidor e possuído, 50, 55
  selo do, 264
  na Sétima Assembléia do WCC, 19
  de adoção, 59
  de verdade, 251
  obra do, 53, 57
Escola dominical, 102, 139, 143, 215

Família, Igreja e Estado, 178, 179, 180
Filhos, nutrição dos, 150
Filho pródigo, 139, 151

Gentios: promessa e reivindicação, 34
Glossolalia, *veja* Línguas, 231, 289, 291
Gnosticismo
mito do homem cósmico, 71, 157
Grande comissão, 63, 73, 86, 129, 150, 183
Grande constituição, 150
Grudem, Wayne, 240-251, 276, 277, 287, 290,292, 293
Gutiérrez, Gustavo, 146, 274, 284
Gutmann, Bruno, 170
Graça comum, 143, 166, 167, 170, 171
Governo eclesiástico presbiteriano *veja também* presbíteros, 188

Heyns, J. A., 89, 280
Hick, John, 280
Hierarquia, santas ordens, 90, 96, 97, 108, 182, 254
Hinduísmo, 170
Hocking, Ernest, 145
Hoekendijk, J. C., 15, 274, 279
't Hooft, Visser, 18
Hunter, James, 21, 274, 279

Idolatria, 32, 112, 135, 157, 168
Inácio, 86
Imputação, 91
Inquisição, 98, 177
InterVarsity Christian Fellowship, 105
InterVarsity Press, 105
Irineu, 72, 233, 278
Irving, Edward, 234, 292
Igreja
apostolicidade da, 96, 98, 105
assembléia de Deus/Cristo, 28, 29, 38, 39, 112
atributos da, 24, 68, 96, 97, 98
autoridade da, 188, 189
corpo de Cristo, 26, 74, 52, 59, 60, 190
noiva de Cristo, 84
catolicidade da, 78, 82, 86-89, 92, 153, 253
comunidade da Palavra, 16
discípulos de Cristo, 24, 26, 43, 86, 149, 150 ,222
família/família de Deus, 52, 209-211
figuras para, 27, 277
os reunidos, 152
escolhidos de Deus, 31, 49
morada de Deus, 29, 30, 41, 42, 52, 67, 103
crescimento, 54, 93, 98, 132, 153, 185
santidade da, 48, 68, 80, 84, 96
em casa/cidade/mundo, 107
Israel de Deus, 40, 41, 177, 180
local e universal, 68, 106
marcas da, 14, 68, 95-109
membresia da, 99, 105,
nutrição da, 129-144
ofício na, 195, 205, 214
povo de Deus, 16, 25-34
perspectivas sobre, 103, 106, 107, 168
escolas, 142, 143
e Estado, 178 -184
unidade da, 17, 22, 68, 74, 76, 77, 96, 153
visível e invisível, 68, 103, 105, 277
Veja também Ministério; Missão; Culto

Igreja da Inglaterra, 125, 181, 182, 286, 287
Igreja Católica Romana, 51, 54, 87, 89, 91, 92, 106, 108, 150, 157, 189, 190, 255, 259
Igreja unitariana, 96
Iluminismo, 157
Igreja nos lares, 103, 104
Igreja de São Pedro (Roma), 150

Jesuítas, 118
Jewett, Paul, 201, 287, 288
João Paulo II, 90
Jim, Jones, 137
Juízo, 32
Julgamento, 32
Justificação, 83, 91, 157, 189, 207

Käsemann, Ernst, 92
Keener, Craig, 211, 212, 213, 287, 288
Koresh, David, 137
Kraemer, Hendrik, 145, 170, 284
Küng, Hans, 51, 71, 72, 82, 86, 88, 89, 103, 276, 277, 278, 279, 280, 282

Laicato, 107, 108, 109, 124, 190, 192
Linguagem, poder gerativo da, 168
Las Casas, Bartolomeu de, 87, 88
Línguas, dom de, 23, 47, 227, 228, 229, 233, 240, 246, 292
Lazin, Laurin, 139
Liderança, *veja também* Igreja: nutrição da, 133
Lucas, Dick, 14
Lull, Raymond, 172
Limpeza cerimonial, 81
Livro comum de Oração, 182

MacArthur, John, 234, 291, 292
McBrien, Richard P., 20, 274
Machen, J. Gresham, 23, 101, 275
Macy, Gary, 270, 295
Marxismo, 146, 284
Meios de graça, 51
Mega igrejas, 23
Metáfora, 26, 68, 81, 168, 287
Ministério
  agentes do, 193
  objetivos e meios, 194
  no culto, nutrição e testemunho, 185
  mulheres no, 216
Milagres, 225-227
Missão, 129-142, 145-147, 153-160
  abordagem, 171-173
  de Cristo, 149-152
  no Espírito Santo, 152
Modernismo, 101
Multiculturalismo, 154, 155
Montanismo, 155
Mormonismo, 96
Mudança universal, 16
Movimento carismático, 23, 24, 232, 251, 289
Mandato cultural, 160, 161
Movimento ecumênico, 17, 18, 19, 22, 73, 145
Movimento Vida e Obra, 17, 19
Missa, 96, 111, 124, 189, 270
Mulheres no ministério, 216
Mundo, 155, 165
Mistério pascal, 15, 280

Navegadores, 105
Nova humanidade, 40, 68, 78, 88, 153, 168, 177, 180

Nida, Eugene, 170
Niebuhr, H. Richard, 155, 284
Nietzsche, Friedrich, 99
Novacianos, 82, 87, 96

Owen, John, 84, 279

Packer, James I., 79, 115, 279, 282
Papado, 158, 181
Paschasius Radbertus, 270
Pentecostes, 46-50
Pentecostalismo, *veja também* Movimento carismático, 222
Pedro e a Rocha, 28, 37, 38, 69
Plērōma, 89
Pluralismo, 14, 15, 19, 20, 91, 92, 95, 145, 182, 270
  teológico, 19, 91
Politização da Igreja, 16-17, 181-183, 187
Policarpo, 72, 233
Politeísmo, 75, 76
Prenter, Regin, 51
Profecia, 239-252
Puritanos, 60, 79, 85, 115, 181
Paganismo, 15, 87, 88
Purificação cerimonial, 81
Presbíteros
  governam juntos, 197
  governando e ensinando, 196

Racismo, 92
Radicalismo teológico, 15
Raikes, Robert, 143
Ratramnus, 270
Reforma, reformadores, 14, 20, 54, 69, 73, 77, 87, 88, 96, 97, 101, 107, 116, 123-125, 131, 154, 163, 181, 234, 251, 253, 259, 264, 270, 271, 279
Remanescente, 32, 33, 34, 38, 39, 49, 113, 276
Restauração e renovação, 26, 203
Ricci, Mateo, 157, 170, 285
Richards, Lawrence, 138
Richardson, Don, 156, 284, 285
Resultados educacionais, 57
Reino
  e Igreja, 16, 38-39, 63
  vinda do, 261, 278
  comunidade do, 16,177
  dado e tirado, 37, 39-40
  de graça e glória, 176, 177
  chaves do, 38-39, 69, 99-100, 177, 189
  sinal do, 16
Religiões não-cristãs, 19, 51, 91, 147, 167, 172, 273

Sacramentos, 50, 68, 96, 99, 103, 253-272
  controvérsias sobre, 258
  fé e, 259
  comunhão de, 47
  número de, 254
Sacrifício, 80
  e sacramento, 268-270
Santos, 104, 106, 108, 109, 111, 112, 113, 117, 177, 180
Šālîah, 69, 278
Salvação fora da Igreja, 14, 52
Santificação, 61, 83, 84, 91, 118, 206, 249, 279, 295
Sartre, Jean-Paul, 13, 165
Schillebeeckx, Edward, 20, 274
Sectarismo, 92
Secularismo, 16, 142
Serveto, Michel, 98, 177
Shakers, 234

Shaw, R. Daniel, 155, 284
Situação ética, 19
Smith, Joseph, 96, 273
Stott, John, 65, 183, 184, 222, 277, 285 286, 290

Tabernáculo, 30, 31, 41, 47
Teilhard de Chardin, 90, 280
Templo, 30-31, 41-43, 52, 82, 117-118
Teodósio, 86
Tomás de Aquino, 172, 271
Teologia tomista, *veja também*
Eclesiologia: católica romana, 157
Tolkien, J. R. R., 64
Transubstanciação, 271
Teologia da libertação, 19, 20, 146, 183
Teologia natural, 157, 170
Teologia sacramental, 51
Teologia secular, 20
Testemunho, 15, 44
Teologia da Igreja serva, 73, 145, 146

Unger, Roberto, 98, 281
União com Cristo, 59, 60, 75, 76, 83, 207, 208, 211, 262, 264, 265, 269, 277
Urim e Tumim, 137

Van Til, Cornelius, 170, 285
Vandervelde, George, 243, 293
Vaticano II, 14, 20, 21, 26, 51, 82, 90, 92, 107, 108, 124, 273, 276, 280, 282, 286
Volkskirche, 157
Vinda do Senhor, 33-36, 62, 63, 261

Wagner, Peter, 221, 222, 289
Welch, Claude, 18, 274
Whitefield, George, 120, 283
Williams, Cyril, 230, 291
World Evangelical Fellowship, 21

Talvez nenhum outro ensinamento tenha um impacto tão palpável na vida dos cristãos quanto sua doutrina sobre a igreja. Em um ambiente cultural em que o sentido original da palavra *igreja* soa como algo enfadonho e irrelevante, *a doutrina da igreja* tem sido negligenciada.

A persistente exigência de colocar a igreja no mercado e fazê-la crescer ameaça reflexões teológicas sérias sobre sua natureza permanente e missão. Mas poucas atividades são mais promissoras para a renovação da igreja do que a teologia. *A Igreja* é uma oportuna reflexão sobre a vida, ordem e propósito da casa de Deus.

EDMUND P. CLOWNEY é professor emérito de teologia prática e ex-presidente do Westminster Theological Seminary, na Filadélfia. É um dos autores do livro *Dois Reinos*, lançado no Brasil por esta editora.

SÉRIE TEOLOGIA CRISTÃ

Organizada por Gerald Bray

Esta série consiste de livros-texto concisos introdutórios que visam destacar os temas principais da teologia cristã. Os autores apresentam questões perenes e as soluções testadas pelo tempo enquanto seguem explorando temas contemporâneos e repensando formulações evangélicas de fé.

Livros desta Série:

A Doutrina de Deus, Gerald Bray
A Obra de Cristo, Robert Letham
A Providência de Deus, Paul Helm
A Igreja, Edmund Clowney
A Doutrina da Humanidade, Charles Sherlock
A Pessoa de Cristo, Donald Macleod
A Revelação de Deus, Peter Jensen

EDITORA CULTURA CRISTÃ
Rua Miguel Teles Jr. 394 - CEP 01540-040 - São Paulo - SP
Caixa Postal 15.136 - CEP 01599-970 - São Paulo - SP
Fone: (0**11) 3207-7099 - Fax: (0**11) 3209-1255
Ligue grátis: 0800-141963 - cep@cep.org.br - www.cep.org.br